
יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λόγος
ὁ σὸς
ἀλήθειά
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA.

TOMUS DECIMUS OCTAVUS COMPLECTENS

COMMENTARIA AC DISPUTATIONES IN TERTIAM PARTEM D. THOMÆ,
SCILICET, OPUS DE INCARNATIONE, A DISPUTATIONE XXVI
USQUE AD DISPUTATIONEM LVI, ET ULTIMAM.

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

CAEN. — IMPRIMERIE E. POISSON.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIÆ AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS VETERUM EDITIONUM MENDIS EXPURGATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, DICATA.

TOMUS DECIMUS OCTAVUS.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Delambre, 5.

MDCCCLX.

INDEX QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

DIVI THOMÆ

QUÆ IN HOC TOMO EXPONUNTUR.

QUÆSTIO XVI.

QUÆSTIO XVII.

QUÆSTIO XVIII.

QUÆSTIO XIX.

QUÆSTIO XX.

QUÆSTIO XXI.

QUÆSTIO XXII.

QUÆSTIO XXIII.

QUÆSTIO XXIV.

QUÆSTIO XXV.

QUÆSTIO XXVI.



INDEX

DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

QUÆ IN HOC TOMO CONTINENTUR.

DISPUTATIO XXVI.

DISPUTATIO XXVII.

DISPUTATIO XXVIII.

DISPUTATIO XXIX.

DISPUTATIO XXX.

DISPUTATIO XXXI.

DISPUTATIO XXXII.

DISPUTATIO XXXIII.

DISPUTATIO XXXIV.

DISPUTATIO XXXV.

DISPUTATIO XXXVI.

DISPUTATIO XXXVII.

DISPUTATIO XXXVIII.

DISPUTATIO XXXIX.

DISPUTATIO XL

DISPUTATIO XLI.

DISPUTATIO XLII.

DISPUTATIO XLIII.

DISPUTATIO XLIV.

DISPUTATIO XLV.

DISPUTATIO XLVI.

DISPUTATIO XLVII.

DISPUTATIO XLVIII.

DISPUTATIO XLIX.

DISPUTATIO L.

DISPUTATIO LI.

DISPUTATIO LII.

DISPUTATIO LIII.

DISPUTATIO LIV.

DISPUTATIO LV.

DISPUTATIO LVI.



TERTIA PARS

SUMMÆ THEOLOGIÆ

DOCTORIS SANCTI THOMÆ AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS ET DISPUTATIONIBUS P. FRANCISCI SUAREZ E SOCIETATE JESU.

QUÆSTIO X.

DE SCIENTIA BEATA ANIMÆ CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualibet prædictarum scientiarum. Sed, quia de scientia divina dictum est in prima parte [1], *restat nunc dicendum de aliis tribus : primo, de scientia beata; secundo, de scientia indita ; tertio, de scientia acquisita.*

Sed quia etiam de scientia beata, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte [2], *hic illa sola videntur dicenda, quæ proprie pertinent ad animam Christi.*

Circa hoc ergo quæruntur quatuor.

Primo, utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam.

Secundo, utrum in Verbo cognoverit omnia.

Tertio, utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita.

Quarto, utrum videat Verbum, sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

Connexio hujus quæstionis cum præcedenti satis ex supra dictis constat.

ARTICULUS I.

Utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam [3].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum, sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus* [1], *quod Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui, quæ est sanctæ Trinitati propria. Hujusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.*

2. *Præterea, magis est uniri Deo secundum esse personale, quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus dicit in 3 lib.* [2] : *Tota divinitas in una personarum est unita humanæ naturæ in Christo. Multo ergo magis tota natura divina videtur ab anima Christi; et ita videtur, quod anima Christi comprehenderit divinam essentiam.*

3. *Præterea, illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit in primo de Trinit.* [3]. *Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo Filio hominis competit per gratiam. Et ita videtur quod anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum [4] *: Quod se comprehendit, finitum est sibi. Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.*

[1] Quæst. 14.
[2] Quæst. 12.
[3] 3, d. 14, a. 2, q. 1 et 2, et Ver., q. 20, a. 4 et 5, corp. ; et Quodl. 3, q. 2, a. 1 ; op. 2, c. 223, et 1 Tim. 6, lect. 3.

[1] Lib. 3 de Sum. bono, c. 3.
[2] Orth. fid., c. 6.
[3] C. 13, tom. 3.
[4] Q. 14, in princ., tom. 4.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis[1] *patet, sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permanserit, ita, scilicet, quod increatum manserit increatum, et creatum manserit intra limites creaturæ, sicut Dam.*[2] *dicit in* 3 *libro. Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam* (*sicut in prima parte ostensum est*[3]), *eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo assumptus connumeratur divinæ Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam in unione, quæ est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum, sive naturam divinam. Quæ quamvis tota unita fuerit humanæ naturæ in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit in Epist. ad Volusianum[4] : *Scire te volo, non hoc Christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni, ut curam gubernandæ universitatis, vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam, collectamque transtulerit. Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit, quia non totaliter eam videt, id est, non ita perfecte, sicut visibilis est, ut in prima parte*[5] *expositum est.*

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia, quæ dicuntur de Filio Dei secundum divinam naturam, etiam dicuntur de filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secundum hoc vere potest dici, quod filius hominis est comprehensor divinæ essentiæ, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici, quod filius hominis est creator.

[1] Q. 2, a. 1, et 6.
[2] C. 3 et 4.
[3] 1 p., q. 12, a. 7.
[4] Est ep. 3, non multum remote a prin., tom. 2.
[5] 1 p., q. 12, a. 7.

COMMENTARIUS.

1. Comprehensio interdum significat ultimi finis consecutionem, quæ est spei, seu vitæ terminus, juxta illud Pauli, 1 Cor. 9 : *Sic currite, ut comprehendatis*. Alio modo accipitur comprehensio pro adæquata et exacta rei cognitione, qua, videlicet, cognoscitur quantum cognoscibilis est; et hoc posteriori sensu movetur quæstio, nam in priori constat non solum animam Christi, verum etiam omnes beatos Deum comprehendere.

2. *Infinitum duplex.*—Negat ergo D. Thomas animam Christi comprehendere Deum, et probat, quia infinitum non potest adæquari finito; ergo neque ab illo comprehendi; anima autem Christi finita est, divina vero essentia infinita; ergo. In qua ratione solum est advertendum, dupliciter posse intelligi. Primo, ut sit sermo de re finita tantum in essentia. Secundo, de re finita, etiam in intensione; si hoc posteriori modo intelligatur, nulla est difficultas, quia per se notum videtur, virtutem omni ex parte finitam, scilicet, in essentia et intensione, non posse comprehendere objectum simpliciter infinitum; tamen in hoc sensu antecedens non est evidens, quia, licet anima Christi finita sit in essentia, non tamen constat omnem virtutem ejus esse finitam intensive; si autem priori modo intelligatur, antecedens quidem evidens est, tamen ratio non est evidens, quia, licet anima sit finita, si tamen haberet lumen gloriæ infinite intensum, posset comprehendere divinam essentiam, ut ex eodem D. Thoma colligitur, 1 p., q. 12, a. 7. Quocirca D. Thomas in hac ratione videtur supponere, ex præc. quæst. 7, animam Christi, hoc ipso quod finita est, non esse capacem alicujus perfectionis vel virtutis infinitæ in essentia aut intensione. Sed de hac re plura in sequenti disputatione.

3. *Isidori testimonium.*—Argumentum primum D. Thomæ fundatur in testimonio Isidori, quod D. Thomas his verbis citat : *Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto,* quod non videtur posse intelligi nisi de notitia comprehensiva; nam alio modo, etiam clare et quidditative, aliis etiam nota est. Respondet D. Thomas illud esse intelligendum, non ratione comprehensionis, sed ratione excellentissimæ cognitionis quam habet Christus præ cæteris creaturis. Sed hæc pia expositio non omnino quadrare videtur litteræ et con-

textui Isidori; sumptum enim est hoc testimonium ex lib. 1 Sentent., seu de Summo bono, c. 3, ubi prius ait, Trinitatem esse *invisibilem* omni creaturæ, etiam Angelis beatis, ubi necesse est, *invisibilem*, accipi pro incomprehensibili, quod etiam ipse satis explicuit, dicens: *Videre tamen ejus essentiam plene non valet, quam nec ipsa perfectio angelica attingit scire in totum*: hæc enim particula, *in totum*, comprehensionem indicat; unde consequenter subdit: *Sola enim Trinitas sibi integre nota est*; ubi illa particula, *integre*, idem significat. Addit vero obscura verba, et in quibus tota est difficultas: *Sola*, inquit, *Trinitas sibi integre nota est, et humanitas a Christo suscepta, quæ tertia est in Trinitate persona*; totus ergo sermo videtur esse de comprehensione. Non videtur tamen Isidorus dicere Trinitatem, sibi et humanitati esse integre notam, sed potius, tam Trinitatem ipsam, quam humanitatem assumptam, soli Trinitati esse notam; ac si diceret, non solum mysterium Trinitatis, sed etiam incarnationis esse soli Deo comprehensibile, quia Christus est tertia in Trinitate persona. Unde non existimo esse legendum illud relativum, *quæ*, prout habetur in aliquibus exemplaribus, sed, *qui*, ne referat humanitatem, sed Christum; ille enim, non humanitas, est tertia in Trinitate persona. Alia argumenta facilia sunt.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marc.* 23: *De die autem illa nemo scit, neque Angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater. Non ergo omnia scit in Verbo.*

2. *Præterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam, quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo, quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.*

3. *Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quæ scit Verbum, sequeretur quod scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ, creatum, videlicet, increato, quod est impossibile.*

Sed contra est quod super illud Apoc. 5: *Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere divinitatem, et sapientiam, Glossa* [1] *dicit: Id est, omnium cognitionem.*

Respondeo dicendum, quod, cum quæritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly omnia potest dupliciter accipi. Uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quæ quocunque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocunque secundum quodcunque tempus. Et sic dicendum est, quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus a Deo, quia filius hominis est, ut dicitur Joan. 5. *Et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcunque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex; ita ut quod de eo dicitur Joan.* 2: *Ipse enim sciebat quid esset in homine, possit intelligi, non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus, quam habet in Verbo. Alio modo, ly omnia, potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quæ sunt actu secundum quodcunque tempus, sed etiam ad omnia quæcunque sunt in potentia, nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in sola potentia divina, et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam. Virtus enim quælibet cognoscitur per cognitionem omnium, in quæ potest. Quædam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ, et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo. Comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quæ sunt in potentia creaturæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius, non

[1] 3, d. 14, q. 1, a. 3, q. 2, et 4, ad 3 et 4. Et Ver., q. 8, a. 4; et Quod. 3, q. 2, a. 1, c.; et opus. 2, c. 223; et op. 9, q. 81.

[1] Gloss. ord. ib.

quantum ad scientiam animæ, quam in Christo non ponebant (ut supra dictum est [1]*), sed quantum ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre, quantum ad scientiam. Sed illud stare non potest, quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Joan. 1. Et inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam judicii, quia non facit scire; interrogatus enim super hoc ab Apostolis, Act. 1, hoc eis noluit revelare; sicut e contrario legitur Genes. 22: Nunc cognovi quod timeas Deum, id est, nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire, quia hujusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde, in hoc ipso quod dicitur: Nisi Pater, datur intelligi quod Filius cognoscit, et non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam; quia, ut Chrysostomus* [2] *argumentatur, si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat judicare, quod est majus, multo magis datum est ei scire quod minus est, scilicet, tempus judicii. Origenes tamen* [3] *hoc exponit de Christo secundum corpus ejus, quod est Ecclesia, quæ hoc tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de Filio Dei adoptivo, non de Filio naturali.*

Ad secundum dicendum, quod Deus in tantum perfectius cognoscit suam essentiam, quam anima Christi, quod eam comprehendit, et ideo cognoscit omnia non solum, quæ sunt in actu, secundum quodcumque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quæcumque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in primo habitum est [4]*. Scit ergo anima Christi, omnia quæ Deus in se cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia quæ Deus in se ipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ. Et ita plura scit Deus in se ipso, quam anima Christi.*

Ad tertium dicendum, quod quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiæ visionis, quam Deus habet in se ipso, quantum ad numerum scibilium, scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi; quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi. Licet, absolute loquendo, scientia divina excedat scientiam animæ Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est [1]*.*

[1] Q. 9, a. 1.

[2] Hom. 72 in Matt., tom. 2, et hom. 14 in Mat.

[3] Tract. 30 in Mat., versus finem.

[4] 1 p., q. 14, a. 9.

[1] In corp. art.

COMMENTARIUS.

1. *Titul. art.*—Titulus hic de omnibus quæ eminenter in Deo continentur, intelligendus est, ut ex corpore articuli aperte colligitur; de iis enim quæ formaliter in Deo sunt, supponit D. Thomas non solum ab anima Christi, sed a quolibet beato omnia videri; ex iis vero quæ sunt tantum eminenter in Deo, quædam interdum actu futura sunt, quædam nunquam, ex quibus aliqua in potentia creaturæ, alia in sola Dei virtute et omnipotentia continentur. Juxta hæc ergo tria membra respondet D. Thomas tribus assertionibus.

2. Prima assertio est: anima Christi videt in Verbo omnia quæ in aliqua differentia temporis existunt, vel aliquando existent, quia hæc omnia pertinent ad statum ejus. Secunda: non videt anima Christi in Verbo omnia quæ in omnipotentia Dei continentur, quia alias comprehenderet omnipotentiam Dei, et Deum ipsum.

3. Tertia est: videt anima Christi in Verbo omnia quæ continentur in potentia seu virtute creaturarum quas in Verbo intuetur; comprehendit enim illas, et virtutem earum, et ideo omnia cognoscit quæ efficere possunt. Et potest tam de speciebus quam de individuis intelligi hæc conclusio, ut magis ex articulo sequenti patebit. Sed hæc omnia statim latius disputanda sunt.

4. In argumento primo tractat D. Thomas locum Marc. 13: *De die autem illa nemo scit, neque Angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater.* In quo primo advertendum est, quosdam dubitasse cum Ambr., 5 de Fide, c. 7, an illa particula, *neque Filius*, ad textum pertineat, vel ab Arianis malitiose addita sit; nam Hieronymus, Mat. 4, dicit in codicibus quibusdam deesse. Sed jam nullo modo licet hoc in dubium revocare; imo Sotus, in 4, d. 43, q. 2, art. 2, hæreticum dicit esse in hoc dubitare;

satis vero est, si dicamus, id jam esse omnino certum, præsertim post Concilium Tridentinum, et quia, licet in Matthæo sit nonnulla varietas in codicibus græcis, tamen in Marco nulla est, neque Hieronymus, neque ullus antiquorum illam notat; unde neque Ambrosius in illa sententia perstitit.

5. *Prima expositio in locum Marc.* 13. — *Secunda expositio.* — Illa ergo supposita, est prima expositio hæretica, hoc esse intelligendum, ut sonat, de Filio secundum divinitatem, cui Ariani ignorantiam tribuebant. Sed contra hos disputant Patres agentes de mysterio Trinitatis, et ostendentes Filii divinitatem, et ex dicendis a fortiori patebit hujus expositionis falsitas. Secundo ergo exponitur de Filio etiam secundum divinitatem, ita tamen ut non dicatur nescire illum diem, quia vere ignoret; sed quia non scit ad manifestandum aliis. Pater autem dicitur illum scire, quia communicat Filio eam scientiam per generationem æternam. Quæ expositio non videtur displicere D. Thomæ hic. Sed non invenio illam apud antiquos Patres; omnes enim agentes contra Arium, nolunt hoc intelligi de Filio, ut Deus est; quos statim referam. Deinde, quia illo modo potius Spiritus Sanctus debuisset excludi, quam Filius; nam etiam Filius ita scit, ut communicet eam scientiam Spiritui Sancto; imo, cum omnes tres personæ communicent eam scientiam Christo homini, nulla earum dici potest, etiam in eo sensu, nescire illum diem; unde particula illa, *nisi solus Pater*, non excludit alias personas, ut sunt unus Deus, ut constat ex generali regula quæ de Trinitate dari solet, quia particula exclusiva non excludit concomitantia. Ulterius ergo exponitur hic locus de Christo secundum humanitatem, ut est apud Cyril., l. 9 Thes., c. 4, et l. 2 de Fide ad Regin., et in defensione 4 anathem., in cujus impugnatione Theod. idem dixerat. Idem Athan., serm. 4 contra Arian.; et Orig., hom. 30 in Matt.; Nazianz., orat. 36, n. 60, et orat. 35, n. 67, ubi videtur in Christo ponere ignorantiam, ut ibi Elias notat. Idem Basil., ep. 1 ad Amphil. Juxta hanc vero expositionem potest adhuc variis modis intelligi verbum illud.

6. *Tertia expositio.* — Tertia ergo expositio sit, Christum, ut hominem, vere ignorasse illum diem, saltem eo tempore quo verba illa protulit, et hic fuit error hæreticorum qui Agnoitæ dicuntur, quos refert Gregorius, l. 8 Regist., ep. 42; et Isid., 8 Etymol., c. 5; et Damas., l. de Hæres.; et Niceph., l. 18 Hist., c. 50; et idem sentit Themistius quidam, qui auctor hujus hæresis fuisse dicitur, ut colligitur ex Liberato, in Breviario, c. 19, et ex ep. Sophronii in VI Synod., act. 11, ubi hæc sententia damnatur ut erronea et hæretica; et Justinus Mart., q. 58 ad Orthod., impium esse dicit, hanc ignorantiam Christo tribuere; et merito, quia repugnat testimoniis Scripturæ, quæ Christo tribuunt *scientiæ plenitudinem, et thesauros sapientiæ et scientiæ Dei*; repugnat etiam dignitati personali Christi Domini, et muneri supremi Judicis, ac denique pugnat cum revelationibus ab ipso Christo Domino factis; tum quia, ut Ambros. et Hier. et alii argumentantur, Christus prædixit omnia signa diei judicii, et quæ ante et post illum futura sunt; quomodo ergo illum ignorabat? tum etiam, ut argumentatur Hilar., 9 l. de Trin., sub finem, quia Christus præscivit quid alii essent facturi, scilicet, qui essent credituri in ipsum, Joan. 6; quis esset eum traditurus, Joan. 13, etc.; quomodo ergo ignoravit quid ipse esset facturus?

7. *Quarta expositio.*—Quarta ergo expositio est, Christum, ut hominem, dici nescire diem judicii, non quia in humanitate nescivit, sed quia non ex humanitate seu humana scientia, sed divina et singulari revelatione. Hic est sine dubio sensus Gregorii Nazian., qui hoc sensu tribuit ignorantiam Christo homini, non quam habuit, sed quam de se habuisset, quantum est ex conditione humanitatis, nisi esset Deo conjuncta, ut recte exposuit Damasc., l. 3 de Fide, c. 21; et Nicet., 3 Thesau., cap. 38; et idem est sensus Basilii, qui ita expositionem concludit: *Nemo scit, neque Angeli, neque Filius sciret, nisi Pater ei revelasset.* Neque aliud sentit Athanasius, qui hoc explicat exemplo Pauli, qui dixit: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio;* quod ipse ita intelligit, Paulum revera non id ignorasse; sed quia superiori quadam scientia cognoverat, ideo se nescire dixisse; hoc ergo accommodat Athanasius ad dictum verbum Christi, quem ibidem dicit plenum fuisse scientia, neque unquam in illa crevisse. Cyrillus etiam sine dubio juxta hunc sensum aliorum Græcorum locutus est; nam alias etiam ipse sæpe docet, Christum, ut hominem, semper fuisse plenum scientia, et non acquisivisse augmentum ejus, ut patet lib. 1 in Joan., c. 17, et lib. 10 Thes., c. 7. Unde in loco citato ex lib. 9, hanc expositionem declarat exemplo verborum Christi, Joan. 11, quando interrogabat: *Ubi posuistis eum?* et Matth. 16: *Quem dicunt homines esse*

Filium hominis? quibus interrogationibus inquit fuisse Christum usum ad ostendendam ignorantiam humanæ naturæ, scilicet, secundum se, et secundum vires sibi naturales; quomodo etiam dixit Basil., ep. 141 in Evangel., voluisse interdum Christum *cum ignorantibus numerari, propter infirmos.* Denique eadem videtur esse expositio Ambrosii super c. 17 Lucæ. Quæ expositio probabilis est, sed non satis circumstantiæ loci consentanea, quia Christus ideo dixit se nescire, ut Apostoli intelligerent ideo eos de illo die non docuisse, sicut desiderabant; si autem sciebat ex divina revelatione, quamvis nesciret humana scientia, eorum petitioni non satisfaceret.

8. *Quinta expositio.* — *Sexta expositio.* — Et propter eamdem rationem minus placet quinta expositio Origenis supra; et Chrys., hom. de Trin. 3; et Epiph. in Ancorato, et hær. 69; et Bernard., l. de 12 Grad. humil., qui aiunt Christum locutum esse de scientia practica, quia nondum exercuerat judicium, et ita non sciebat practice illum diem; sed hoc etiam non erat ad rem, imo nec Pater sciebat proprie illo modo. Displicet etiam propter eamdem causam sexta expositio, dicens Christum ibi fuisse locutum, non in persona propria, sed suorum membrorum, quam etiam habet Origenes supra, Hieronymus et Gregorius.

9. *Septima expositio.*— Ultima ergo et vera expositio est, Christum negasse se scire, quia veluti sub secreto illud sciebat, et non ad dicendum aliis. Quæ optime quadrat contextui, et responsioni Christi Domini, et phrasi Scripturæ, in qua interdum Deus dicitur scire, quia alios facit scire, ut Gen. 22: *Nunc cognovi*, etc.; e contrario vero dicitur nescire quia non facit scire; et Joan. 15 dicit Christus Apostolis: *Omnia, quæ novi a Patre meo, nota feci vobis*, cum tamen non omnia simpliciter illis revelasset, statim enim dixit: *Multa habeo vobis dicere, quæ non potestis portare modo;* non ergo illis dixerat omnia quæ a Patre audierat, sed quæ audierat illis revelanda, et tamen illa vocat omnia simpliciter. Consonat etiam hæc expositio communi et prudenti loquendi modo, quo ea, quæ sub secreto accipimus, nescire dicimus. Et hæc est communior expositio Patrum in illo loco Matth., Hier., Chrys., Theophyl., et aliorum, quam habet etiam Aug., 1 de Trin., c. 12, et 1 Genes. ad lit., c. 22; Ambr., Athanas., Hilar., locis citatis; Basil., lib. 4 contra Eunomium; et Scholastici frequentius.

10. *Objectio.* — *Responsio.*— Solum potest objici, quia juxta hanc expositionem etiam Pater nescit. Sed hoc facile ex dictis expeditur, negando sequelam, quia Pater ita sciebat, ut saltem homini Christo revelaret. Sed urgebis, nam e contrario sequitur Angelos scire diem judicii, quamvis ad revelandum nesciant. Respondetur, ex hoc loco tantum in rigore colligi, eos nescire ad dicendum; an vero omnino nesciant, ex hoc loco non colligi, sicut neque oppositum. Unde Abulensis, in 24 cap. Matthæi, q. 209, affirmat eos scire diem judicii. Sotus vero supra omnino negat; uterque autem divinat, quanquam opinio Soti majori conjectura niti videatur, quia necesse non est Angelos scire diem judicii, cum neque sint judices, neque sciant omnia, sicut Christus; et aliunde nulla est ratio vel auctoritas quæ ad id asserendum cogat. Alia argumenta attingunt difficultatem sequenti disputatione tractandam.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita[1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in* 3 *Physic.*[2], *quod infinitum est, cujus quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra accipere. Impossibile autem est definitionem a definito separari, quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.*

2. *Præterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita, est enim capacitas ejus finita, cum sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.*

3. *Præterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animæ Christi, ut dictum est*[3]*: Ergo anima Christi non cognoscit infinita.*

Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam, et omnia in quæ potest. Po-

[1] 1, q. 14, a. 12, et 3, d. 14, a. 2, q. 2, ad 2, et Ver., q. 2, a. 4, corp., et ad 1, 2 et 3, et Quodl. 3, q. 2, a. 1, et op. 9, q. 81.

[2] Text. 63, tom. 2.

[3] Q. præc., a. 1 et seq.

test autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud 1 Joan. 2 : Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Ergo anima Christi cognoscit infinita.

Respondeo dicendum, quod scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens. Uno modo simpliciter, quod, scilicet, est ens actu; alio modo secundum quid, quod, scilicet, est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in 9 *Metaph.*[1], *unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia, scientia primo et principaliter respicit ens actu, secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum se ipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cujus potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia quæcumque sunt in actu secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus, non solum eorum quæ sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita; scit enim, ut dictum est*[2], *omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Unde cum in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis.*

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum (sicut in 1 p. dictum est[3]*) dupliciter dicitur. Uno modo, secundum rationem formæ. Et sic dicitur infinitum negative, scilicet, id quod est forma, vel actus non limitatus per materiam, vel subjectum in quo recipiatur. Et hujusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturæ; sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum rationem materiæ; quod quidem dicitur privative, ex hoc, scilicet, quod non habet formam quam natum est habere; et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia, scilicet, est quasi materia cum privatione formæ (ut dicitur* 3 *Phys.*[1]*); omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo, si hujusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur; est enim modus ipsius ut accipiatur pars ejus post partem, ut dicitur in* 3 *Physic.*[2]. *Et hoc modo verum est, quod ejus quantitatem accipientibus, scilicet, parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu, non per modum infiniti, sed quasi finite; ut sic ea, quæ sunt in se ipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita, in quantum, scilicet, scit ea, non discurrendo per singula, sed in aliquo uno, puta in aliqua creatura, in cujus potentia existunt infinita, et principaliter in ipso Verbo.*

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum, sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem, quæ sit secundum longitudinem infinita, secundum latitudinem autem finita. Sic igitur, si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundum aliquid, scilicet, secundum multitudinem, secundum tamen essentiæ rationem haberent finitatem, eo quod omnium essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed id, quod est simpliciter infinitum secundum essentiæ rationem, est Deus, ut in prima parte dictum est[3]. *Proprium autem objectum intellectus est, quod quid est (ut dicitur* 3 *de Anima*[4]*), ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet, Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est*[5]. *Id autem infinitum, quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiæ rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, in quantum potest de infinitis prædicari.*

Ad tertium dicendum, quod id, quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi

[1] Text. 20, tom. 2.
[2] Art. præc.
[3] Q. 7, art. 1.

[1] Text. 67, tom. 1.
[2] Text. 63, et 92, tom. 2.
[3] Q. 7, a 2.
[4] Tex. 26, tom. 2.
[5] Art. 1 hujus quæst.

unum. Unde et Philosophus dicit, in 1 de Cœlo[1], *quod, quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita; sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem, protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem.*

Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus quæ dicuntur infinitæ (ut dicitur 3 Phys.[2]*), sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subjecta, ita necesse est quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique illorum, secundum illud subjectum. Est autem quædam proprietas infiniti, quod infinito non sit aliquid majus. Sic igitur, si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito. Et similiter, si accipiamus quamcunque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscujusque earum partes sint infinitæ; oportet ergo quod omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid majus in illa linea; tamen in alia linea, et in tertia, erunt plures partes, etiam infinitæ, præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere; nam species numerorum parium sunt infinitæ, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum est, quod infinito simpliciter quoad omnia, simpliciter nihil est majus; infinito autem secundum aliquid terminatum, non est aliquid majus in illo ordine, potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ, et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturæ; et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ; plura tamen scit Deus, secundum hunc scientiæ modum.*

COMMENTARIUS.

1. Hic articulus de infinita multitudine substantiarum intelligendus est, quia, licet D. Thomas in toto articulo hoc non declaret, tamen responsio et doctrina ejus cogit, ut de substantiis et non de accidentibus intelligatur. Supponit enim D. Thomas in hac scientia beata animæ Christi distinguendam esse scientiam visionis, qua videntur res futuræ in aliqua differentia temporis, a scientia simplicis intelligentiæ, qua videntur ea quæ fieri possunt, sed nunquam erunt; et duplici assertione respondet.

2. *Nota.* — Prima est : scientia visionis non videt anima Christi in Verbo infinita. Eamdem assertionem posuit 3, dist. 14, q. 1, art. 2, q. 3, ad 2, et 1 contra Gentes, c. 69; et eodem modo loquitur de scientia Dei. Probat, quia res futuræ finitæ sunt, nam successio generationum aliquando terminabitur; quæ ratio aperte ostendit illum de solis substantiis esse locutum. Præterquam quod expositio hæc necessaria est, ne dicamus D. Thomam secum pugnare, nam 1 p., quæst. 14, art. 12, et q. 20 de Ver., art. 4, ad 1, docuit, Deum ipsum videre scientia visionis infinita, et hic etiam docuit articulo præcedenti, animam Christi videre in Verbo omnia quæ Deus videt scientia visionis; ergo necesse est ut etiam ipsa videat infinita. Sed in prima parte locutus est D. Thomas de accidentibus, scilicet, de actibus intellectuum et voluntatum, quorum successio perpetua erit; hic vero de substantiis, ut etiam Cajet. hic, et Ferr., 1 contra Gent., c. 69, notarunt, post Capreol., 3, d. 14, q. 2. Cur autem hic mutaverit modum loquendi, et tractandi hanc quæstionem, quem in 1 p. tenuerat; cur etiam hic nullam mentionem fecerit accidentium, et sine ulla declaratione usus fuerit modo loquendi opinionis quam ibi rejecerat, hactenus non sum rationem assecutus. Nullus tamen hinc sumat occasionem suspicandi, D. Thomam opinatum fuisse animam Christi non videre in Verbo cogitationes, nam expresse contrarium docuit art. præced.

3. Posset tamen quis dicere, D. Thomam ibi solum dixisse, cognoscere Christum, etiam hominum cogitationes, quorum est judex, quasi indicantem non cognoscere cogitationes futuras post diem judicii, quarum judex futurus non est, et ita non cognoscere infinitas cogitationes in æternum futuras. Sed hæc expositio improbabilis omnino est, nam D. Thomas ibi aperte loquitur universaliter de omnibus quæ aliquando habitura sunt esse, et solutione ad 2 et 3, expresse dicit scientiam beatam animæ Christi æquari scientiæ divinæ in numero scibilium, quæ sub scientiam visionis cadunt.

4. *Infinitum substantiarum.* — Secunda assertio est, animam Christi scire infinita in Verbo, per scientiam simplicis intelligentiæ. Probat, quia per hanc scientiam scit *omnia*

[1] Text. 2, tom. 2.
[2] Text. 37 et 38, tom. 2.

quæ continentur in potentia creaturæ; sed illa sunt infinita; ergo. Ubi advertendum est, tam rationem quam conclusionem, intelligendam esse de substantiis, sicut præcedentem; quia est idem contextus sine ulla variatione; potest autem intelligi vel de infinita multitudine specierum substantialium, vel tantum de infinita multitudine individuorum. Si priori modo exponatur, videtur aliquantum esse creditu difficile, in potentia creaturæ contineri infinitas species substantiales, cum creatura sit finitæ virtutis et perfectionis. Potest ita autem hoc fieri verisimile; nam species rerum, quæ in causis naturalibus continentur, solum sunt species mistorum (simplicia enim, cum sint quasi prima elementa generationum naturalium, non possunt secundum speciem multiplicari per causas naturales); mistio vero simplicium infinitis modis fieri potest, interveniente præcipue influxu cœlorum; qui cum sint superioris ordinis, possunt concurrere ad generationes varias inferioris ordinis in infinitum, præsertim si aliis et aliis modis applicentur, quod esse possibile, facile intelligi potest; sic ergo fit verisimile, videre Christi animam in Verbo infinitam varietatem specierum possibilium, totam essentiam et virtutem universi comprehendentem. Si autem posteriori modo exponatur conclusio, scilicet de individuis, sic facile intelligitur, in potentia creaturæ contineri individua quæ in infinitum multiplicari possunt; tamen non constat animam Christi, comprehendendo potentiam creaturæ, cognoscere hæc omnia individua, quia virtus creata non per se respicit individua, sed speciem; unde nec sola sua virtute potest illa efficere, nisi aliæ causæ et circumstantiæ concurrant, in quo maxime differt ab omnipotentia Dei, quæ per se omnia potest, et a nulla circumstantia vel causa dependet. Dici vero posset, quanquam in una sola causa creata non possint distincte cognosci omnia individua, quæ ab illa in infinitum prodire possunt, aliis concurrentibus, ut ratio facta concludit, tamen, cognito toto ordine causarum universi, et omnibus circumstantiis, et infinitis modis quibus ad producendos varios effectus convenire possunt, cum concursu primæ causæ ad illos necessario, cognosci consequenter omnia etiam individua, quæ a talibus causis fieri possunt; et hoc modo est verisimile, videre animam Christi in Verbo infinita individua substantialia per modum simplicis intelligentiæ.

5. Alii addunt, quamvis in scientia, quæ est in proprio genere, non sit necessarium ut, comprehensa causa creata, cognoscantur omnia individua quæ ab illa fieri possunt, tamen in scientia, quæ est in Verbo, id necessario sequi, quia illa scientia fit per ideas divinas, quæ non tantum speciem, sed etiam individua repræsentant. Quæ ratio minus efficax mihi videtur, tum quia, licet in ideis divinis repræsententur omnia individua et species, tamen, cum illæ ideæ non comprehendantur, potest in eis cognosci unum individuum et non omnia, vel species et non individua; tum quia hic non tam agitur de cognitione individuorum per proprias ideas, quam in causa proxima et creata.

6. Ex argumentis D. Thomæ primum est facile, secundum vero ita difficile, ut specialem quæstionem requirat, infra disputandam; in tertio vero solum est notandum, quomodo D. Thomas illam propositionem explicet: *Infinito non est aliquid majus;* dicit enim intelligendam esse in eodem subjecto, et sub ea ratione et ordine quo infinitum dicitur, quod optime declarat, neque aliquid addere oportet.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi videat Verbum sive divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non perfectius videat Verbum quam quælibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi, sicut perfectior est cognitio quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident Verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in prima parte dictum est* [2]. *Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quam quælibet alia creatura.*

2. *Præterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam Angeli, ut patet per Dionys., 4 c. Cælest. hier.* [3]. *Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam Angeli.*

3. *Præterea, Deus infinitum perfectius videt*

[1] Sup. q. 9, art. 2, corp.; et inf., q. 11. a. 5, ad 1.

[2] Q. 12, a. 2.

[3] A medio illius.

Verbum suum, quam anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medii possibiles, inter modum quo Deus videt Verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum quod anima Christi perfectius videat Verbum vel essentiam divinam, quam quælibet alia creatura.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Ephes. 1, quod Deus constituit Christum ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem principatum, et Potestatem, et Virtutem, et dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Sed in illa cœlesti gloria tanto aliquis est superior, quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum, quam quævis alia creatura.

Respondeo dicendum, quod visio divinæ essentiæ convenit omnibus beatis, secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei, secundum illud Eccles. 1 : Fons sapientiæ, Verbum Dei in excelsis. Huic autem Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quæ est unita Verbo in persona, quam quævis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur, ab ipso Verbo, quam quæcunque alia creatura. Et ideo præ cæteris creaturis perfectius videt ipsam veritatem, quæ est Dei essentia. Unde dicitur Joan. 1 : Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum, non solum gratiæ, sed etiam veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium ; sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines, per unum medium, unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum, anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam quam alii beati, licet omnes ipsam Dei essentiam videant per se ipsam.

Ad secundum dicendum, quod visio divinæ essentiæ excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, ut in prima parte dictum est[1]. *Et ideo gradus in ipsa attenduntur magis secundum ordinem gratiæ, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturæ, secundum quem natura angelica præfertur humanæ.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est[1] *de gratia, quod non potest esse major gratia quam gratia Christi, per respectum ad unionem Verbi, idem etiam dicendum est et de perfectione divinæ visionis, licet, absolute considerando, possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundum infinitatem divinæ potentiæ.*

COMMENTARIUS.

1. In superioribus articulis explicuit D. Thomas perfectionem scientiæ beatæ Christi ex parte objecti; nunc ostendit illius excellentiam ex parte luminis, seu potentiæ, et hoc modo docet animam Christi clarius videre Deum omni alia creatura. Et tota littera articuli clarissima est.

2. Quæ Cajetanus notat in solutione ad secundum et tertium, cavenda sunt et corrigenda; non solum enim falsa sunt, sed etiam contra expressam mentem D. Thomæ; in solutione enim ad 2, ait D. Thomas gradus perfectionis in divina visione magis attendendos esse secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ; unde infert Cajetanus, ex utroque capite oriri posse ut una visio sit perfectior alia, atque adeo perfectiorem intellectum cum eodem lumine perfectius videre Deum. Sed quidquid sit de re (quam ego sine dubio falsam existimo), in hac littera D. Thomæ nullum habet fundamentum, sed ex illa potius contrarium non obscure colligitur, si argumenti intentio consideretur, et recte applicetur solutio; argumentum enim contendebat, Angelum perfectius videre Deum quam animam Christi, quia habet perfectiorem intellectum. Respondet D. Thomas negando consequentiam, et rationem reddit, quia illa visio est supra naturalem perfectionem potentiæ creatæ; intendit ergo concludere, perfectionem visionis non esse ex naturali perfectione potentiæ, sed ex supernaturali, unde illa particula, *magis*, non sumitur in illo sensu comparativo, ut Cajetanus exponit, sed ut idem valeat quod *potius*, et ita non affirmat utrumque extremum, sed alterum affirmat, alterum negat.

3. In solutione vero ad tertium, ait D. Thomas, absolute loquendo, posse esse sublimiorem gradum visionis Dei, quam sit visio animæ Christi, quod bene Cajetanus exponit ex sublimiori gradu, non in essentia, sed in intensione; male vero addit id non esse verum

[1] Q. 12, a. 4.

[1] Q. 7, a. 12.

in eodem subjecto, seu in ipsamet anima Christi, sed in alio perfectiori, verbi gratia, in Angelo; putat enim ille (sicut supra de gratia vidimus) ita lumen gloriæ non posse esse intensius de potentia absoluta, quam sit in anima Christi; unde infert nec visionem posse esse intensiorem in eadem anima; quia tamen existimat perfectiorem potentiam cum eodem lumine perfectiorem visionem elicere, ideo dicit in Angelo posse esse perfectiorem visionem, quia potest esse æquale lumen; quæ doctrina et duobus nititur falsis fundamentis (ut visum est), et non sibi constat, quia nullam potest reddere rationem, cur visio Dei, quæ est quædam qualitas, possit in infinitum intendi vel in uno, vel in diversis subjectis, et non lumen gloriæ; ostensum est autem supra, si in diversis potest, etiam in eodem posse. Sed, quidquid de re sit, constat totum esse contra mentem D. Thomæ hic, qui non loquitur de diversis subjectis, sed de eodem, et ideo non tribuit hoc perfectioni subjectorum, sed infinitati divinæ potentiæ.

DISPUTATIO XXVI,

In tres sectiones distributa.

DE PERFECTIONE SCIENTIÆ BEATÆ ANIMÆ CHRISTI.

1. *Scientia beata animæ Christi ejusdem speciei cum visione beatifica aliorum beatorum.* — Triplex perfectio in hac scientia, sicut in aliis, considerari potest, scilicet, essentialis seu specifica; intensiva, seu in claritate majori intra eamdem speciem; tertia, quasi extensiva, seu ex parte objecti. De prima, seu essentiali perfectione, nihil oportet in præsenti dicere. Suppono enim esse in Theologia certum, hanc scientiam in anima Christi esse ejusdem speciei cum visione beata aliorum beatorum; nam sacra Scriptura promittit nobis consortium ejusdem beatitudinis cum Christo homine, unde dicimur, *hæredes Dei, cohæredes autem Christi*, ad Rom. 8. Quem locum ad hoc ponderant ibi Anselm. et Beda, qui etiam refert Augustinum; Ambrosius etiam ibi declarat quid sit esse cohæredes, ex illo 1 Joan. 3: *Videbimus eum, sicuti est*, idem visionis genus Christo et aliis beatis attribuens. Recte etiam declaratur ex verbis ejusdem Christi, Joan. 8: *Ubi ego sum, illic et minister meus erit;* et apertius, c. 14: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* et infra: *Vado parare vobis locum, ut ubi ego sum, et vos sitis;* et similia habet c. 17; et ex iis quæ dicta sunt de gratia animæ Christi, hoc etiam concludi potest; ostendimus enim ibi gratiam habitualem Christi esse ejusdem speciei cum nostra; eadem autem est ratio de gloria, seu visione beata, quæ est ultimus finis connaturalis ipsi gratiæ. Et confirmatur præterea, quia Christus est caput Ecclesiæ homogeneum, et ideo sicut est nobis simile in natura, ita et in gloria. Denique valde probabile existimo quod Cajetanus hic etiam indicavit, nullam visionem vel scientiam beatam Dei posse esse perfectioris speciei et essentiæ, quam sit illa visio qua Angeli vel homines vident Deum, quia nec potest propinquius attingere Deum, neque ab ipso procedere immediatius; ergo visio animæ Christi, quamvis perfectissima sit, non est tamen specie diversa. Et in hoc videntur Theologi omnes, tanquam in re certa, convenire fere sine disputatione. Ex quo infertur ita sentiendum esse de lumine gloriæ, et de specie intelligibili, et de aliis proprietatibus hujus scientiæ quæ illi conveniunt, quatenus est clara visio Dei, et ultima beatitudo intellectualis naturæ, sicut de visione beata secundum se Theologi sentiunt, et tractatur in 1 p., q. 12.

2. De secunda, seu intensiva perfectione, illud etiam tanquam certum supponimus, hanc scientiam esse perfectiorem et clariorem in anima Christi, quam in omnibus aliis, tam hominibus quam Angelis, quod est sine dubio de fide certum ex communi consensu, et perpetua traditione totius Ecclesiæ, et ex illo Pauli, ad Ephes. 1: *Constituens eum super omnes principatus*, etc., et ex aliis locis supra sæpe citatis, in quibus dicitur, *plenus gratia et scientia, et in eo esse omnes thesauros sapientiæ et scientiæ Dei;* et quia in hoc sensu dicitur Christus, ut homo, *sedere ad dexteram Dei*, ut 2 tom., disp. 52, sect. 3, exponemus. Denique ratio facile sumitur ex illis verbis ad Hebr. 2: *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit;* ipse enim est Filius naturalis, illi adoptivi; ergo illi sine dubio data est perfectior et major hæreditas. Et confirmatur, nam ipse est principium et fons gloriæ omnium beatorum; ergo superat omnes in gloria. Legatur Cyrillus, l. 1 in Joan., c. 17, ubi elegantissime comparat gloriam animæ Christi cum gloria Sanctorum omnium, dicitque esse *longe absque comparatione sublimiorem*, quia habet gloriam, *quasi Unigenitus Patris*. Nec de illa perfectione aliquid amplius dicere possumus; sed de illa

eodem modo judicandum est, sicut supra, in simili dubio, de perfectione gratiæ respondimus; est enim summa, quæ de potentia ordinaria esse potest, quamvis de potentia absoluta possit esse major, ut hic etiam, circa art. 4, cum D. Thoma notatum est, et magis ex sequenti disputatione patebit.

3. De tertia igitur perfectione superest nobis disputatio, scilicet, ex parte objecti, in quo distinguendum est objectum primarium, quod est Deus clare visus, ab objecto secundario, quod sunt creaturæ visæ in Deo, et de utroque sigillatim dicendum est.

SECTIO I.

Quid sit de ratione comprehensionis intellectualis alicujus, præsertim divinæ essentiæ.

1. Necessarium existimavi, quæstionem hanc in hujus disputationis initio adjungere, ne, vocibus abutendo, in illa laboremus in æquivoco.

2. *Comprehensionis vox multiplex. — Intellectualis quævis perceptio interdum comprehensio appellatur.* — Primum ergo supponenda est vulgaris distinctio comprehensionis in commentario articuli primi breviter annotata; interdum enim sumitur pro assecutione seu obtentione rei quam insequimur, interdum pro exacta et perfecta rei cognitione vel inclusione, ut sic dicam. Est enim hæc vox translata a corporalibus ad intellectualia. Et in corporalibus compredendere, idem est quod apprehendere, et opponitur insecutioni, ut notavit D. Thomas, 1 p., q. 12, art. 7, ad 1; aliquando vero idem significat quod totam rem complecti et includere; ut quando rem parvæ quantitatis manu concludimus, vel quando locus æqualis totum circumambit locatum. Hinc ergo in spiritualibus, quoniam mens proprium habet motum quo suum objectum inquirit, et præsertim Deum, quando illum ita assequitur ut suum desiderium et inquisitionem terminet, comprehendere dicitur, etiam si non exacte cognoscat. Sic dicit Paulus, ad Philip. 3: *Sequor, si quo modo comprehendam;* dicens enim, *si quo modo,* satis denotat illam comprehensionem non fore perfectam et exactam pro objecti dignitate, esse vero terminum sui cursus et insecutionis, et ideo comprehensionem vocari. Unde 1 Cor. 9, ad omnes fideles loquens, ait: *Sic currite ut comprehendatis;* ad Ephes. 3: *Ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis,* etc., usque ad id, *supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ex quo ultimo verbo constat, illam comprehensionem non fore exactam, cum charitas Christi superet nostram scientiam. Hinc comprehensio attribuitur aliquando hominibus in hac vita, si pro ratione status, perfectam cognitionem, quæ in illo haberi potest, assequantur. Et apud Latinos, intellectualis perceptio solet interdum generatim comprehensio vocari. Specialiter autem solent hoc modo beati cum Christo regnantes comprehensores vocari. Quo sensu Nazian., orat. 25, cum multa de Beatissima Trinitate disputasset, in fine concludit: *In hoc igitur commune nomen crede, et prospere incede et regna; atque hinc ad alterius vitæ beatitudinem transibis. Ea porro (ut mihi quidem videtur) in expressiori horum cognitione et comprehensione sita est.* De hac vero comprehensione nihil est quod dicamus; supponimus enim hoc modo posse Deum comprehendi ab homine, quia potest ab eo clare, et prout in se est, videri, non in hac vita, nec naturali virtute, sed in futura et virtute supernaturali, ut 1 p., q. 12, latius disseritur.

3. *Stricta comprehensionis significatio.* — Alia ergo acceptio comprehensionis pro exacta rei cognitione et adæquata, est magis stricta et propria, et de illa intelligitur præsens quæstio, quas scilicet conditiones requirat cognitio aliqua divinæ essentiæ, ut sit vera ac propria comprehensio ejus.

4. *Comprehensionis arcte sumptæ acceptiones ab aliquibus confictæ refutantur.* — Circa quam difficultatem Ocham, in 4, q. 13, a. 1; Gab., in 3, d. 14, a. 3, dubio 2; Almain. ibi, q. 1; Major, q. 2, ad finem, quinque modos comprehensionis distinguunt sine ulla methodo vel ratione, ut bene notavit Soto, in 4, d. 49, q. 8, art. 1. Primus vero illorum, qui est videre rem totam clare et distincte, coincidit in præsente materia cum priori membro a nobis exposito in præcedente distinctione. Secundus autem, scilicet, quod comprehensio sit cognitio totius, et omnium partium distincte, est impertinens, quia de ratione comprehensionis ut sic, non est quod sit de re habente partes; et quando circa illam versatur, non est illa diversa acceptio comprehensionis, cum contineatur in ratione distinctæ et exactæ cognitionis. Atque idem est de quarta acceptione, scilicet, quod comprehensio est illa cognitio qua cognoscuntur omnia prædicata quæ de tali objecto cognosci possunt, hæc enim non est diversa acceptio comprehensionis, sed in adæquata ratione comprehen-

sionis includitur. Nec vero hæc sola conditio sufficit ad rationem comprehensionis, absolute loquendo; nam beati cognoscunt omnia prædicata quæ in Deum conveniunt, illum tamen non comprehendunt, nisi primo illo lato modo. Major negatur a dictis auctoribus; existimo autem esse verissimam, quia non prædicantur de Deo nisi quæ formaliter in illo reperiuntur; beati autem vident in Deo omnia quæ formaliter sunt in ipso. De aliis duobus membris, quæ dicti auctores ponunt, dicetur in sequente distinctione.

5. *Quot alii acceptiones assignent.* — Alii ergo videntur duplicem comprehensionem distinguere. Una dici potest comprehensio extensiva tantum, alia vero extensiva et intensiva simul. Hæc videtur fuisse sententia Godofredi, Quodlib. 6, q. 3, ut sumitur ex his quæ de illo refert Capr., in 4, d. 49, q. ult., a. 2, argument. 4. Comprehensio autem intensiva tantum, et non extensiva, non datur; quia si cognitio habet totam perfectionem intensivam, quæ potest haberi circa tale objectum, fieri non potest quin illud extensive etiam comprehendat, quia cognitio, quo est intensive perfectior, eo, cæteris paribus, magis penetrat objectum, et quod in illo est. Comprehensio ergo extensiva dicitur illa cognitio qua cognoscitur objectum, et quidquid in illo est formaliter vel eminenter; atque adeo erit illa cognitio, qua objectum, et omnis modus ejus, et quidquid in illo cognosci potest, cognoscatur. Potest autem tota hæc cognitio de objecto haberi cum majori vel minori claritate aut intensione, seu perfectione intensiva; quando ergo cognitio habuerit totam illam extensionem, non tamen omnem claritatem, vel intensivam perfectionem quam habere potest, dicetur cognitio comprehensiva tantum extensive, quia in extensione habet totum quod habere potest, et exhaurit rem, in intensione vero non item. Unde, quod talis cognitio sit aliquo modo comprehensio, videtur evidens ex terminis, et a fortiori patebit ex dicendis; an vero sit simpliciter comprehensio, vel tantum secundum quid, illud potest in quæstionem verti, de quo statim. Quando ergo cognitio habuerit etiam summam claritatem, et intensivam perfectionem, dicetur comprehensio extensiva et intensiva, atque adeo comprehensio simpliciter absque controversia. Sed est hic considerandum, duobus modis posse intelligi, cognitionem exactam in extensione, esse etiam summam in perfectione intensiva. Uno modo absolute in genere entis, seu in tota latitudine intelligentium, et hæc videtur esse altera acceptio comprehensionis, quam Nominales ponunt. Sed est impropria, et gratis conficta, nam juxta illam sola Dei cognitio est comprehensio respectu cujuscunque objecti, et ita nulla res erit comprehensibilis ab alio quam a Deo, quod ridiculum est. Sequela patet, quia solus Deus potest habere de quacunque re cognitionem summe perfectam in intensiva perfectione; ergo, si hoc est necessarium ad rationem comprehensionis simpliciter, nulla est alicujus rei comprehensio, nisi sola cognitio Dei. Alio modo potest id intelligi respective, seu proportionate, nimirum, ut quanta est intensiva perfectio objecti cogniti in ratione intelligibilis, tanta sit perfectio cognoscentis, ut sic, seu cognitionis in ratione intellectionis; et quia Deus est objectum intelligibile infinite perfectum intensive, illa sola sit comprehensio intensiva ejus, quæ habuerit infinitam claritatem et perfectionem; et sic de aliis proportionate.

6. Juxta hanc ergo distinctionem, ad quæstionem propositam erit etiam sub distinctione respondendum; nam ad comprehensionem extensivam, necessarium erit et sufficiet, cognoscere omnia quæ in objecto continentur; ad comprehensionem vero intensivam, ultra id requiretur ut ea omnia cognoscantur, quantum tale objectum cognoscibile est, id est, cum tota ea claritate et perfectione intensiva, quam ex natura sua requirit ut exacte cognoscatur. Quod si absolute respondendum est, utraque conditio dicetur necessaria ad comprehensionem simpliciter, quia comprehensio dicit adæquatam rei cognitionem; non est autem adæquata simpliciter, nisi in intensione et claritate habeat proportionem et commensurationem cum re; ergo neque erit comprehensio simpliciter. Minor colligitur ex D. Thoma hic, art. 2, ad 3, ubi dicit, quantitatem cognitionis non attendi tantum ex numero scibilium, sed etiam ex claritate; et in eodem sensu videtur dicere hic, art. 1, ad 1, et 1 p., q. 12, art. 10, ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum objectum, sed necessarium esse cognoscere totaliter. Quid autem sit cognoscere totaliter, declarat, docens non esse intelligendum ex parte objecti, id est, quia nihil in ipso lateat; nam hoc habet cognitio qua absolute videtur totum objectum, ita ut nulla ratio ejus non videatur; sed intelligendum esse ait ex parte modi, scilicet, ut tam perfecte vi-

deatur objectum, quantum visibile est; id est, tam perfecto modo, quantum natura sua est aptum cognosci. Et eamdem doctrinam repetit D. Thomas, lib. 3 cont. Gent., c. 55, et q. 8 de Verit., art. 2, in corp., et ad 2 et 6, quibus locis utitur exemplo cognitionis per opinionem, quam dicit non esse comprehensionem, etiamsi non ignoretur aliquid in principio, vel conclusione, solum quia in modo cognitionis est imperfecta. Citari potest pro hac sententia Durand., in 1, d. 35, q. 1, n. 10, ubi ait, cognoscere rem comprehensive, esse cognoscere illam omni modo quo cognosci potest. Et in 3, d. 14, q. 2, n. 6, ait, licet creatura videat in Deo omnia, non esse tamen illam perfectissimam cognitionem. Unde significat non fore comprehensivam. Idem clarius dicit ibi Scotus, q. 2, § Potest dici, et § Ad 2 q. Et hanc sententiam necessario sequi debent omnes qui existimant posse creaturam videre in Deo omnia, non solum futura, sed etiam possibilia, et tamen non comprehendere ipsum. Ejus modi est Aureol., apud Capreol., 4, d. 49, q. ult., a. 2; Bachon., in 3, d. 14, q. 1, a. 3; Greg., 1, d. 44, q. 4, a. 2, ad 9; Gab., 3, d. 14, a. 2, conc. 2, et a. 3, dub. 2; Major, ib., q. 2, ad fin., et 4, d. 49, q. 15. Imo et Soto ibi, q. 3, a. 3, conc. 5, ad 2 arg. cont. illam, ait quod, licet quis videret omnia in Deo, non comprehenderet ipsum, si non infinita claritate videret, de qua re plura dicemus, sect. 3.

7. Sed quanquam hæc doctrina, recte intellecta, sit vera, scilicet, ad comprehensionem necessarium esse etiam modum perfectum ex parte cognoscentis, et proportionatum objecto cognito, nihilominus non existimo distinctionem illam esse necessariam; quia non potest esse comprehensio vera et propria ex parte objecti cogniti, quin sit etiam intensive sufficienter perfecta, ut comprehensio simpliciter dici possit. Quod per sequentes propositiones in hunc modum declaro.

8. *Prima conclusio.*—Dico primo, ad comprehensionem intellectualem necessarium esse ut cognitio sit clara, evidens et certa, cum debita proportione ad objectum cognitum. Hæc assertio est expressa D. Thom. citatis locis, et tam clara, ut non possit in dubium revocari, quia qui non habet rei evidentiam, tantum potest aut per fidem, aut per extrinseca media et probabilia, veritatem cognoscere; cognitio autem per fidem aut per rationem probabilem, potius ignorationis quam comprehensionis nomen meretur. Unde, saltem quoad hoc, id est, quoad claritatem et evidentiam cognitionis, clarum est ad comprehensionem requiri aliquem modum perfectum ex parte cognitionis, nam claritas et evidentia, modus cognitionis est. Quomodo autem hæc claritas esse debeat proportionata rei cognitæ, ita declarari potest: nam objectum est cognoscibile ut verum; potest ergo in objecto esse veritas simplex, seu immediata, qualis a nobis intelligitur esse in primis principiis, aut mediata, qualis est in conclusionibus, quarum extrema, non per sese, sed medio aliquo copulantur. Ad comprehensionem ergo, ut minimum, necessarium est ut tanta sit claritas in cognitione, quanta sufficiat ad cognoscendam veritatem objecti, prout in se est; si immediata fuerit, ex vi cognitionis extremorum; si mediata, ex vi illius proprii medii quo extrema copulantur. Et secundum hanc considerationem est imprimis de ratione comprehensionis, ut per illam cognoscatur objectum, quantum cognoscibile est ex parte medii, seu modi cognoscendi, ut declaratum est. Et ratio est aperta, quæ magis etiam declarat causam a priori, ob quam non potest esse comprehensio, nisi sit etiam cognitio evidens et clara, scilicet, quia, si veritas esset immediata, et non cognosceretur per seipsam, seu ex vi cognitionis extremorum, necesse esset habitudinem propriam, quam inter se habent illa extrema, a cognoscente ignorari; nam, si illam cognosceret, simul etiam videret quo vinculo inter se conjungerentur; si autem illa habitudo ignoratur, non comprehenditur objectum, quia non cognoscitur secundum omnem habitudinem realem quam in se habet. Similiter, si veritas objecti sit mediata, et non cognoscatur per proprium medium, necesse est ignorari habitudinem propriam, quam illa extrema habent cum tali medio, et consequenter necesse est talem veritatem non comprehendi. Atque hinc fit ut neque evidentia a posteriori, sive per effectum, ad comprehensionem sufficiat; quia illud, quod est medium cognitionis a posteriori, non est medium ipsius rei, seu quo extrema in re ipsa copulantur; et ita ex vi talis cognitionis non cognoscitur propria et intrinseca habitudo, quæ est in objecto ipso, ad medium vel causam unde ejus veritas pendet, et ideo, quo cognitio fuerit per medium magis extrinsecum, ut est in fide vel opinione, eo magis distabit cognitio a perfecta comprehensione; neque ex vi talis cognitionis videtur res et veritas ejus, prout in se est, nec proprius et adæquatus

ejus conceptus formatur, ideoque non potest veram rationem comprehensionis attingere.

9. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : de ratione comprehensionis est ut sit cognitio tam clara et intensa, quantum necesse est ad exacte cognoscendas et penetrandas in objecto cognito omnes habitudines et connexiones quas ex natura sua habet, et habere potest, cum omnibus rebus a quibus ipsum pendet, et quæ ab ipso pendere possunt. Hæc conclusio videtur ex ipsis terminis evidens, et ex descriptionibus comprehensionis communiter receptis constare potest. Est enim de ratione comprehensionis, ut per eam res cognoscatur, quantum cognoscibilis est, ex D. Thom. citatis locis, tum hic, tum 1 p., q. 12, art. 7, et 3 contra Gent., c. 55 ; ergo oportet ut saltem ex parte objecti distinctissime cognoscatur quidquid in eo est, et omnis habitudo ac connexio sub qua cognosci potest. Item ex Augustino, 12 de Civit., c. 18, ep. 112, c. 5, 6, 7 et 8, et serm. 38 de Verb. Domini, asserente, comprehensione circumscribi et quasi finiri objectum comprehensum, quantumvis infinitum ; sed non omnino circumscribitur objectum et finitur, nisi cognoscatur quidquid in illo est, et in illo cognosci potest, et secundum omnem habitudinem qua potest cognosci ; ergo hoc saltem ad comprehensionem necessarium est. Tandem ex ipsa metaphora , quia comprehensio materialis seu quantitativa dicit adæquationem et inclusionem perfectam rei comprehensæ in comprehendente ; ergo intellectualis comprehensio hoc etiam requirit.

10. *Occurritur objectioni.*—Dices : ergo nulla creatura potest aliam comprehendere , quia non potest eam cognoscere distincte secundum omnem habitudinem quæ in ea cognosci potest, saltem in ordine ad divinam potentiam ; nam infinita sunt quæ potest Deus in illa, vel per illam operari, quæ non possunt a creatura exhauriri. Respondetur , unam creaturam virtute naturali posse aliam comprehendere secundum naturalem perfectionem et potestatem ejus, non tamen secundum obedientialem, ut argumentum ostendit. Hoc autem non pertinet ad rei comprehensionem simpliciter et proprie dictam. Satis est enim exhaurire naturam ejus ; nam cognoscere quæ per potentiam obedientialem fieri in ea possunt, magis est cognoscere Dei omnipotentiam, quam creaturam ipsam perfectius cognoscere, præsertim quoad ea quæ naturalia ei sunt. Addo denique, esto non possit una creatura virtute naturali cognoscere quidquid per obedientialem potentiam in alia creatura et per illam fieri potest, tamen virtute supernaturali, seu per aliquod divinum lumen fieri posse ut una creatura, etiam sub hac ratione, comprehendat aliam ; ad hoc enim non est necesse comprehendere omnipotentiam Dei, sed satis erit cognoscere illam clare et distincte secundum aliquam latitudinem effectuum, quod non repugnat ; nam , ut videbimus, sine comprehensione possunt in Deo videri infinita, atque adeo potest videri omnipotentia Dei cum habitudine ad totam aliquam latitudinem infinitorum effectuum, et multo magis poterit, cum habitudine ad omnia quæ in aliqua creatura operari potest, absque comprehensione videri.

11. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : si cognitio habet eam perfectionem et claritatem quæ sufficit ad cognoscendum objectum ex parte ejus exacte et perfecte, id est, ad cognoscendum quidquid in eo est formaliter vel eminenter, et ad penetrandam omnem rationem formalem ejus, et omnem habitudinem distinctissime, talis cognitio est vera comprehensio. Hæc est sine dubio sententia D. Thomæ, quæ sumitur ex his quæ docet, tum hic, a. 2, tum 1 p., q. 12, a. 8, et 3 cont. Gent., c. 55 et 56, et ubicunque docet creaturam non posse elevari ad videndum quæcunque sunt in Deo eminenter, quia alias comprehenderet ipsum. Hæc enim ratio locum non haberet, si ad comprehensionem aliquid aliud necessarium esset ; facile enim dici posset, etiam si creatura videret ea omnia in Deo, ipsum non comprehensuram, quia non summa intensione, claritate aut perfectione videret. Et ita conclusionem hanc supponunt Thomistæ, quos sect. 3 referam. Sumitur hæc veritas ex Augustino, ep. 112, c. 8, ubi ait tunc aliquid comprehendi, quando totum ita videtur ut nihil ejus lateat videntem; quamobrem ait, hoc modo Deum a nullo visum esse, quod tam de Angelo quam de homine intelligit absque dubio. Eodem modo loquitur Chrys., homiliis de Incompreh. Dei nat., præsertim 1 et 5, et alii quos sect. seq. commemorabimus.

12. *Ratio pro conclusione.* — Ratione declaratur ex metaphora ipsa comprehensionis ; sumpta est enim ex quantitatibus quæ secundum extensionem suam ita commensurantur, ut una omnino aliam capiat et complectatur ; sic ergo, comprehensio intellectualis in adæquatione quasi extensiva consis-

tit, qua, scilicet, intellectus capiat totum quod est in objecto, secundum omnem extensionem, vel quasi extensionem ejus ad omnia illa quæ aliquo modo in se continet, vel ad omnia illa ad quæ quovis modo dicere potest habitudinem. Quod vero ultra hanc adæquationem seu proportionem intercedat alia in intensione et perfectione, conferet quidem ad aliud genus æqualitatis et proportionis in genere entis, non tamen ad rationem comprehensionis. Unde, licet sit evidens unam cognitionem totalem objecti, prout a nobis explicata est, posse esse perfectiorem alia in entitate et claritate specifica, seu graduali, tamen id certe non tollit absolutam rationem comprehensionis, imo nec variat rationem ejus, prout hac voce significatur. Sicut in corporalibus, quod unum corpus continens aliud sit majus aut perfectius, non impedit quominus aliud corpus minoris quantitatis aut perfectionis vere comprehendat, si vere totum aliud intra se claudit. Confirmatur ex communi modo loquendi de comprehensione intellectuali; tunc enim rationem aliquam nos comprehendere putamus, quando totam ejus vim clare percipimus. Quod autem id sit summa attentione, nihil ad hoc conferre censemus. Quod autem in hac vulgari acceptione comprehensionis accidit, proportione servata, contingit in exacta comprehensione. Unde nunquam censetur incomprehensibile aliquod objectum, quia ex parte cognoscentis non possit perfectissimo actu attingi, sed quia res ipsa exacte, secundum omnia quæ includit, non possit cognosci.

13. Quamobrem non existimo necessariam illam distinctionem de comprehensione extensiva tantum, vel etiam intensiva, quanquam in modo loquendi immorandum non sit, dummodo constet extensivam comprehensionem, simpliciter et absolute comprehensionem esse, ut probatum est. Quod vero illa cognitio, quæ totam hanc perfectionem extensivæ comprehensionis habuerit, et ultra illam addiderit majorem intensionem, claritatem aut specificam perfectionem, ratione hujus excessus dicatur intensiva comprehensio, vel super comprehensio, aut alio simili modo, parum nostra refert; solum observandum est ut terminis usitatis, et qui æquivocationem non pariant, utamur. Quapropter, quod nonnulli dicunt, ad comprehensionem requiri ut sit tam perfecta sicut objectum ipsum, si intelligatur de perfectione in genere entis, et de æqualitate simpliciter, est plane falsum; alias non posset Angelus comprehendere se, vel inferiorem, quia cognitio ejus est quoddam accidens quod non exæquat in sua perfectione substantiam cognitam. Item, quia sine ullo rationis fundamento talis conditio postulatur; nam cognitio, et res cognita, in ratione actus et objecti servare debent proportionem, non vero æqualitatem in genere entis. Rursus quod nonnulli contendunt, solam illam cognitionem dicendam esse simpliciter comprehensionem, quæ est absolute et simpliciter perfectissima cognitio quæ de tali objecto esse potest, tam in his quæ de illo cognoscuntur, quam in modo quo cognoscuntur, verum non est, neque probabile, ut convincunt ea quæ adduximus. Et quia alias nulla cognitio creata esset comprehensio alicujus objecti, quia divina cognitio est perfectior illa, saltem in modo cognoscendi. Similiter, quod alii dicunt, ad comprehensionem requiri ut sit tanta perfectio in cognitione in esse cognitionis, quanta est in objecto, ut cognoscibile seu intelligibile est, vel incidit in id quod diximus, vel verum non est. Duobus enim modis dici potest res cognoscibilis: uno modo, proxime et formaliter, et sic dicitur cognoscibilis per denominationem extrinsecam a facultate cognoscendi, quæ in alio est, et ita res est perfectius cognoscibilis a perfectiori cognoscente; ergo cognoscibilitas objecti in hoc sensu esse non potest mensura comprehensionis; nam hoc modo tantum est res cognoscibilis, quanta est vis cognoscendi in alio; non dicitur autem cognitio comprehensiva per comparationem ad virtutem cognoscendi, sed ad objectum ipsum in se, ut, scilicet, omnino cognoscatur. Alioqui sequeretur, vel unumquemque comprehendere objectum, si tota virtute sua illud cognoscat, etiam si non penetret totum quod in illo est, quia cognoscit illud, quantum ab ipso cognoscibile est. Vel, si comparatio non est facienda cum virtute ipsius cognoscentis, sed absolute, sequitur quod antea inferebam, nullam rem comprehendi nisi a solo Deo, quia a solo ipso cognoscitur, quantum cognoscibilis est absolute et simpliciter secundum hanc extrinsecam denominationem. Alio modo potest dici res cognoscibilis ex se, seu fundamentaliter, quatenus ens est et verum; et ita dicitur perfectius ens ex se perfectiorem cognitionem requirere ut comprehendatur, et perfectius principium cognoscendi. Sed hæc ipsa cognitionis perfectio in tantum ad comprehensio-

nem necessaria est, in quantum ad perfecte penetrandum tale objectum, et distincte illud cognoscendum secundum omnia quæ in se continet, et secundum omnem habitudinem suam, necessaria esse potest. Quod si ad hunc gradum perfectionis cognitio attingat, jam habet exactam adæquationem cum objecto, et manifestat seu cognoscit illud, quantum cognoscibile est. Quod vero majori minorive intensione, aut entitativa perfectione cognoscatur, materiale est; et id non potest fundari in ipso objecto, sed in perfectione cognoscentis.

14. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : objectum perfectius et altius non solum est ex se cognoscibile, quoad tales rationes, vel habitudines quæ in ipso, vel per ipsum cognoscuntur, sed etiam quoad modum cognitionis in claritate vel intensione; ergo adæquatio etiam in hoc potest esse necessaria ad rationem comprehensionis simpliciter. Consequentia patet, quia per comprehensionem debet cognosci objectum, quantum ex se cognoscibile est, quoad omnem modum perfectionis, quam ex se requirit in cognitione sibi adæquata. Antecedens autem probatur, quia objectum ex se est principium perfectæ cognitionis sui, vel immediate, ut in visione Dei, vel mediante specie intelligibili, quam natum est producere vel habere; sed objectum ex se non solum est natum habere speciem vel activitatem adæquatam quoad repræsentationem extensivam cognitionis, sed etiam quoad intensivam. Unde objectum visibile intensiorem speciem producit in visum propinquum et bene dispositum, quam in distantem et male affectum; et non censetur videri quantum visibilis est, nisi quando speciem sibi adæquatam in intensione producit. Et potest in hunc modum explicari: nam Angelus, verbi gratia, intuens seipsum per suam substantiam, comprehendit se, quia non solum cognoscit omnia quæ in se habet, sed etiam claritate intensioneque adæquata suæ activitati in ratione objecti cognoscibilis, seu intelligibilis; unde ab inferiori Angelo non comprehenditur, etiam si quoad omnia cognoscatur, id est, quoad omnem modum cognitum in objecto, quia quoad modum cognitionis non ita exacte cognoscitur. A superiori autem Angelo, licet intensius et clarius cognoscatur, tamen ille excessus est ultra eum modum cognitionis, quem objectum ex se requirit; et ideo non obstat quominus sine illa majori intensione vel claritate possit esse comprehensio talis objecti. Simili ergo modo in objecto quovis intelligibili sola illa cognitio erit comprehensio ejus, quæ fuerit adæquata illi in omni modo cognitionis quasi intrinseco et proportionato perfectioni objecti. Respondeo imprimis, objectum posse considerari in ratione termini et materiæ circa quam versatur cognitio, et in ratione moventis seu principii, et ad rationem comprehensionis satis esse quod cognitio sit adæquata objecto, ut termino, sive sit adæquata illi in ratione principii et motivi, sive non; quia comprehensio formaliter consistit in adæquatione extensiva, ut ostendimus; et hæc sumitur ex habitudine ad objectum in ratione termini. Item hæc adæquatio est quasi formalis in cognitione, quatenus cognitio est; alia vero est communis in ratione effectus et causæ agentis, sub qua habitudine non tam effectus comprehendit causam cujus virtuti adæquatur, quam e converso causa comprehendat effectum. Ad comprehensionem ergo intellectualem videtur impertinens, quod objectum efficiat ex se intensiorem, vel minus intensam speciem. Deinde dicitur, in objectis per se primo intelligibilibus nunquam unam adæquationem esse separabilem ab alia, et objectum nunquam comprehendi posse quoad omnes rationes cognitas, nisi per speciem adæquatam activitati objecti. Quod sic declaro, quia, si est sermo de rebus materialibus, hæ tantum sunt in potentia intelligibiles, unde nullam habent ex se vim effectivam speciei intelligibilis, et ideo ex parte earum non potest hæc adæquatio considerari; sed omnis intellectio, quæ habuerit sufficientem perfectionem intensivam ad penetranda hæc objecta exacte ex parte eorum, erit sufficiens ad eorum comprehensionem. Si vero tractemus de objectis creatis actu intelligibilibus, ut sunt substantiæ angelicæ, et animæ separatæ, hæc nunquam adæquate ex parte objecti cognoscuntur, nisi per actum adæquatum etiam, seu proportionatum potius et connaturalem, vel per alium superioris ordinis; et ita Angelus superior naturaliter non comprehenditur ab inferiori, sed vel a se, vel a superiori. Unde colligimus, illam intellectionem, quæ in intensiva perfectione vel claritate non est adæquata talibus objectis, non esse etiam sufficientem ad penetranda illa objecta exactissime, etiam quoad extensionem, seu quoad modum perfectæ cognitionis ex parte eorum. Atque eadem ratione, ascendendo ad Deum, nulla cognitio esse potest sufficiens ad Deum comprehen-

dendum extensive (ut sic dicam), nisi ea quæ est connaturalis, et adæquata ipsi Deo in perfectione intensiva, ut latius dicturi sumus, sect. 3.

15. *Objectio.* — *Satisfit objectioni.* — Dices, sæpe visiones seu intellectiones posse esse inæquales in modo attingendi objectum, non quia aliquis modus objecti per unam videatur, et non per aliam, sed quia uno modo idem videatur per unum actum, et non per alium; ergo, eadem ratione, potest visio adæquata objecto extensive esse perfectior in modo, quamvis ille modus non sit in objecto visus vel non visus. Respondetur concedendo totum, sic enim comprehensio ejusdem Angeli inferioris perfectior est in supremo Angelo quam in alio intermedio, licet nullam rationem, modum, aut habitudinem, terminumve ejus cognoscat unus, non vero alius, in particulari, et cum omni distinctione seu specificatione ex parte objecti. Dico tamen, quando cognitiones attingunt hunc gradum perfectionis ex parte objecti, illum alium modum, in quo est excessus, non fundari in objecto, neque ut terminante, neque ut efficiente, vel quasi efficiente cognitionem, sed fundari in sola perfectione cognoscentis, et ideo diversitatem illam nihil ad comprehensionem referre.

16. *Replica.* — *Resolvitur.* — Sed contra, quia, licet in substantialibus objectis semper inveniatur vera dicta regula et doctrina, non tamen in accidentalibus; nam Angelus inferior, licet non possit comprehendere superiorem Angelum, poterit tamen comprehendere, saltem extensive, aliquem actum ejus, ut unam intellectionem, vel actum amoris; et tamen illemet actus ex se perfectiorem notitiam sui generat in proprio subjecto, sive in Angelo cujus est, quam in inferiori. Respondetur imprimis hoc esse dubium, nam, cum accidentia essentialem dicant ordinem ad subjectum connaturale, satis probabiliter dici potest non comprehendi nisi ab eo qui subjectum comprehendit, et intellectum animæ comprehendi non posse, non comprehensa anima. Deinde, si assumptum admittatur, potius inde elicitur accommodatum exemplum, ad declarandum quomodo perfectio intensiva actus necessaria non sit ad comprehensionem simpliciter. Nam actus superioris Angeli comprehenditur ab inferiori, quamvis non cum tota perfectione intensiva cognoscatur, cum qua ex se et natura sua aptus est cognosci. Tandem potest in hoc assignari discrimen inter substantias et accidentia, quia accidentia ex se sunt in inferiori ordine constituta. Unde ex se etiam minorem virtutem requirunt ut comprehendantur. Quod autem a propria substantia intellectuali clarius et perfectius cognoscantur, quam ab inferiori, est per accidens, quia ipsa non sunt per se primo intelligibilia a tali substantia, sed quasi consequenter ad cognitionem substantiæ suæ. Ac denique id magis provenit ex parte subjecti quam ex parte ipsorum accidentium. At vero substantia ex se est in superiori ordine, et quando ex se est actu intelligibilis, seipsam respicit ut objectum quasi proportionatum et commensuratum suæ virtuti; et ideo seipsam comprehendere potest, non vero ab inferiori comprehendi, bene tamen a superiori.

SECTIO II.

Utrum secundum fidem anima Christi non comprehendat divinam essentiam.

1. Hæc quæstio communis est aliis beatis, et ita tractatur a D. Thoma, 1 p., q. 12, art. 7; tamen, quia video nonnullos specialiter de anima Christi dubitare, propter singularem dignitatem ejus, et unionem ad Verbum, ideo cogor exacte hic inquirere quam sit certum, Deum esse incomprehensibilem ab intellectu creato, atque adeo ab anima Christi. Quanquam enim de fide certum sit, hominem in hac vita non posse comprehendere Deum, neque id posse Angelum, aut quemlibet intellectum creatum, suis naturalibus viribus, tamen, quod neque per divinam virtutem possit intellectus creatus ita elevari, ut possit Deum comprehendere, non videtur unde sit certum, quia neque ex Scriptura, neque ex Patribus, id satis probari potest. Illud enim testimonium Jerem. 32, quo præcipue solet a Theologis hoc probari: *Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu*, nihil probare videtur, tum quia recte exponi potest de cogitatione humana, et quacunque cognitione viribus naturæ habita; tum etiam quia Septuaginta interpretes non ita legunt, sed *Magnus consilio, et potens viribus*; et ad hunc modum fere exponi possunt reliqua testimonia Scripturæ sacræ, ubi de Dei incomprehensibilitate sermo est, ut est illud Ecclesiast. 43: *Ne laboretis, non enim comprehendetis*, id est, non defatigemini, viribus enim vestris illum comprehendere non poteritis; quanquam ibi non tam de cognitione, quam de perfecta Dei laude sermo sit. Et augetur difficultas, quia

in Scriptura tam appellatur Deus *invisibilis*, quam *incomprehensibilis* intellectui creato, ut primæ ad Timoth. 1 : *Invisibili soli Deo honor et gloria ;* ad Coloss. 1 : *Qui est imago Dei invisibilis ;* et primæ ad Timoth. 6 : *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Sed hæc necessario interpretanda sunt, vel respectu hominis in vita mortali, vel respectu intellectus creati, solis suis viribus naturalibus operantis ; ergo eodem modo intelligi potest, cum dicitur *incomprehensibilis*. Quæ intelligentia confirmatur, tum ex Scriptura sacra, quæ interdum incomprehensibiles vocat etiam ipsos effectus Dei, ut Job 9 : *Qui facit magna, et incomprehensibilia, et mirabilia, quorum non est numerus ;* et c. 11 : *Forsitan vestigia ejus comprehendes ?* cum tamen certum sit opera Dei posse, saltem supernaturaliter, comprehendi; tum etiam ex Patribus, qui dicunt non posse nos comprehendere Deum, donec ad patriam perveniamus, ut Irenæ., lib. 4 cont. hæres., c. 37; Nazianz., orat. 25, et 27, n. 26, et 34, et orat. 42, qui etiam orat. 20, 34, 36, n. 66, ita exponit, Deum esse incomprehensibilem ut non possit ab homine mortali comprehendi, donec ad patriam perveniat. Et eodem modo loquitur Origen., 1 Periarch., c. 1, et Cyprian., in principio operis de Cardin. Christi operibus. Ratione possumus argumentari, quia, si Christi anima haberet lumen infinitum, quo videat omnia quæ in Deo sunt, tam eminenter quam formaliter, comprehendet ipsum Deum, ut aperte docet D. Thomas, in hac quæst., art. 2, et colligitur ex eodem, 1 p., q. 12, art. 7 et 8. Sed non est de fide animam Christi non habere lumen infinitum, nec videre omnia in Verbo, sed probabilis est opinio hoc affirmans; ergo etiam est probabile, comprehendere Deum.

2. *Deus omni creaturæ incomprehensibilis. —Deus quomodo dicatur incomprehensibilis.—* Nihilominus dico primo : de fide est Deum esse incomprehensibilem quacunque creata cognitione. Hæc conclusio intelligenda est de comprehensione absolute et simpliciter dicta, ita ut sensus sit, Deum esse incomprehensibilem a creatura comprehensione propria, et simpliciter perfecta, licet non sit de fide certum in quo consistat hæc comprehensio. Et hoc modo docent hanc assertionem omnes Theologi, D. Thom., cit. loc., et 3 con. Gent., c. 55; alii, in 3, d. 14; Bonavent., art. 1, q. 2; Richard., q. 4, ubi Albertus, art. 1, dicit esse blasphemiam contra divinitatem Christi, asserere ab ejus humanitate comprehendi. Durand., Scot., Gabri., Paludan., q. 1, et alii, in 4, dist. 49, ubi Scotus, q. 3, art. 1. Et probatur primo ex Scripturis, Jerem. 32: *Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu ;* quod enim ita legendum sit, constat ex Vulgata editione, quam in re tam gravi hoc tempore rejicerè manifeste esset contra Concilium Tridentinum, præsertim cum Hebraica veritas cum illa consentiat; quod vero ita intelligendum sit, est sententia Hieronymi et Glossæ ibi (alii Patres hunc locum non attigerunt), et Theologi omnes hunc sensum secuti sunt, quibus omnibus contradicere plus esset quam temerarium, præsertim quia juxta planum contextum illa particula *cogitatu* non tam videtur referenda ad hominum vel Angelorum cogitationes, quam ipsius Dei, vel (ut ita dicam) non tam active quam passive sumitur; nam, sicut dicitur Deus, *magnus consilio,* quia consilia ejus altissima sunt, ita dicitur *incomprehensibilis cogitatu,* quia in suis cogitationibus est incomprehensibilis, juxta illud : *Nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ*, Psalm. 91 ; et illud Pauli, ad Rom. 11 : *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!* et infra : *Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Quod si Deus in consiliis et in judiciis suis incomprehensibilis est, multo magis in substantia sua. Et eodem modo dicuntur interdum opera, seu vestigia Dei, incomprehensibilia, quatenus, scilicet, cadunt sub divinam providentiam et sapientiam; unde in cit. loc. Job 11, postquam dixit : *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* subdit : *Et usque ad perfectum omnipotentem reperies?* etc. Denique ex communi phrasi Scripturæ, et ex modo quo de immensitate Dei loquitur, ejusque incomprehensibilitatem exaggerat, variisque figuris et metaphoris illam sæpius proponit, satis significat altiori modo esse Deum incomprehensibilem creaturæ, quam sit ulla creatura; non ergo vocatur incomprehensibilis, solum quia a mortali homine cognosci non potest, prout in se est; hoc enim modo etiam Angelum non potest mortalis homo comprehendere; neque etiam dicitur incomprehensibilis, solum quia ab intellectu creato solis naturæ viribus videri non potest prout in se est; hoc enim modo, etiam gratia, quæ est in essentia animæ, dici posset incomprehensibilis. Sed quia Scripturæ per se nude sumptæ non videntur omnino convincere, adjungamus communem sensum et traditionem Patrum, apud quos illa

sunt præcipue notanda testimonia, in quibus comparando Deum, etiam ad Angelos, vel beatos ipsum videntes, affirmant tanquam indubitatum dogma fidei, Deum esse incomprehensibilem.

3. Secundo ergo arguitur testimoniis Patrum Latinorum : primo Gregor., 10 Moral., c. 10: *In retributionis* (ait) *culmine reperiri omnipotens per contemplationis speciem potest, sed tamen ad perfectum non potest; quia, etsi hunc in claritate sua quandoque conspicimus, non tamen ejus essentiam plene contuemur*, et cætera, quæ sequenti sectione notabimus, et lib. 18, c. 28, alias tertio, et sequenti, explicat illam claritatem Dei esse ipsam substantiam Dei, quia in eo non distinguitur claritas a substantia; et ibidem ait, *longe dispariliter videre creaturam creatorem, quam ipse seipsum videat; nam quantum ad immensitatem Dei*, inquit, *modus nobis figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creaturæ sumus*. Secundo, Ambrosius, lib. 1 in Lucam, tractans illud Joan. 1, *Deum nemo vidit unquam*, ad Angelos extendit, et declarat dictum esse ratione incomprehensibilitatis. Tertio, idem docet Augustinus, citans dictum locum Ambrosii, in Epist. 112, c. 8 et 9, ubi bene distinguit visionem a comprehensione; clarius serm. 190 de Tempore, et 38 de Verbis Domini; et lib. de Cognitione veræ vitæ, cap. 31, etiam beatis dicit Deum *incomprehensibilem*, unde in quæstiunculis de Trinitate, tomo 3, optime exponit quomodo dicatur in Scriptura Deus *incomprehensibilis*, seu *invisibilis*, his verbis : *Videri potest Deus per dona gratiæ, sive ab Angelis, sive ab animabus Sanctorum, plenam vero divinitatis naturam, nec Angelus quilibet, nec Sanctorum aliquis, perfecte videre poterit, ideo incomprehensibilis dicitur Deus*. Quarto, Beda, circa illud 1 Joan. 3 : *Videbimus eum sicuti est : Promittitur*, inquit, *nobis videre Deum, nàm comprehendere concedi non potest*. Quinto, idem optime tractat Hilarius, 2 de Trinit., circa principium, et lib. 10, sub finem. Sexto, Anselmus, in Lectionibus super Evangelia, lect. in Matth. 17, quæ est de Transfiguratione Domini, et super 1 ad Timotheum, c. 2, uno sensu explicat Deum dici *invisibilem*, quia, licet a beatis videri possit, non tamen comprehendi. Eamdem veritatem docet in Monolog., cap. 35. Septimo, ex Patribus Græcis, Chrysostomus multus est in hac sententia asserenda, in enarratione super c. 6 Isaiæ, ubi ita exponit visionem illam de Domino sedente in throno excelso, et Seraphim, qui velabant facies suas, ad indicandam Dei incomprehensibilitatem; et homil. 2 de eadem visione, contra eos qui contrarium sentiunt, ita exclamat : *Horresce, cælum; obstupesce, terra;* idem latissime persequitur quinque homiliis de Incomprehensibili Dei natura, ubi contrariam sententiam hæresim vocat; caute tamen legendus est, ita enim adhæret huic veritati, ut in errorem extreme contrarium inclinare videatur, scilicet, Deum a nulla creatura in substantia sua videri posse; sed explicandus est ex aliquibus locis, in quibus addit particulam *exacte*, seu *perfecte*, quod perinde est ac comprehendere, sicut supra Augustinus Scripturam sacram, vocantem Deum *invisibilem*, exponebat. Octavo, eodem sensu Theodoret., Psalm. 103, dicit Deum minime conspici posse, accommodans verba illa, *Amictus lumine, sicut vestimento*. Nono, idem Cyril. Alexand., libr. 11 Thesaur., cap. 1, accommodans illud Isaiæ 40 : *Qui metitus est manu aquas, et cælum palmo?* Decimo, eodem loco ad hoc propositum utitur Irenæus, lib. 4 contra Hæres., c. 36. Undecimo, Cyril. etiam Hierosol., catechesi 6, eodem sensu dicit, Deum esse incomprehensibilem, et hoc modo subdit : *Vident sane Angeli, sed non ita ut est, sed secundum quod est, et ipsi capiunt, ipse enim Jesus dicit, quod Patrem nemo vidit, nisi qui est de cælo, hic vidit Patrem*, quem locum aperte intelligit de Christo, ut est Deus, et de visione comprehensiva, subdit enim : *Vident Angeli ita ut capiunt, et Archangeli, ita ut possunt, Throni vero et Dominationes plus quidem, quam illi, sed minus tamen quam pro Dei benignitate; solus autem Spiritus Sanctus, ita ut oportet, videt; ille enim scrutatur omnia, etiam profunda Dei, et Unigenitus Dei Filius, ita ut oportet, etiam cognoscit, quoniam deitatis paternæ est particeps Filius, tanquam Unigenitus*. Duodecimo, Epiphan., lib. 3 contra hæres., in 70 : *Deus*, inquit, *infinitis modis, et adhuc amplius incomprehensibilis est;* et infra : *Omnia, quæ ab illo facta sunt, infra ipsius gloriam sunt, sola autem Trinitas incomprehensibilis est, et in gloria incomparabili*, etc. Decimo tertio, Damasc., lib. 1 de Fid., cap. 1 et 4, Deum vocat *omnibus modis incomprehensibilem;* ubi Eckius hoc bene explicat et confirmat. Decimo quarto, Gregor. Nazian., orat. 1, sæpe hanc veritatem inculcat, et ad illam accommodat illud Psal. 119 : *Posuit tenebras latibulum suum*, et illud Psal. 103 : *Amictus lumine, sicut vestimento;* et il-

lud : *Abyssus, sicut vestimentum, amictus ejus.* Ubi etiam Elias hoc notat; et orat. 34, n. 9, et 19, de Angelis beatis loquens, dicit, *elevari ad conspiciendum Deum, si non prorsus, saltem melius quam nos.* Idem significat orat. 36, n. 66. Denique definita est hæc veritas in Concil. Lateranen., de summa Trinitate et fid. Cathol., c. Firmiter : *Credimus, et simpliciter confitemur, unum esse Deum, infinitum, incommutabilem, incomprehensibilem ;* ubi tam absolute et simpliciter definit esse Deum *incomprehensibilem*, sicut *immutabilem ;* sicut ergo ita immutabilis est, ut etiam de potentia absoluta mutari non possit, ita incomprehensibilis est ut nulla ratione a creatura comprehendi possit; hoc enim sensu Theologi et Catholici omnes loquuntur de Dei incomprehensibilitate, et ita illam intelligunt; unde dubium non est quin Concilium eodem sensu de illa locutum sit.

4. Ultimo argumentor ratione, quia Deus est immensus et infinitus; ergo non potest a creatura finita comprehendi, quæ consequentia visa est a Theologis per se nota ex terminis, quamvis rationem ejus non omnes eamdem reddant; explicabitur vero melius sectione sequenti, ex qua, veluti a signo, confirmabitur hæc veritas, quia intellectus creatus non potest in Deo videre omnia quæ in eo sunt, quod est signum non posse comprehendere omnipotentiam ejus. Et hæ rationes probant conclusionem quoad veritatem ipsam ; quoad gradum autem certitudinis fidei, satis probata videtur omnibus regulis fidei, scilicet, Scriptura, traditione, et definitione Ecclesiæ.

5. *Anima Christi non comprehendit essentiam Dei.* — Dico secundo : eodem modo certum est, animam Christi non comprehendere divinam essentiam. Ita docent Theologi omnes supra citati, et sequitur aperte ex dictis, nam anima Christi, intellectus ejus, et actus, quo videt Deum, creata sunt et finita; sed Deus est incomprehensibilis per actum creatum et finitum; ergo. Confirmatur, quia, si anima Christi, videndo Deum, comprehenderet ipsum, vel id esset ex communi ratione visionis, scilicet, quia clare videt totum Deum, prout in se est; et hoc non est satis, alias quilibet beatus comprehenderet Deum, quod esse hæreticum ostensum est; non ergo satis est videre totum, nisi videat totaliter, ut explicatur late in prima parte, q. 12, et sectione præced. dictum est, et in sequenti nonnihil attingemus. Vel hoc convenit animæ Christi ex singulari ratione unionis; et hoc etiam dici non potest, quia Verbum unitum neque est principium formale videndi, nec per se ipsum ac formaliter dat intellectui virtutem seu efficaciam ad videndum, neque etiam ratione illius datur intellectui Christi infinita aliqua virtus cognoscendi; ergo non potest magis illa anima comprehendere Deum, quam si esset separata, et haberet idem lumen gloriæ, etc. Et confirmatur, quia comprehendere divinam essentiam est proprium attributum ipsius divinæ naturæ; sed post hanc unionem naturæ manent inconfusæ, et attributa unius non communicantur alteri ; ergo, quamvis anima sit unita, non propterea est potens ad comprehendendam divinam naturam.

6. *Responsio ad argumenta.* — Ad difficultatem in principio positam fere responsum est; jam enim ostendimus quomodo ex Scriptura hæc veritas colligatur, et quid proprie significet attributum hoc, scilicet, Deum esse incomprehensibilem. Ad illud vero simile, quod afferebatur de *invisibili*, respondetur, communiter a Patribus interpretari, Deum simpliciter et per omnem potentiam esse invisibilem a creatura; dicitur enim invisibilis oculis corporis, vel exacta et adæquata visione intellectus. Patres vero ibi citati aperte loquuntur in illis locis de comprehensione, ut significat assecutionem, et non ut significat perfectam cognitionem, juxta distinctionem explicatam in principio articuli primi D. Thomæ. In aliis vero locis a nobis citatis pro conclusione, evidenter loquuntur de comprehensione in ea significatione qua nunc utimur, ut legenti omnia loca aperte constabit.

7. Ad rationem respondetur, sæpe veritatem aliquam esse de fide certam, modum autem explicandi vel defendendi illam cadere sub opinionem; et ideo non licet, ex eo quod aliquod principium in opinione positum sit, inferre, conclusionem etiam esse opinabilem, nisi illatio sit ita evidens, ut omnino necessario sequatur; in proposito ergo omnes Theologi sine controversia fatentur, ut veritatem fidei, Deum esse incomprehensibilem, et in aliis opinionibus ita procedunt, ut nihil huic veritati contrarium admittere audeant ; et ita, qui existimant lumen gloriæ posse esse infinitum, vel intellectum creatum posse videre in Deo omnia quæ in eo sunt eminenter, negant inde sequi comprehensionem Dei; qui vero hoc sequi existimant, assumptionem negant. Unde ex his opinionibus illa semper

eligenda est, cum qua melius veritas fidei consistere possit.

SECTIO III.

Utrum anima Christi videat in Verbo omnia possibilia quæ in Deo eminenter continentur.

1. Prima sententia affirmat videre animam Christi in Verbo omnia quæ Deus potest facere de sua potentia absoluta. Ita tenuit Hugo, in lib. de Scientia animæ Christi, qui falso fundamento nititur, scilicet, quia anima Christi videt Verbum visione increata. Quod supra rejectum est; et ex hic dictis intelligi potest, etiam posito illo fundamento, hoc non sequi, quia posset intelligi, visionem illam magis vel minus communicari pro capacitate suscipientis. Alioqui dicendum consequenter esset, animam Christi comprehendere Deum, quia visio increata, comprehensio Dei est; quam vero falsum sit consequens, constat ex sectione præcedente. Hanc vero sententiam tenet Magist., in 4, dist. 14; et ibi Albert., art. 1, et probabilem censet Scot., q. 2, cujus argumenta parum urgentia sunt, et ex parte idem tenuit Alens., 3 p., q. 13, memb. 7; Durandus, q. 2, dicit enim videre animam Christi in Verbo omnia quæ in Deo sunt eminenter, saltem quatenus possibilia sunt; consentit etiam ex parte Henric., Quodlibet. 7, q. 4 et 5, qui hoc affirmat de speciebus possibilibus, non tamen de individuis. Altisiod., lib. 3 Summ., tract. 1, c. 5, qui hoc tribuit scientiæ unionis, non beatæ ut sic; sed hæc distinctio est impertinens, ut supra vidimus. Fundamentum Magistri sumitur ex quibusdam testimoniis, ad Coloss. 2: *In eo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei*, ubi Chrysost., hom. 5, affirmat Christum *omnia scire, et nihil ignorare;* si autem non omnia videret, aliqua nesciret et ignoraret. Propter quod hanc sententiam videtur etiam tenere Fulgentius, in lib. ad Ferrandum, responsione ad 3 quæstionem. Et Euseb., discipulus Hieronymi, in epist. quam de morte ejus ad Damasum scripsit, et habetur tom. 9 oper. Hieron., refert, ipsum Hieronymum, morti proximum, his verbis cum Christo fuisse collocutum: *Tua anima statim ac inseparabiliter fuit unita divinitati, omnia scivit et potuit, quæ ipsa scit et potest divinitas.* Et confirmari ratione potest, quia non implicat contradictionem, hanc perfectionem communicatam esse intellectui Christi; ergo non est cur negemus fuisse illi datam; imo Durand. et Henric. putant id, quod ipsi affirmant, necessario sequi ex visione Dei, unde non tribuunt hoc Christo tanquam singulare illi, sed tanquam omnibus beatis commune.

2. Secunda sententia affirmat animam Christi per lumen gloriæ scire in habitu omnia quæ sunt in Deo, tamen in actu secundo non posse simul videre omnia, sed hæc vel illa suo arbitratu, vel prout Deus revelare voluerit. Ita tenet Bonavent., d. 14, art. 2, q. 3; et Marsil., q. 10, art. 2. Scotus autem ibi, q. 2, primum improbat hanc opinionem, deinde vero in illam fere incidit, alio modo minus probabili. Objicit ergo contra illam primo, quia omnis habitus potest habere actum sibi adæquatum. Quæ ratio non est efficax, si sensus sit (ut re vera esse oportet ad efficaciam argumenti), habitum habere unum actum adæquatum circa totam materiam suam. Contrarium enim fere reperitur in omnibus habitibus et in potentiis animæ, quibus suo modo simile est lumen gloriæ. Deinde subdit opinionem suam, dicens, animam Christi in actu primo videre omnia, non in actu secundo; illum autem actum primum dicit esse non per lumen gloriæ, sed per ipsammet visionem, quam dicit interdum actuare per modum actus secundi circa aliqua objecta, ad quæ ipse intellectus attendit; interdum vero tantum per modum actus primi, si intellectus non attendat; contra quam sententiam urgentius procedit argumentum ipsius Scoti, quia visio essentialiter est actus secundus et ultimus, et actuat potentiam, non active, sed formaliter; unde si actu est, non solum potest habere effectum formalem sibi adæquatum, sed etiam necessario illum habet, quia necessario inhæret subjecto secundum totam suam entitatem et rationem; fieri autem non potest ut qualitas actu inhærens subjecto non habeat in illo suum effectum formalem adæquatum; est ergo illa distinctio actus primi et secundi omnino repugnans ipsi visioni.

3. Ut respondeamus quæstioni, suppono, ex sententia Augustini et omnium Theologorum, paucis Nominalibus exceptis, posse beatum, videntem Deum, videre in ipso creaturas quæ in Deo eminenter continentur, non tantum effective, seu causaliter, ut quidam dicunt, id est, quod ex visione Dei resultet alia cognitio creaturarum per propriam speciem; hoc enim non est proprie videre in Verbo, sed potius in proprio genere; neque cognitio hæc esset matutina, sed vespertina, et in Christo talis cognitio ad scientiam infu-

eam pertinet, non ad beatam; intelligitur ergo formaliter, quia per ipsammet visionem, qua videtur Deus, videntur creaturæ in ipso; cum enim ipse sit prima causa omnium, eminenter omnia continens, in ipso, tanquam in causa, possunt effectus videri; sicut enim Deus, videndo se ipsum, videt omnia quæ in ipso sunt, ita potest participationem illius scientiæ creaturæ communicare.

4. *Visio Dei ratio cognoscendi creaturas.* — Circa hoc vero duo observare oportet. Primum est, ut creaturæ dicantur videri in Deo, non satis esse ut eodem actu videantur quo Deus, sed oportere ut Deus ipse sit ratio videndi creaturam. Dupliciter enim intelligi potest, duas res uno actu intellectus cognosci: primo tantum concomitanter, ita ut neutra sit ratio cognoscendi alteram. Exemplum esse potest in Angelo, qui habet speciem universalem, repræsentantem duas naturas, verbi gratia, hominis et equi, et consequenter habet unum actum adæquatum illi speciei, quo simul cognoscit hominem et equum, et neque homo est ratio cognoscendi equum, neque e contrario; et ideo dico illa duo tantum concomitanter cognosci illo actu, per quem non magis dici potest equus cognosci in homine, quam e contrario, quia nulla est major ratio in uno quam in alio. Secundo intelliguntur duo aliqua cognosci uno actu intellectus, non tantum concomitanter, sed quia unum est ratio cognoscendi aliud; exemplum est in Angelo, qui, videndo et penetrando essentiam hominis, consequenter intuetur et videt proprietates; non solum enim uno actu utrumque videt, sed etiam videndo unum, ratione illius videt aliud, et tunc proprie dicitur videri unum in alio; et signum a posteriori esse potest, quia, quando hoc modo cognoscuntur duo eodem actu, non potest actus terminari ad objectum in alio cognitum, nisi mediante illo. Cum ergo creaturæ dicuntur videri in Deo, non est sensus videri tantum priori modo, et quasi concomitanter; sed posteriori modo, scilicet, quia visio Dei est ratio cognoscendi creaturas; quod patet, tum ex ipso modo loquendi; nam si tantum concomitanter se haberent, non magis cognoscerentur creaturæ in Deo, quam Deus in creaturis, quia non haberent inter se ordinem respectu actus cognoscendi; tum etiam quia, considerando illa duo objecta, quasi per accidens esset cognitio unius ad cognitionem alterius, quandoquidem unum eorum nullo modo esset ratio cognoscendi alterum. Quin potius addo, si illa duo objecta non ita se habent ut unum sit ratio cognoscendi aliud, gratis omnino dici cognosci aut videri Deum et creaturas eodem actu, quia plura objecta non attinguntur uno et eodem actu, nisi quia, vel in ratione objecti cogniti habent inter se connexionem et ordinem alicujus causalitatis, respectu talis cognitionis, vel quia per eamdem speciem intelligibilem repræsentantur; essentia autem divina licet respectu sui ipsius suppleat vicem speciei, tamen respectu creaturarum non habet vicem speciei intelligibilis immediate inducentis, vel efficientis cognitionem earum in se ipsis, tanquam ratio, seu medium incognitum (ut philosophi loquuntur), quia hic modus concurrendi ad cognitionem alterius est imperfectus; Deus autem non continet creaturas illo imperfecto modo, sed eminenter, tanquam perfecta causa earum; unde, licet Deus possit supplere sua infinita virtute efficientiam cujuslibet speciei intelligibilis, non tamen hoc potest per modum objecti, nisi respectu sui ipsius; respectu vero aliorum, tantum per modum causæ supremæ, quæ per suam voluntatem supplere potest efficientiam particularis causæ, et ita potest facere ut visus videat sine specie, supplendo per omnipotentiam suam efficacitatem speciei; et hoc modo potest idem facere in intellectu; hoc tamen nihil refert ad visionem beatam, neque ad visionem creaturarum in Deo; non ergo se habet divina essentia per modum unius speciei intelligibilis immediate repræsentantis Deum et creaturas; ergo ex hac parte non est ratio ut cognoscantur Deus et creatura eodem actu; ergo, si aliunde non esset connexio inter objecta, ita ut unum esset ratio, seu medium cognitum ad cognoscendum aliud, nulla esset causa propter quam illa duo eodem actu cognoscerentur; videntur ergo creaturæ in Deo, quia Deus cognitus, est ratio cognoscendi illas. Et hoc sensu vere dicit sæpe D. Thomas videri creaturas in Deo ex vi visionis ipsius Dei, sicut Deus videt illas in se ipso, tanquam in causa, et primo principio; hic autem modus cognoscendi non solum non repugnat, sed potius pertinet ad perfectum genus cognoscendi: illa autem visio Dei in se ipso, et creaturarum in ipso, est altissima participatio scientiæ Dei, supremi ordinis et rationis, cujus esse potest.

5. *Objectio.—Responsio.*— Dices, inde fieri, visa una creatura, videri necessario omnes, quia non est major ratio de una quam de alia.

Negatur tamen consequentia, quia cum lumen sit finitum, ex parte illius provenire potest ut aliqui effectus videantur, et non omnes, et hi potius quam illi, vel quia ipsum lumen est determinatum ad hos effectus potius quam ad illos, vel quia concursus necessarius ex parte divinæ essentiæ datur ad cognoscendam divinam essentiam, ut continentem hos effectus potius quam illos; sic enim sæpe contingit, in uno principio videri aliquam conclusionem, et non alias, vel ex defectu specierum, vel luminis.

6. Et hinc ulterius sequitur, cæteris paribus, eo perfectius videri Deum, quo plures vel perfectiores effectus videntur in ipso; quia, cum Deus visus, sit ratio videndi creaturas, necessario videntur in ipso omnes creaturæ, quæ ex vi visionis perfectæ usque ad talem gradum videri possunt, et ideo, ut plura videantur, necesse est ut perficiatur visio respectu ipsius Dei; alioqui tales creaturæ non viderentur ex vi visionis Dei, sed immediate, et quasi concomitanter simul cum Deo, et ideo, quidquid sit, an ex perfectiori visione Dei necessario sequatur visio plurium vel meliorum effectuum (de hoc enim modo non disputo), tamen, e contrario, si plures effectus videntur, cæteris paribus, recte a posteriori infertur, Deum ipsum perfectius videri.

7. Ultimo tandem observandum est, cum dicimus creaturas videri in Deo, non esse sensum quod videantur solum secundum esse quod in ipso Deo habent; hoc enim non esset cognoscere formaliter ipsas creaturas, sed solum ipsum esse divinum, quod eminenter continet illas, quod omnes beati necessario vident, nec ex vi illius visionis posset beatus discernere creaturas, vel inter se, vel ab essentia Dei, unde nec posset vere dici videre creaturas.

8. Et hæc est sine dubio mens Augustini, ut D. Thom. et graviores Scholastici illum intellexerunt, et plane colligitur ex lib. 2 Gen. ad lit., c. 8, et lib. 4, c. 24 et seqq., et lib. 5, c. 4, 18 et 19; sed non possumus hoc loco hæc latius persequi. Videt ergo beatus creaturas secundum esse proprium quod habent, seu habere possunt in se ipsis, et secundum proprias perfectiones formales earum; dicuntur tamen videri in Deo, quia (ut dictum est) Deus visus est ratio videndi illas, seu quia, intime penetrando eminentem perfectionem Dei, eodem indivisibili actu videtur formalis perfectio creaturæ, quæ in Deo eminenter continetur, et est quasi objectum omnipotentiæ ejus, et hoc modo dici potest creatura videri in Deo ut in causa, et in se ipsa ut in objecto cognito in sua causa.

9. *Dubium.— Responsio.* — Et hinc cessat quæstio, quæ inter aliquos Theologos versatur, an per visionem beatam possint dici creaturæ videri in proprio genere; quidam enim affirmant, ut Marsil., in 3, q. 10, art. 2. Alii vero negant. Sed, intellectis nominibus, non potest esse quæstio de re; nam si cognitio in proprio genere nihil aliud significet quam cognitionem rei, prout in se est, vel esse potest, hoc re vera convenit visioni beatæ respectu creaturarum quæ per illam videntur; si autem cognitio in proprio genere significet cognitionem rei per propriam speciem, quæ immediate et primario terminatur ad rem in se cognitam, et non in alio, hoc modo illa visio non dicitur esse cognitio in proprio genere, et is est communior usus hujus vocis, et ita sine dubio loquendum est, ut colligere licet ex D. Thoma, 1 p., q. 12. art. 9, et quæst. 14, art. 5; Scoto, et aliis, in 3, dist. 14.

10. *Anima Christi cur Deum non possit comprehendere.* — Dico primo: anima Christi Domini non videt actu in Verbo omnia quæ absolute in omnipotentia Dei continentur. Hæc conclusio est communior Theologorum, D. Thomæ hic, et generaliter 1 p., q. 12, art. 8, et omnium Thomistarum, Cajet., Capreo., et Palud., in 3, dist. 14, q. 1; et ibi Bonavent., art. 1, q. 2, art. 2, q. 3; Richard., art. 1, q. 4, art. 3, q. 3; et ex parte consentit Henricus supra citatus; et in Directorio Inquisitorum, q. 11, refertur, contrariam sententiam Tarraconæ fuisse, ut erroneam, ab Inquisitoribus damnatam, et quemdam Arnaldum coactum esse illam retractare. Sed ille Arnaldus videtur in eam sententiam incidisse ex principio erroneo, et quia male sentiret de distinctione naturarum in Christo, ut colligi potest ex aliis quæ ibi referuntur; alioqui vero hæc sententia per se sumpta tantum est probabilior theologica opinio, et ad fidei dogmata non pertinet, quia neque extat Ecclesiæ definitio, neque Scriptura et Patres aliquid de hac re loquuntur, neque ex revelatis evidenter sequitur, sed solum probabilius. Ratio ergo D. Thomæ qua conclusionem hanc probat, est, quia, si anima Christi omnia possibilia videret in Deo, comprehenderet Deum. Quæ ratio late examinari solet in citato loco primæ partis. Nunc breviter explicatur ejus vis ex dictis sect. 1, quia, teste Augustino, ep.

112, c. 8: *Tunc aliquid comprehenditur, quando ita videtur, ut nihil omnino eorum quæ in ipso sunt, videntem lateat*. Et propterea inquit idem August., 12 de Civ., c. 18, et lib. 83 Quæst., q. 14, *quod comprehenditur, finiri a comprehendente;* sicut in materialibus quantitatibus, a quibus sumpta est metaphora, tunc una quantitas dicitur comprehendi ab alia, quando intra illam tota clauditur et finitur; sed si anima Christi videret quidquid in Deo est formaliter et eminenter, nihil, quod in Deo est, lateret animam videntem ipsum, et tota (ut ita dicam) cognoscibilitas Dei finiretur intra cognitionem illius animæ; ergo per illam cognitionem comprehenderetur Deus.

11. *Qualiter enervari videatur ratio prædicta.* —Hæc ratio enervari potest distinctione sect. 1 recitata, de comprehensione extensiva et intensiva; dicetur enim prædictam visionem esse comprehensivam tantum extensive, atque adeo secundum quid, non tamen simpliciter et omni modo, hoc est, extensive et intensive; et ideo non repugnare dari visionem Dei creatam, qua omnia possibilia simpliciter videantur in ipso; quia, quod fides docet, Deum esse incomprehensibilem, non est necesse ut excludat comprehensionem secundum quid, seu extensivam, sed comprehensionem omni modo perfectam, etiam intensive. Quod si non repugnat communicari creaturæ talem visionem, qua omnino videatur Deus quoad extensionem potentiæ suæ, credibilius sane erit esse communicatam animæ Christi, ut facile ostendi potest ex his quæ de gratiæ ipsius infinitate diximus.

12. *Roboratur ratio, et enervatio expenditur.* — In hac responsione, conditionalis illa mihi valde placet, et fere ex terminis longe verisimilior apparet, nimirum, si non repugnat dari visionem creatam, qua videantur in Deo omnia quæ Deus videt scientia simplicis intelligentiæ et visionis, talem visionem communicatam esse animæ Christi; quia tota illa est proportionata dignitati ejus, et multum conferet ad perfectionem beatitudinis ejus. Et nulla est probabilis ratio ob quam talis visio illi communicata non sit, maxime cum inferius ostensuri simus, si talis visio aliunde non est impossibilis, posse optime intelligi sine ulla infinitate entitativa per modum intensionis vel extensionis, sed solum cum perfectione indivisibili simpliciter finita, et objective tantum infinita, quam constat esse possibilem. Itaque conditionalis illa, licet evidens non sit, quia totum pendet ex libera voluntate Dei, nec certa, quia non est revelata, est tamen per se verisimilior et probabilior.

13. *Comprehensio omnium quæ in Deo sunt formaliter et eminenter, etiam sine infinita intensione et claritate impossibilis.* — Addo tamen ulterius, illam hypothesim, scilicet, talem visionem Dei creatam non repugnare, falsam esse. Quanquam enim, ut statim dicam, difficile sit ratione hoc convincere, tamen in his rebus magnum est auctoritatis pondus, et ratio satis verisimilis non deest. Itaque illa sententia imprimis est contraria D. Thomæ, qui non aliter probat, Christi animam non videre omnia in Verbo, nisi deducendo ad impossibile, nimirum, quod comprehenderet Deum; et eodem discursu probat 1 p., q. 12, art. 8, beatos non videre in Deo omnia quæ sunt in ipso eminenter, quia, scilicet, comprehenderent divinam potentiam, et consequenter Deum, quia non potest unum attributum sine aliis comprehendi, cum omnia sint de essentia cujuslibet. Deinde est illa sententia aliena a sensu Patrum, qui, dum aiunt esse Deum incomprehensibilem, et comprehensionem ejus esse impossibilem intellectui creato, non tractant de intensione vel de claritate cognitionis, sed de totali objecti penetratione, et omnium quæ in illo, quovis modo sunt, aut cognosci possunt. Hoc facile sibi persuadebit, qui sect. præced. adducta satis attente consideraverit. Præsertim sunt clarissima verba Greg., qui, lib. 10 Moral., post superius adducta, subdit: *Angelica vel humana mens, cum ad incircumscriptum lumen inhiat, eo ipso se, quo est creatura, coangustat, et super se quidem per provectum tendit, sed tamen ejus fulgorem comprehendere, nec dilatata sufficit, qui et transcendendo, et portando omnia et implendo concludit.* Ubi considerandum imprimis est, eum loqui de statu beatitudinis; sic enim inchoat: *In retributionis culmine.* Deinde est ponderandum illud verbum, *eo ipso quo est creatura*, hæc enim ratio habet locum in omni intellectu et lumine. Notandum est etiam illud: *Nec dilatata sufficit*, idem enim est ac si diceret: Quantumvis in virtute intelligendi crescat aut elevetur. Tandem expendo illa ultima verba: *Qui transcendendo omnia concludit.* Nam in hoc plane significat, ratione suæ infinitæ perfectionis, qua omnia continet, non posse adæquate cognosci. Unde statim subjungit sequentia verba: *Excelsior cœlo est; et quid facies? Profundior inferno; et unde cognosces? Longior terra mensura ejus, et latior mari.*

Chrysostomus etiam locis ibi citatis aperte excludit comprehensionem Dei in hoc sensu. Insinuat etiam valde Nazian., nam licet frequentius loquatur de viatoribus, interdum tamen extendit sermonem ad omnes, et loquitur ex parte objecti. Specialiter ponderandum est verbum illud, orat. 84, n. 4 : *Si non prorsus, at certe plenius,* loquiturque de Angelis videntibus Deum, quos dicit non prorsus videre ; et orat. 36, n. 66 : *Quemadmodum nemo est qui aerem totum unquam hauserit, ita Dei naturam nec mens unquam ulla prorsus concepit.* In his etiam quæ ex Augustino retuli, ponderanda sunt illa ultima verba, Deum esse incomprehensibilem, *quia plenam ejus naturam nemo videre potest.* Non enim ad intensionem vel claritatem cognitionis, sed ad objectum id refert. Et eodem modo loquuntur cæteri ibi citati, et Cyprian., in Præfat. ad lib. de Cardin. Christ. oper. ; et Basil., lib. de Vera fide. Huc accedit, quod sect. 1 ostensum est, hanc perfectionem cognitionis sufficere ad comprehensionem simpliciter; at nemo dicit absolute, animam Christi comprehendisse Deum, aut creaturam posse ad Deum comprehendendum elevari; ergo.

14. *Quanam ratione aliqui intentum probare studeant.* — At vero, in reddenda ratione cur hoc repugnet, non modica, ut dixi, difficultas est. Quidam hac utuntur ratione. Ad videndum in Deo omnia absolute possibilia necessaria esset visio infinita in sua entitate, saltem secundum augmentum extensivum ; omnia autem infinitas in actu repugnat creaturæ, ut nunc supponimus, et supra tactum est. Idemque argumentum fieri potest de lumine gloriæ, quod, scilicet, lumen actu infinitum ad talem visionem requiratur. Probatur autem assumptum, quia creaturæ possibiles sunt infinitæ, seu in infinitum simpliciter procedunt, tam in singularum specierum individuis, quam in ipsis speciebus, ut ex 1 p., q. 25, suppono; et ad videndas plures rerum species, seu perfectiones in Deo, major seu intensior visio necessaria est, et quo res visæ plures fuerint, eo major erit perfectio visionis et luminis ; et in utroque augmento progredi potest in infinitum ; ergo, si ex parte objecti pervenitur ad videndum infinita simpliciter, necesse etiam est visionem ipsam pervenire ad infinitam intensionem vel extensionem in actu ; quia nec potest fieri ascensus ad visionem altioris ordinis, neque in eodem ordine potest fieri augmentum, nisi extensivum vel intensivum ; neque in eo augmento sisti potest in aliquo termino finito, cum processus in rebus visis non sit intra aliquem terminum finitum, sed in tota latitudine entis creabilis.

15. *Super ratione prædicta auctoris judicium.* — Hæc ratio aliquando mihi visa est efficax, et sumi ex D. Thoma, 1 p., q. 12, art. 7 et 8, nam in priori probat, Deum non posse comprehendi, quia non potest videri in infinito lumine ; in posteriori vero probat non posse creaturam videre in Deo omnia possibilia, quia comprehenderet Deum. Unde de primo ad ultimum inferri videtur, quod, si creatura videret in Deo omnia possibilia, videret infinito lumine, quia comprehenderet ipsum, et ad comprehensionem necessarium esset infinitum lumen. Unde si objiciatur, quia plus est videre Deum quam creaturas ; sed ad videndum Deum non requiritur infinitum lumen ; ergo neque ad videndas creaturas ; facilis est responsio ex dicto discursu, quia plus est comprehendere Deum, quam videre, et ideo ad illud potest necessario requiri infinitum lumen, licet ad hoc non requiratur. Videre ergo creaturas in se ipsis minus est quam videre Deum ; tamen videre illas in Deo, majus quid est quam videre præcise Deum, non videndo creaturas in ipso, quia videre creaturas in Deo, includit videre Deum; et videre plures creaturas in Deo includit videre Deum perfectius, cæteris paribus ; et consequenter videre omnes possibiles videtur esse infinite videre Deum, quod non fit sine infinito lumine et infinita visione. Unde Soto, in 4, loco supra citato, concedit, si per impossibile viderentur in Deo omnia possibilia sine infinita claritate, visionem illam non fore comprehensionem ; sed ideo talem visionem necessario fore comprehensionem, quia non potest fieri sine infinito lumine, et ob eamdem causam esse impossibilem creaturæ.

16. Sed nihilominus hæc ratio in prædicto sensu non tam efficax nunc apparet mihi, sed aliquid ei addere, ut persuadeat, judico necessarium. Triplex ergo infinitas potest intelligi in tali visione. Prima est essentialis et specifica; secunda extensiva in ordine ad objectum ; tertia intensiva in ordine ad subjectum. Ratio ergo facta non procedit de prima infinitate essentiali, neque in hoc sensu fit ab auctoribus ejus, tum quia supponunt talem visionem, qua viderentur in Deo omnia possibilia, esse creatam ; non enim disputamus nunc cum Hugone, et aliis, qui posuerunt, illam visionem esse increatam ; visio autem creata non potest esse infinita simpliciter, et

in specie sua ac essentia; tum etiam quia sopponunt, talem visionem esse ejusdem speciei cum visionibus aliorum beatorum, qui non vident in Deo omnia possibilia; augmentum ergo talis visionis solum esse potest alterutro ex iis duobus modis, vel utroque simul; in neutro autem illorum videtur necessario sequi infinitas in actu ex visione omnium possibilium in Verbo.

17. *Visio, qua infiniti effectus possibiles in Verbo viderentur, non esset extensive infinita.* — Quod in hunc modum declaro imprimis, quod attinet ad extensivum augmentum visionis beatificæ; nam videtur ille modus ratiocinandi de augmento extensivo, supponere, visionem illam per additionem entitativam extendi ad objecta secundaria, visa in Deo, sicut in objecto primario; ita ut illa visio sit suo modo composita in sua entitate, et in ea possit intelligi aliquid entitatis, quo attingit Deum præcise; et aliquid aliud illi addi, ut perfectius videns Deum, attingat etiam creaturas in ipso, et hoc additum eo esse majus in sua entitate, quo plures creaturæ per talem visionem attingi possunt; ac denique, si visio Petri nunc extenditur ad videndas decem creaturas in Deo, ut augeatur et extendatur ad undecimam, aliquam partialem entitatem illi esse addendam. Et juxta hunc conceptum recte concluditur, non posse intelligi illam visionem actu terminatam ad infinitas creaturas possibiles, quin intelligatur actu habere infinitum augmentum secundum hunc modum compositionis et augmenti. Verumtamen hic modus compositionis in actu visionis beatæ, prout ad Deum in se, et ad creaturas in Deo terminatur, non existimo esse verum, ut nuper in 1. 2, in materia de beatitudine docui, et hac potissimum ratione probavi. Quia, si visio illa intelligitur composita et aucta per unionem et additionem partialium entitatum, vel illæ entitates partiales sunt etiam compositæ et divisibiles in infinitum, sicut sunt partes quantitatis et gradus intensionis, aut sunt indivisibiles omnino, et uniuntur sicut materia et forma, vel alio simili modo. Neuter autem modus compositionis potest habere locum in visione beata respectu illorum objectorum. Quod sic ostendo. Nam in priori compositionis modo duo intercedunt, quæ nec ratione subsistunt, nec satis intelligi possunt. Unum est, quod illæ duæ partes entitatis visionis terminatæ ad Deum, verbi gratia, et ad Angelum in Deo visum, sint iterum divisibiles, et compositæ entitative, non secundum intensionem ex parte subjecti; nunc enim non agimus de latitudine et compositione pure intensiva, de qua statim, sed agimus de extensiva in ordine ad objectum; secundum hanc ergo considerationem et compositionem, non est unde illa pars visionis (ut sic dicam) quæ terminatur præcise ad Deum, sit divisibilis, neque illa quæ terminatur ad Angelum, quia neque ex parte subjecti habent partes, ut per se constat, quia subjectum est indivisibile; neque ex parte objecti, quia etiam singula objecta in exemplo posita sunt indivisibilia, et in ordine ad illa sunt singulæ illæ partes indivisibiles, quia illa pars visionis, quæ versatur præcise circa Deum, tota tendit in Deum secundum idem, et nec mente fingi potest quod in illa sit aliqua particula, qua videatur aliquid in Deo, et alia, qua videatur aliquid aliud; quia suppono, per totam illam videri solum id, quod est formaliter Deus, in quo non potest illa partitio fieri. Idemque argumentum fieri potest de alia parte, prout terminatur ad Angelum; non possunt ergo illæ partiales entitates esse amplius divisibiles extensive, seu ex parte objecti. Atque hinc facile constat idem esse dicendum, etiamsi objectum creatum, visum in Deo, sit materiale vel compositum, tum quia videtur indivisibili modo seu per modum unius; tum etiam quia, si illa visio, prout terminatur præcise ad Deum, indivisibilis est, non potest compositionem facere per modum continuationis cum alia entitate partiali divisibili, ut constat ex natura talis compositionis, et statim amplius declarabo.

18. Hinc colligitur secundum, quod proposui, scilicet, non posse intelligi, qnomodo illæ duæ partes uniantur ad componendam unam visionem; nam si utraque illarum est indivisibilis, non possunt uniri per modum continuationis; quia hæc compositio requirit latitudinem in partibus, et quod non secundum se totas conjungantur, sed solum in aliquo extremo, seu termino communi indivisibili. Nec etiam possunt uniri proxime et immedate secundum se totas, quia hic modus unionis non intercedit nisi inter subjectum et accidens, materiam et formam, et in universum, inter potentiam et actum, vel cum proportione ad illa; at vero in præsente nulla ratio potentiæ et actus inter illa duo intercedit, quia utraque pars est per modum actus secundi et ultimi, et per se tendit in suum objectum. Neque etiam explicari potest quis modus unionis inter illas duas partes inter-

cedat, nec quæ sit ratio ob quam illæ duæ entitates in unam coalescant. Nam, si quæ esset, maxime quia tendunt in objecta non æque primo, sed cum ordine intuendo unum in alio; sed hæc ratio potius probat actum esse indivisibilem, quam esse sic compositum, ut statim declarabo. Atque hinc etiam fit, licet fingatur illa visio indivisibilis prout terminatur ad Deum, et divisibilis prout terminatur ad objecta creata, non posse intelligi unionem inter illas partes: neque enim esset unio per modum continuationis, quia neutrum extremum talis unionis potest esse indivisibile, sed solum potest esse terminus et imperfectum quid in tali genere entitatis, quod hic cogitari non potest de illa visione, prout terminata ad Deum. Neque etiam potest intervenire aliud genus unionis, propter eamdem rationem factam. Quinimo, etiamsi gratis daremus illas partes visionis esse aliquo modo divisibiles, non posset intelligi quo communi termino copularentur, quia ille communis terminus deberet esse proportionatus visioni, et ejusdem ordinis et habitudinis; ergo oporteret ut haberet ordinem ad objectum aliquod, quia tota visio secundum se totam, et secundum totum quod in illa est, tendit in aliquod objectum, illudque repræsentat, alioqui esset in tali actu aliquid quod degeneraret a natura visionis, et nullo modo compleret in illa repræsentationem objecti adæquati ejus, quod est contra naturam visionis, et prorsus impertinens ad integritatem seu complementum ejus; si ergo duæ illæ partes visionis unico communi termino uniuntur, necesse est ut ille terminus aliquod objectum respiciat; vel ergo respicit Deum tantum, et sic non esset aptus ad terminandum alteram partem, quæ tendit in Angelum. Atque eadem ratione, non potest respicere Angelum tantum, quia non posset terminare alteram partem, quæ tendit in Deum. Et præterea est communis ratio, quia nulla est ob quam ad unum objectum potius quam ad aliud terminetur. Neque etiam potest terminari ad utrumque, tum quia esset alterius rationis a singulis partibus; et quia si illud indivisibile attingit utrumque objectum, melius dicitur totum actum esse indivisibilem, et simul repræsentare Deum, et creaturam in ipso, quia non est major ratio de illo indivisibili quam de toto actu.

19. Atque hinc sumitur alia ratio a priori, quia per hanc visionem non videntur Deus et creatura (verbi gratia, Angelus) concomitanter solum et æque primo, ut in principio hujus sectionis supposui et ostendi, quia nec hoc esset videre unum in alio, nec posset tunc ratio reddi, cur illa objecta tam diversi ordinis uno actu viderentur. Videntur ergo cum ordine ex parte objectorum, videndo, scilicet, unum in alio; ergo non potest in illa visione intelligi aliquid entitatis, attingens præcise creaturam, quod non etiam attingat Deum; quia nihil est in illa visione quod primario attingat creaturam, sed secundario, et in Deo, ac per Deum; ergo ille actus indivisibiliter attingit Deum et creaturam in Deo. Et confirmatur, quia per illam visionem ita videntur Deus et creatura, ut videatur distinctio eorum, et habitudo creaturæ ad Deum in ratione participationis dependentis a Deo; ergo necesse est ut sit indivisibilis entitas, quæ hæc omnia attingit; quia non potest repræsentare habitudinem et distinctionem, nisi repræsentando extrema; et ita eadem indivisibili entitate, qua repræsentatur unum, repræsentantur etiam alia. Ultimo tandem hoc persuadetur, quia alias non potest intelligi quo modo de facto visio animæ Christi attingat infinita sine augmento infinito secundum partiales entitates; hoc autem modo facillime hoc intelligetur, ut inferius declarabitur.

20. Concludo igitur visionem beatam non attingere Deum et creaturas in Deo per compositionem, nec per augmentum quod fiat per additionem partialis entitatis, sed per indivisibilem entitatem tantæ perfectionis, quæ potens sit repræsentare non solum Deum præcise, sed etiam ut continet has vel illas creaturas; excluso enim priori modo, non potest alius excogitari, quo possit eadem visio ad Deum primario, et ad creaturas in Deo et secundario terminari. Quocirca, quamvis, cæteris paribus, visio Dei perfectior sit, quo plures vel meliores effectus in ipso videntur, hæc tamen inæqualitas non consistit in aliquo partiali augmento vel intensione, sed in perfectiori entitate indivisibili ipsius visionis, non quod una sit diversæ speciei ab alia, neque essentialiter perfectior; conveniunt enim in primario objecto, a quo habent essentialem speciem et perfectionem; sed quod intra eamdem speciem una sit perfectius individuum, seu perfectiorem entitatem individualem habeat quam alia; hæc enim inæqualitas intra eamdem speciem non repugnat, ut ex Metaphysica suppono. Unde etiam fit ut una et eadem visio Dei, qua videntur in Deo pauciores effectus seu creaturæ, non possit per aliquod augmentum crescere ad

plures creaturas in Deo videndas, sed oportebit omnino visionem mutari, et, ablata imperfectiori, perfectiorem dari, si beatus crescere debet in visione creaturarum in Verbo. Ratio est clara ex dictis, quia res indivisibilis, ut talis est, non recipit augmentum; sed visio eadem indivisibiliter attingit Deum et creaturas in Deo; ergo secundum eam rationem non potest augeri; sed necesse est ut vel easdem res semper manifestet, vel, si plures manifestandæ sunt, mutetur visio. Confirmatur, quia si visio eadem augenda esset, illi addenda esset aliqua entitas partialis, quia alio modo nequit intelligi augmentum, præsertim extensivum; ostendimus autem talem entitatem non posse addi, neque uniri priori entitati; ergo repugnat tale augmentum.

21. *Illatio ex dictis.* — Atque hinc tandem colligitur id quod in hoc discursu intentum est, ad intelligendam visionem creatam Dei, qua videantur in ipso omnia possibilia, non oportere in illa visione concipere infinitum augmentum entitatis talis visionis, quasi extensivum ex parte objecti, per additionem partialis entitatis, ad eum modum quo censent multi augeri habitum, cum ad plures conclusiones seu actus extenditur; jam enim ostensum est hoc genus augmenti non reperiri in visione beata; satis ergo esset intelligere visionem indivisibilem, habentem perfectissimam entitatem in illa specie visionis, quæ una habitudine, ut sic dicam, seu una repræsentatione indivisibili attingeret Deum, et repræsentaret omnia quæ in ipso sunt formaliter, vel eminenter, sicut ipsa visio increata Dei indivisibiliter hæc omnia repræsentat ex vi perfectæ repræsentationis ipsius essentiæ Dei; sic enim illa visio creata esset participatio visionis increatæ, et modo quodam indivisibili participaret illam perfectionem, cum quadam æqualitate extensiva ex parte objecti, non tamen cum æqualitate simpliciter, quia haberet minorem claritatem et perfectionem intensivam, et esse participatum. Sicut Angelus ab æterno productus haberet quamdam æqualitatem quasi extensivam cum Deo in duratione, quia semper cum illo coextitisset, non tamen haberet æqualitatem simpliciter, quia ejus duratio esset intensive minus perfecta, et non necessaria ex se, sed dependens. Igitur ex hac infinitate extensiva non videtur posse immediate concludi, hanc visionem esse impossibilem.

22. *Visio creata, possibilia omnia eminenter in Deo contenta attingens, non necessario intensive infinita.* — Ex his ergo facile videtur demonstrari posse, nullam etiam infinitatem intensivam necessario sequi in visione beata creaturæ, ex hoc præcise quod attingeret omnia possibilia, quæ in Deo eminenter continentur. Probatur ex dictis, quia quod una visio beata repræsentet plures vel pauciores creaturas in Deo, non provenit ex intensione visionis, sed ex perfectiori entitate individuali ipsius visionis; ergo, quod repræsentet omnes, non proveniet ex infinita intensione; neque ad hunc effectum erit per se loquendo illa intensio necessaria. Antecedens, præter ea quæ dicta sunt, declaratur primo, quia, si visio Dei sit ut unum, et per illam videatur in Deo species humana, verbi gratia, etiamsi intendatur, et fiat ut duo, non extendetur ad plures creaturas, sed per illam videbitur Deus clarius, et similiter humana species in Deo; ergo extensio visionis ad plura objecta secundaria non provenit ex intensione. Antecedens patet, quia, si illa visio vere intenditur, illi gradus intensionis sunt per se subordinati, ita ut secundus natura sua ponat primum, et tertius secundum; at vero repræsentatio speciei humanæ vel alterius non habent inter se eam subordinationem, ut per se notum est; ergo ex vi intensionis præcise non potest fieri illa extensio ad repræsentandas alias species. Secundo, quia augmentum intensivum, ut sic, totum est ex parte subjecti, per majorem conatum potentiæ, et consequenter per majorem radicationem ejusdem actus in eodem subjecto circa idem objectum; ergo necesse est totam intensionem versari circa easdem res visas; nam, si conatus potentiæ extenderetur ad nova objecta, etiam secundaria, non necessario cresceret in intensione et claritate circa primum objectum ut sic; ergo hæc duo augmenta sunt diversarum rationum, nec unum ex alio necessario consequitur, neque e converso. Quo fit ut eadem numero visio, quæ repræsentat Deum, et decem creaturas in ipso, possit esse et intensa et remissa, illas decem creaturas clarius vel minus clare repræsentando, et non plures neque pauciores; et e contrario, fieri potest quod duæ visiones sint inæquales in repræsentando plures vel pauciores creaturas, et tamen quod in gradibus intensionis sint æquales. Ac denique non repugnat visionem, quæ ad plures creaturas extenditur, esse in intensione et

conatu operantis remissiorem. Sicut Angelus inferior videt interdum in uno principio omnes conclusiones quas videt superior, licet hic majori claritate illas et non plures videat. Interdum vero fieri potest ut plures conclusiones unus actu consideret quam alius in eodem principio, quamvis actu minus intenso, seu minori conatu. Sunt ergo hæc duo, intensio, scilicet, et extensio visionis, quasi duæ quantitates diversarum rationum, quarum altera potest esse major, etiamsi altera minor sit, et e contrario; sicut actus charitatis erga Deum potest esse intensior, et actu non extendi ad proximum, et aliquando e converso, potest actus simul esse circa Deum et proximum, et minori conatu et intensione fieri. Ex hoc autem principio, quod verissimum esse existimo, aperte concluditur, ex vi comprehensionis extensivæ tantum omnium quæ eminenter in Deo continentur, non sequi, per locum (ut aiunt) intrinsecum, visionem illam esse infinite intensam, aut procedere a lumine gloriæ infinite intenso. Quia illa perfectio extensiva non conveniret illi ex vi intensionis, sed ex vi suæ entitatis individualis indivisibiliter. Et, hoc principio posito, nullam vim habet supputatio : Ad videndum tot creaturas requiritur visio, vel lumen tam intensum, et ad plures, intensius; ergo ad infinitas, infinite intensum. Negatur enim antecedens, quia non requiritur certa intensio, sed solum talis individua entitas visionis, quæ, si existat, licet remissa, manifestabit eadem omnia; et si eadem fiat intensior, non repræsentabit plura, sed eadem clarius; imo etiam si habeat plures gradus intensionis, non manifestat quasdam res per unum gradum, et alias per alios, sed omnes per quemlibet gradum, quia omnes gradus tendunt in idem objectum, ejusque repræsentationem clariorem reddunt, quod non possent facere, si res diversas repræsentarent. Igitur, licet daretur visio Dei, repræsentans omnes creaturas possibiles, non necessario esset infinite intensa. Imo illamet posset in infinitum intendi, sicut potest in infinitum intendi amor beatificus Dei, etiamsi ad nova objecta non extendatur.

23. *Objectio.* — Objicies : qui videt in Deo omnes creaturas, videt totam (ut sic dicam) intensionem omnipotentiæ Dei; ergo videt infinitam Dei virtutem intensive; ergo actu infinite intenso. Antecedens probatur, quia, licet in effectibus illa sit extensio quædam, in virtute tamen ipsa effectrice est intensio, quia ex perfectione ejus intensiva provenit, quod ad tot effectus et in infinitum perfectiores extendatur; ergo ex cognitione omnium effectuum in divina omnipotentia colligitur, illam potentiam cognosci secundum totam intensionem perfectionis suæ.

24. *Dissolvitur.* — Respondetur negando secundam consequentiam; committitur enim æquivocatio; aliud est enim videre totam intensionem objecti, aliud videre tota intensione, totoque conatu quo potest illa intensio objectiva a vidente videri. Recte ergo colligitur illo argumento, divinam perfectionem objective videri infinite, id est, secundum infinitam intensionem objectivam; non tamen inde necessario sequitur, videri infinita intensione ex parte videntis, quia potest videri majori et minori conatu vel claritate. Quin potius, omnes videntes Deum vident totam ejus infinitatem intensivam, quia illa simplicissima, prorsusque indivisibilis est, licet finite videant. Is autem, qui videret in Deo omnia possibilia, peculiari modo videret totam illam infinitatem, quodammodo penetrando totam illam ex parte objecti, quatenus ex parte illius distincte videret continentiam eminentialem omnium rerum in ipsa; non tamen inde necessario sequitur quod videret toto conatu possibili ex parte videntis, et consequenter neque infinita intensione.

25. *Visio creata omnium possibilium in Verbo, absolute impossibilis.* — Ex his ergo satis concludi videtur, nullam necessario sequi actualem infinitatem ex visione creata Dei, etiamsi per illam omnia possibilia in Deo ipso videantur. Hinc vero retorquendam censeo esse rationem, et concludendum, impossibilem esse talem visionem. Nam, vel illa finita est, vel infinita. Finita, esse non potest sufficiens ad comprehendendam Dei immensitatem, et repræsentandum adæquate totum Deum secundum omnia quæ in ipso formaliter et eminenter continentur, ac repræsentabilia sunt. Infinita autem nec admittitur, neque esse potest, ita ut ad illum effectum sufficiat; ergo. Minor quoad priorem partem ex terminis per se nota visa est Sanctis Patribus. Hinc est enim id, quod Gregorius ait, lib. 18 Moral., c. 39 : *Quantum ad immensitatem Dei, quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creaturæ sumus.* Et loquitur de visione beata, quam dicit, hoc ipso quod creata est et finita, non posse circumscribere immensitatem Dei; circumscribere autem non significat, intense aut

clare videre, sed veluti intra se capere totam illam immensitatem, totamque ejus quasi extensionem in se complecti. Et Theologi omnes non alia ratione probant, creaturam non posse comprehendere Deum, nisi quia finita est, ut constat ex D. Thoma, 1 p., q. 12, art. 7; Bonav., in 3, dist. 14, art. 1, q. 2; Richard., art. 1, q. 1; Scot., q. 1, ad 1; Durand., q. 1, art. 10; Majore, 4, d. 49, q. 15, et aliis infra citandis. Ratio ergo ex ipsis terminis colligenda est, quia inter finitum et infinitum non potest esse adæquatio; illa autem visio est simpliciter finita; cognoscibilitas vero Dei, et, ut sic loquar, repræsentabilitas est simpliciter infinita; quomodo ergo potest intelligi quod adæquet repræsentatio visionis totum illud objectum, et comprehendat illud, etiam extensive? Confirmatur ac declaratur, nam plus distat omnis visio creata possibilis a perfectione illius objecti, quam distet visio quam inferior Angelus habet de superiori, a perfectione ipsius Angeli superioris; sed Angelus inferior non potest superiorem comprehendere tali visione, non solum ex defectu intensionis vel claritatis, sed etiam quia non potest totum illud objectum distincte ex parte objecti intra se capere, eo quod cognoscibilitas objecti superet capacitatem cognoscentis; ergo multo magis superabit essentia divina quamcunque visionem creatam possibilem.

26. *Occurritur objectioni.* — Dices, argumentum concludere, non posse virtute naturali, quomodo inferior Angelus non potest plene capere superiorem, secus autem esse virtute supernaturali, seu per divinam elevationem. Respondetur imprimis argumentum esse proportionale, et ita procedere de potentia jam elevata. Itaque magis distat omnis potentia creata, quantumvis elevata, ab essentia divina, in ratione et proportione objecti et potentiæ, quam distet inferior Angelus a superiori, quia illa est distantia infinita et diversi ordinis, hæc autem finita. Deinde dicitur hic non habere locum elevationem, quia loquimur de visione ipsa, quæ non est amplius elevabilis ad repræsentandum, quia ex natura sua formaliter repræsentat. Comparando ergo actum ad actum, respectu suorum objectorum, quæ naturaliter repræsentant, procedit ratio facta; et secundum eam rationem magis limitatus et improportionatus est actus visionis creatæ ad repræsentandum adæquate Deum, quam intellectio inferioris Angeli ad repræsentandum superiorem.

27. Altera vero pars superius assumpta, scilicet, illam visionem non posse esse infinitam, ex superius dictis clara est; aut enim esset infinita extensive ex parte ipsius visionis, id est, per verum augmentum et additionem realem. Et hoc non, tum quia repugnat dari aliquod infinitum in actu hujusmodi; tum etiam quia extensio actus ad plura objecta non fit hoc genere augmenti, ut declaratum est. Vel esset infinita intensive intensione graduali, et hoc non, quia etiam hujusmodi infinitum in actu repugnat esse, et etiam quia hæc intensio nihil per se confert, ut actus extendatur ad plura objecta, ut etiam probatum est. Vel esset infinita intensive intensione perfectionis et essentiæ. Et hoc non, quia hæc intensio non est alia quam essentialis perfectio rei; et ideo nulla potest esse visio sic infinita intensive, nisi quæ est essentialiter infinita; hujusmodi autem est sola increata visio. Quod si dicas hoc esse verum de visione sic infinita simpliciter, tamen secundum quid et objective posse dari visionem sic infinitam, respondetur hanc esse petitionem principii; quia esse hoc modo infinitam secundum quid, nihil aliud est quam esse in se simpliciter finitam, repræsentare autem adæquate rem infinitam; et hoc est quod in priori parte probavimus esse impossibile. Atque hoc sensu dixit semper D. Thom., ad videndum omnia possibilia in Deo, necessariam esse visionem comprehensivam, et infinitam intensive, non intensione graduum et accidentali, sed perfectionis et essentiali. Et simili modo dixit Cajetan., d. q. 12, art. 8, videre in Deo omnia possibilia, et videre Deum infinite, sese mutuo consequi; sic etiam dixit Ferrar., 3 cont. Gent., cap. 56, § Pro solutione, cognoscere omnia in causa, esse comprehendere causam; et Soto, in 4, d. 49, q. 3, art. 3, concl. 5, ad 2, dixit, visionem omnium in Deo, necessario connecti cum infinita claritate; hoc enim est verum, non de infinitate graduali, sed de essentiali, ut a nobis declaratum est. Atque hæc ratio sic declarata videtur mihi sufficientissima pro materiæ capacitate et altitudine.

28. Dico secundo: anima Christi neque in actu primo seu habitu videt omnia possibilia in Deo. Hæc conclusio videtur mihi necessario sequi ex præcedenti, supposita perfecta natura hujus scientiæ beatæ, de cujus ratione est ut semper sit in actu secundo, quia est perfectissima scientia et immutabilis. Et confirmatur seu declaratur hoc modo, quia vel

actus ille primus potest interdum reduci ad actum secundum, saltem successive cognoscendo nunc has creaturas in Deo, nunc alias; vel nunquam potest omnino variare actum secundum: si hoc posterius dicatur, gratis fingitur talis actus primus, et reddi non potest ratio cur intellectus habens sufficientem actum primum, non possit per voluntatem applicari ad actum secundum, nisi fortasse ab extrinseco a Deo impediatur; quod si perpetuo impediendus erat, superflue illi datus esset talis primus actus. Si vero dicatur primum, sequitur in ipsa visione et beatitudine animæ Christi, esse posse varietatem, ita ut nunc sit beatior, postea minus beata, vel e contrario.

29. Neque enim dici potest hanc varietatem esse in solo objecto secundario, non in primario, quia, cum creaturæ non videantur illa visione, nisi in Deo ipso, non potest variari circa creaturas quin varietur circa Deum. Neque etiam refert, si dicatur variari quidem circa Deum, semper tamen cum æquali perfectione, quamvis in ordine ad diversas creaturas, tum quia hoc ipsum esset magna imperfectio in tali visione; tum etiam quia, qua ratione posset hoc modo variari, posset etiam intendi et remitti; cur enim quoad unum subjiceretur voluntati videntis, et non quoad aliud?

30. Quod vero quidam dicunt, posse visionem illam successive variari ex parte objecti, seu creaturarum cognitarum, nulla facta mutatione in ipsa, intelligi non potest, quia, ut variæ creaturæ cognoscantur, necessaria est varia repræsentatio, varius effectus formalis, atque adeo varia perfectio cognitionis, ac denique quia sine mutatione alicujus extremi non potest intelligi varia habitudo et cognitio. Ultimo confirmatur, quia hic actus primus, quo anima Christi dicitur cognoscere omnia, vel est ipsa visio (ut dicebat Scotus), et hoc non, ut efficaciter videtur probatum, referendo ejus opinionem, quia visio ipsa essentialiter est actus secundus; unde quamdiu eadem omnino immutata manet, eodem modo constituit videntem in actu secundo, et respectu ejusdem; quod si aliquid per eam denuo videndum est, aliquid ei addi oportet, ut nuper probatum est. Vel hic actus primus est ipsum lumen gloriæ, et hoc potest dupliciter intelligi. Primo, quod lumen gloriæ sit ex se sufficiens ad videnda simul omnia quæ in Deo continentur, licet non habeat in anima Christi actum adæquatum. Et hic sensus est falsus, tum quia sequitur illud lumen esse infinitum, ut ostendi; tum etiam quia sequitur lumen illud esse sufficiens ad comprehendendum Deum, saltem extensive; tum denique quia sequitur non habere actum adæquatum suæ virtuti respectu visionis Dei, quamvis illum habere possit; quod sine fundamento diceretur, cum ad perfectionem non pertineat, sed potius ad defectum perfectionis. Alio modo id intelligi potest, quia successive potest anima Christi eodem lumine has vel illas res in Verbo videre; et hoc non satis est, quia, licet demus, eodem lumine gloriæ quo anima Christi nunc videt aliquas creaturas in Deo, potuisse videre alias, et non istas, et sic in infinitum (id quod etiam incertum est, et sub opinione), tamen hoc neque arguit singularem perfectionem in illa scientia, sed commune fere est omnibus beatis, neque satis est ut dicatur omnia scire in actu primo, sicut, licet eodem lumine intellectuali possit quis quascumque res cognoscere, non tamen omnes scit in actu primo, quia non omnium habet species, neque est in potentia proxima, ut possit, cum velit, has vel illas res contemplari; at vero intellectus animæ Christi, informatus hoc lumine, non est ita proxime dispositus ad cognoscendum in actu secundo omnia possibilia, etiam successive, quia non habet proprie species rerum omnium in ordine ad hanc scientiam, neque essentiam divinam per modum speciei unitam, nisi in ordine ad talem modum videndi ipsam; unde nec potest suo arbitrio res alias per illam visionem contemplari; ergo.

31. Dico tertio: anima Christi videt in Verbo aliqua ex rebus possibilibus quæ nunquam erunt. Videtur certa et communis conclusio; et eam expresse affirmat D. Thomas hic, art. 2, et potest aliquo modo probari ex illo Matth. 11, et Luc. 10: ***Si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes***, etc.; ubi Christus revelat aliquid possibile, quod fuisset futurum in eo casu, quod tamen absolute futurum nunquam fuit; facit illud Matth. 26: ***Possum rogare Patrem***, etc. Ex quibus locis colligitur, animam Christi hæc possibilia cognovisse, sed non convincitur vidisse illa in Verbo, potuisset enim illa scire scientia infusa; fit tamen probabilis conjectura, etiam scientia beata, quæ perfectissima est, illa cognovisse. Ex articulo etiam secundo D. Thom. sumitur hæc ratio, quia multa possunt fieri a creatura, quæ nunquam fient; sed anima Christi videbat in Verbo omnia quæ sunt in potentia creaturæ, quia com-

prehendebat ipsam ; ergo. Denique verisimile est etiam alios beatos videre nonnullas res possibiles quæ nunquam fient, ut constat ex 1 p., q. 12.

32. *Responsio ad argumenta.* — Ad fundamentum Magistri, quod ex quibusdam testimoniis sumebatur, respondet D. Thom., Christum cognovisse omnia quæ habent rationem entis in aliqua differentia temporis, de quibus fit proprie illa distributio. Dici etiam potest, in eo fuisse omnem scientiam, quæ secundum potentiam ordinatam a Deo communicatur alicui intellectui creato, sicut in simili supra de gratia dictum est; et hoc satis esse ut dicatur habere *omnes thesauros sapientiæ et scientiæ*, et nihil ignorare. Deinde, disputatione sequenti, videbimus an saltem per scientiam infusam omnia possibilia sciat.

33. Ad Henricum et Durandum, negatur cum visione Dei esse necessario conjunctam cognitionem omnium rerum et quidditatum quæ in ipso eminenter continentur; cum enim illa visio non sit comprehensiva Dei, et possit esse magis vel minus perfecta, possunt per illam plura vel pauciora videri in Verbo. Neque Durandus satis consequenter loquitur, quia, posita determinatione divinæ voluntatis vel scientiæ ad talia objecta futura, fere eadem esset ratio cognoscendi tales res futuras in Verbo, quæ est cognoscendi res possibiles; nec potest etiam vitare comprehensionem, tum quia ad comprehendendam potentiam non oportet cognoscere quid factura sit, sed satis est comprehendere quidquid potest facere; tum etiam quia anima Christi videt in Verbo quidquid futurum est in qualibet differentia temporis, ut jam dicam. Et eædem rationes urgent contra Henricum, quia nulla est ratio cur magis necessario videantur omnes species rerum in Deo viso, quam omnia individua, cum tam individua quam species contineantur eminenter in Deo, et repræsententur in divinis ideis.

34. Verum tamen est rationem sumptam ex comprehensione non ita convincere contra Henricum, quod sit impossibile videre in Deo omnes rerum species possibiles, esto non sit necessarium ; nam si viderentur species, non visis omnibus individuis, non videretur certe comprehendi Deus, quia omnipotentia Dei per se primo respicit non tantum species, sed etiam individua, et infinita ejus perfectio eminenter omnia continet. Sed quamvis illa ratio directe non ita convincat, tamen ratio facta de lumine infinito optime contra hanc sententiam procedit, et inde consequenter effici videtur, tale lumen non solum ad cognoscendas omnes species, sed etiam ad omnia individua sufficere.

35. Ultimo, ex dictis in hac et in sectione præcedenti, aperte colligitur quam sit verum quod D. Thom. dixit, art. 4, ad 3, hanc scientiam beatam Christi, licet perfectissima sit omnium quæ de potentia ordinaria esse possunt, tamen de absoluta potentia posse esse perfectiorem, imo semper in infinitum posse dari aliam perfectiorem, quia nunquam potest adæquari suo objecto primario, neque illud comprehendere, neque omnia cognoscere quæ in illo continentur ; ergo semper potest perfectius tendere in objectum suum, et plura in illo videre, atque adeo visionem ipsam increatam Dei perfectius participare, quod non solum in diversis subjectis, sed etiam in eodem verum est, ut satis contra Cajetanum in superioribus diximus. Et eadem ratione posset illa eadem visio in intensione crescere, ut ex dictis patet.

SECTIO IV.

Utrum anima Christi videat in Verbo omnia quæ Deus videt scientia visionis, atque adeo infinita.

1. Multi ex Theologis negant animam Christi videre in Verbo hæc omnia. Ita Gabr. et Richard., Scot. et Bonav., locis supra citatis, in 3, d. 14, quamvis non eodem modo ; nam Scotus eodem modo loquitur de scientia futurorum et possibilium, distinguens de cognitione in actu primo vel secundo ; quæ distinctio jam a nobis rejecta est, quia in hac scientia eadem est ratio de utroque. Bonav., art. 2, q. 3, et Gabr., q. 1, art. 1, negant cognosci omnia simul, affirmant tamen successive ; quod etiam a nobis rejectum est, tum quia in illa visione nulla est successio ; tum etiam quia infinita pertransiri non possunt ; unde, si simul non videntur, nec videri poterunt omnia successive. Richard., art. 2, q. 3, dicit, cognoscere Christi animam omnia quæ futura sunt in numero vel tempore finito, ut individua substantiarum, et similia, non vero cogitationes omnes in æternum futuras. Fundamentum eorum est, quia non potest intellectus creatus actu attendere ad contemplanda distincte et clare infinita, quia ad hoc requiritur infinita virtus et attentio, et consequenter infinitus actus ; sed quæ Deus videt scientia visionis, sunt actu infinita, et visio Christi necessario est finita ; ergo.

2. Dico tamen primo, animam Christi videre in Verbo simul, et in actu secundo, omnia quæ Deus videt scientia visionis. Ita D. Thom. hic, et communiter Theologi, in 3, d. 14; Magist., Albertus Magnus, Palud., Capreol., et alii; Alens., et Marsil., et Henric., locis præcedenti sectione citatis. Ex Scriptura et Patribus nihil habemus ad hoc probandum; solum ex eis colligi potest, animam Christi cognoscere hæc omnia, præsertim ex Damasc., lib. 3, c. 22; Chrysost., Fulgent. et Hieron., citatis in principio sectionis præcedentis. Nam simpliciter dicunt, animam Christi cognoscere omnia; ergo saltem id erit verum de his quæ aliquando futura sunt. Unde verisimile fit ea cognoscere per scientiam beatam, quia indicant semper actu illa omnia intueri, quod non fit nisi per beatam scientiam. Fundamentum vero D. Thom. est, quia omnis beatus videt in Verbo omnia quæ ad statum suum pertinent, quod supponit ex 1 p., q. 12, art. 8; sed ad statum et dignitatem animæ Christi pertinent omnia quæ Deus videt scientia visionis. Primo, propter dignitatem personæ suæ. Secundo, quia est caput omnium hominum et Angelorum, præsertim justorum et prædestinatorum, propter quos omnia creata sunt. Tertio, quia judex omnium est constitutus. Addo quarto, quia illi subjecta sunt omnia, et propter ejus gloriam et honorem suo modo omnia creata sunt.

3. *Dubium.* — *Responsio.* — *Visio plurium in Deo non necessario semper perfectior est.* — Sed circa fundamentum hujus rationis dubitat Cajet. hic, artic. 2, quia ex illo sequitur aliquem minus beatum plura videre in Verbo quam beatiorem, quia possunt pertinere plura ad statum ejus; consequens est falsum, quia qui plura videt in Deo, perfectius videt Deum; ergo est beatior. Et in summa respondet, beatum videre in Verbo formaliter ea quæ pertinent ad statum, eo tempore quo ingreditur beatitudinem, cætera vero quæ postea fiunt, tantum causaliter. Sed hæc responsio primum non expedit difficultatem, quia etiam accidere potest ut plura pertineant ad statum beati inferioris, etiam pro illo tempore quo ingreditur beatitudinem, ut si constituamus B. Dominicum esse minus perfecte beatum quam B. Paulum, primum eremitam, quod non repugnat, ut per se notum est; et tamen constat plura ad statum S. Dominici, quam S. Pauli, potuisse pertinere, etiam si solum comparentur pro eo momento quo mortui sunt. Deinde non est necessaria illa responsio, quia non semper necesse est ut qui plura videt in Deo, perfectius videat Deum, nisi cætera omnia paria sint; fieri autem potest ut aliquis videat plura intra inferius genus vel speciem, et alius excedat aliunde, vel clarius quidem et perfectius res alias, vel aliquid superius, et perfectioris rationis intuendo. Quid vero dicendum sit de aliis beatis, an, scilicet, videant hæc omnia causaliter, vel formaliter in Verbo, non est hujus loci examinare.

4. Breviter tamen, ut intelligatur vis rationis factæ, ego in hoc ita sentio, perfectionem beatitudinis primo omnium esse commensurandam uniuscujusque meritis; deinde unumquemque beatum videre formaliter in Verbo omnia illa quæ pertinent ad suum statum, quantum sub quantitatem perfectionis divinæ visionis suis meritis debitæ cadere possunt; nam si fortasse ad videnda illa omnia, necessaria esset perfectior visio quam suis meritis deberetur, non posset omnia illa formaliter in Verbo videre, sed videret præcipua, seu quæ sufficerent, juxta ordinem divinæ justitiæ et providentiæ, reliqua autem videret causaliter; Christus autem Dominus non habuit beatitudinem per sua merita, sed altiori titulo sufficientissimo ad totam hanc perfectionem visionis; et si habuisset per merita, illis esset debita tota hæc perfectio, et multo major, si ad illam referrentur; et ideo recte concluditur omnia hæc vidisse formaliter in Verbo. Unde accipi potest confirmatio similis illi quam supra tetigimus, cum de gratia Christi ageremus, quia, si infinita visio Dei esset possibilis, tota illa Christi animæ ratione unionis deberetur; quia vero illa anima non est capax tantæ visionis, perfectissima quædam, juxta ordinem divinæ sapientiæ, data est, ac ejus statui maxime accommodata, cujusmodi est illa de qua agimus; nam, quod anima Christi sit capax illius, dubitandum non est, cum tota illa finitæ perfectionis sit, ut magis patebit ex dicendis sequenti assertione. Quod autem illa optime quadret cum Christi dignitate et muneribus, jam explicatum est. Confirmatur, quia alias esset in anima Christi actualis ignoratio, vel saltem inconsideratio multarum rerum quæ actu fierent, et consequenter posset non cognoscere nunc quid ego cogitem, et similia; quod sane est absurdum, et a Christi dignitate alienum. Confirmatur ultimo, quia verisimile est omnes beatos simul sumptos videre in Verbo omnia quæ Deus videt scientia visionis, præter ea quæ specialiter pertinent ad ipsam

animam Christi, quia omnia sunt propter electos, unde omnia pertinent aliquo modo ad statum eorum; sed verissimum est animam Christi, et videre omnia quæ sibi sunt propria, et præterea videre omnia simul quæ omnes alii vident, tum quia gratia animæ Christi (ut supra dictum est) superat gratias omnium beatorum, etiam simul sumptas, sicut dignitas animæ Christi exuperat omnium dignitates, etiam si in unum conferantur; tum etiam quia merita Christi infinite superant omnia aliorum merita, etiam simul sumpta; quanquam enim visio non sit animæ Christi data ex meritis, data est tamen tam perfecta, quam per merita secundum legem ordinariam comparari posset.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed objici potest, nam sequitur animam Christi comprehendere scientiam visionis Dei, cum nihil eam lateat eorum quæ sub tali scientia continentur. Aliqui concedunt sequelam, nec putant esse inconveniens, quia non propterea comprehenditur Deus. Ita sumitur ex Capreol., 3, d. 14, q. 2, art. 3, ad 2; et Cajet., 1 p., q. 12, artic. 8, in fine. Alii renuunt hoc concedere, quia scientia visionis est ipsemet Deus, unde comprehendi non potest, ipso non comprehenso. Sed distinctione uti possumus, nam scientia visionis sumi potest vel pro objecto ipsius scientiæ, vel pro formali scientia, quæ est in Deo. Rursus oportet considerare, in objecto scientiæ visionis non solum contineri res creatas, sed etiam ipsum Deum, et liberam voluntatem ejus. Anima ergo Christi dici potest comprehendere illam scientiam solum quantum ad objecta creata quæ per illam videntur, et hoc, ad summum, probat argumentum factum; non vero comprehendit illam scientiam quantum ad objectum increatum, cum non comprehendat Deum ipsum, nec generationem æternam, et similia. Unde fit etiam ut non comprehendat illam scientiam, prout est formalis actus ipsius Dei, quia, ut sic, est perfectio simpliciter infinita, et eadem omnino cum scientia simplicis intelligentiæ, et comprehendi non potest, illa non comprehensa.

6. Dices : cognitio, qua videntur omnia ad quæ se extendit potentia, est comprehensio ejus, ut D. Thom. hic sumit, art. 2, et 1 p., q. 12, art. 8; et Cajetan., eisdem locis; et Capreol. supra, et 4, d. 49, q. ult., et alii auctores citati sect. præced. Et in toto ejus discursu nos id videmur supposuisse; ergo pari ratione, visis omnibus ad quæ se extendit aliqua scientia, comprehendetur talis scientia; ergo, cum visio animæ Christi se extendat ad omnia quæ cadunt sub scientiam visionis Dei, comprehendet illam. Respondetur primo posse assignari differentiam, quod effectus videntur in potentia ut in causa, et ut in medio cognito, et objecto primario; objecta autem scita non videntur in scientia visionis ut sic, tanquam in medio proprio, secundum eam rationem. Secundo, et magis ad rem respondetur, etiam divinam potentiam proprie non comprehendi, ut est principium talium effectuum, quia, ut in se videtur, non potest præscindi respectu talium effectuum, quia est essentialiter eadem in ordine ad omnes, et ideo si absolute non comprehenditur, neque in ordine ad aliquem effectum comprehendi potest. Atque idem a fortiori est de scientia visionis creaturarum, quæ in se præcisa non est a scientia visionis quam Deus habet de seipso, neque a scientia simplicis intelligentiæ. Denique est optima ratio, quæ sumitur ex D. Thom. hic, art. 2, ad 3, quia, licet Christi anima comprehendat objectum illud creatum, quoad numerum scibilium, non tamen comprehendit ea claritate qua Deus, et consequenter neque comprehendit ipsam claritatem et eminentiam qua Deus illa intuetur; et ideo nec scientiam visionis Dei, prout in ipso Deo est, comprehendit.

7. *Christus videt infinita in Verbo.* — Dico secundo : anima Christi videt in Verbo infinita. Hæc conclusio sequitur ex præcedenti, et explicanda est et probanda modo dicto circa articulum tertium D. Thomæ, neque aliquid addendum occurrit. Solum superest solvendum fundamentum Scoti et aliorum. Ad quod breviter dicitur, hæc infinita contineri intra terminum finitum, quia solum sunt, vel plura individua sub eadem specie finita contenta, vel plures cogitationes, etc., vel certe plures species sub aliquo inferiori genere, ut verbi gratia, plures species corporum mistorum, quæ omnes non transcendunt perfectionem cœli. Deinde omnia hæc videntur per unum simplex principium; et ideo omnia illa videri possunt simul, et per actum, et lumen finitum. Nam, visis omnibus illis in Verbo, adhuc videtur Verbum finite et limitate, cum non comprehendatur totum objectum omnipotentiæ ejus; ergo actus et lumen sunt finita, quia eorum perfectio ex primario objecto, et ex modo quo ipsum cognoscitur, pensanda est, potius quam ex objecto secundario.

8. *Objectio.*— Sed superest difficultas, quia, sumendo numerum finitum rerum contentarum in eodem ordine et specie, ad videndum illum in Verbo, requiritur aliquod lumen, et ad videndum majorem numerum earumdem rerum, cæteris paribus, requiritur majus lumen, et sic in infinitum; ergo ad videndum infinita erit necessarium lumen infinitum. Responderi solet cum Cajetan. hic, art. 3, hinc solum inferri, visionem animæ Christi esse infinitam secundum quid, eo modo quo una res ordinis superioris dici potest infinita secundum quid, quatenus sub se continere potest res infinitas inferioris ordinis. Quæ responsio non videtur satisfacere, quia argumentum semper procedit in rebus ejusdem ordinis, scilicet, in lumine gloriæ, et visione beata; procedit etiam de augmento extensivo intra eumdem ordinem, in quo intelligi non potest medium inter qualitatem finite extensam, vel actu infinitam in extensione, cum sit sermo de eadem qualitate, et de perfectione extensiva quam actu habet a parte rei; hæc autem extensio non videtur esse posse actu finita in visione vel lumine gloriæ animæ Christi, ut videtur probare argumentum factum; ergo colligitur infinita extensio illius luminis, seu visionis. Quod etiam hoc modo explicatur, quia illa visio ex parte objecti habet infinitam extensionem; sed tantum augetur extensio ipsius qualitatis luminis, vel visionis, quantum augetur extensio objecti, nam tota illa scientia respicit hoc objectum, et per unum gradum intelligitur respicere unam partem objecti, et per alium aliam; nam illi duo gradus distincti sunt inter se; posset enim unus separari ab alio, et e contrario. Et idem est de omnibus aliis partialibus objectis, quæ infinita sunt; ergo respondent illis in ipsa scientia infiniti gradus extensionis.

9. *Responsio.— Visio infinitorum effectuum in Verbo quomodo non requirit lumen infinitum.*— Respondetur, propter hoc argumentum aliquos admittere hoc infinitum augmentum in visione animæ Christi, quod esse censent per veram et realem additionem partium æqualium, componentium unam entitatem; ego vero suppono, omne hujusmodi augmentum infinitum repugnare omni rei creatæ, ut supra attigi, q. 7. Alii ergo aliter respondent, videlicet, illud augmentum extensivum non esse per se necessarium, sed aliquando idem lumen gloriæ, et visionem beatam, sufficere ad videndum infinita in Verbo sub aliquo genere, vel specie, ex vi alicujus gradus veluti indivisibilis, ita ut ex vi ejusdem perfectionis, qua cognoscit totam aliquam multitudinem infinitam, cognoscat omnia et singula sub illa multitudine contenta; neque intelligatur, in ipsa visione aliquid respondere uni rei visæ, et aliud alteri, sed eumdem gradum perfectionis quasi indivisibiliter respondere omnibus, et toti multitudini; alia enim via non potest vitari infinitum augmentum, ut argumentum bene probat. Quomodo autem hoc verum sit, ita declarari potest ex doctrina D. Thom. hic, quia hæc infinita non videntur in Verbo, nisi prout connexionem habent cum aliqua causa creata, qua comprehensa, comprehenduntur; quia ergo causa illa finita est, ad comprehendendum illam finitum lumen sufficit, et illud idem satis est ad cognoscenda omnia quæ in illa continentur, licet sint infinita, quia tota illa infinitas comprehenditur sub finito gradu perfectionis. Unde, quando ita videntur plura inter se connexa, et radicata in uno principio finito, unum et idem lumen indivisibiliter sumptum, quod sufficit ad videndum quædam ex his, sufficit ad videndum plura, et omnia quæ in illo principio comprehenso continentur, quod non est creditu difficile, cum omnia illa a virtute finita procedant, et præsertim, si tantum numero differant, cum hæc sint tam inter se similia, ut idem fere sit cognoscere unum vel plura, quæ successive a tali causa fieri possunt. Unde ad argumentum in forma distinguitur illa propositio: Ad videndum res distinctas in Verbo, requiritur major seu distincta perfectio luminis aut visionis; si enim illæ res sint inter se omnino distinctæ, et ut sic cognoscantur, non inter se connexæ, vel cum aliqua causa finita, sic concedo assumptum; et consequenter admitto non posse videri in Verbo hujusmodi res infinitas, nisi per visionem habentem infinitos gradus extensionis. Si vero tales res cognoscantur ut connexæ in uno principio finito, sic negatur assumptum propter rationem jam explicatam; et hoc modo videt anima Christi infinita in Verbo, et fortasse etiam quilibet beatus, quamvis non æque, neque sub omni genere, vel specie, in qua Christus videt infinita.

10. Hæc responsio aliquando mihi probabatur, eo quod existimarem visionem extendi ad plura objecta secundaria, per additionem partialis entitatis; nunc vero opinor fundamentum hoc esse falsum, ut sectione præcedenti declaravi et ostendi; et ex hac ipsa solutione confirmari potest, nam si ad videndum

aliqua infinita sufficit aliqua entitas indivisibilis visionis et luminis, etiam sufficiet ad omnia illa quæ in Verbo videri possunt, quia omnia videntur, media connexione quam habent cum divina essentia et potentia, quæ finite et per finitam visionem videri potest, etiam si aliqua infinita videantur in ipsa, quia non sunt infinita in tota latitudine entis, sed infra aliquam speciem aut genus. Posito autem hoc fundamento, et contrario e medio sublato, cessat difficultas posita, et progressus qui in ea fit. Nam dum visio extenditur ad plura objecta secundaria, non augetur eadem visio per aliquam additionem, sed est alia visio numero distincta, quæ ex vi suæ individuæ et indivisibilis entitatis habet omnia illa repræsentare, nec potest repræsentare plura, neque pauciora, nisi tota visio mutetur. Atque ita solum concluditur habere animam Christi quamdam visionem perfectiorem, in sua individua entitate, quacumque alia, quæ ad illa omnia repræsentanda non est sufficiens. Et secundum quid habere quamdam infinitatem objectivam, non tamen extensivam et formalem in entitate sua, quia eadem indivisibili entitate respicit et repræsentat omnia illa.

11. *Dubium.* — Quæret aliquis ad hujus materiæ complementum, an hæc infinita, quæ videt anima Christi (et idem est de scientia Dei), dicenda sint *categorematice*, vel *syncategorematice* infinita, seu actu aut potentia. Videtur enim primum, quia illa omnia simul videntur; ergo, ut sic, actu sunt simul; ergo actu infinita; hoc enim differt infinitum actu ab infinito in potentia, quod illud est totum actu simul, hoc partim actu, partim potentia, ut constat ex 3 Physic., cap. 6. Et confirmatur, nam si illa omnia, quæ simul cognoscuntur, simul essent in re, esset multitudo *categorematice* infinita; sed eadem sunt nunc in cognitione; ergo.

12. In contrarium vero est, quia, licet omnia simul sint cognita, tamen non aliter sunt infinita quam in re esse possint, quia cognitio accommodatur rebus ipsis; sed in re non possunt esse, nisi *syncategorematice* infinita, quia non potest tota illa multitudo in re existere simul. Unde nihil referre videtur quod in cognitione sint simul, si in re tantum fieri possunt successive, quia modus cognoscendi non variat modum quantitatis ipsius rei; nec res habet magnitudinem aut multitudinem suam, atque adeo quod sit finita aut infinita hoc vel illo modo, ex ordine ad cognitionem, quæ illi extrinseca est, sed in ordine ad existentiam, quam juxta naturam suam habere potest. Nec videtur recte dici posse, illa esse infinita *categorematice* in esse cognito, et a parte rei esse infinita *syncategorematice*, quia non habet res aliam quantitatem in esse cognito, quam a parte rei, alias non esset vera cognitio. Et confirmatur, quia Deus ipse non videt aliud infinitum, quam sit possibile vel futurum; sed non est possibile aut futurum infinitum *categorematice*, sed *syncategorematice*; ergo. D. Thom. in hoc nihil aperte dicit, tamen ejus discipuli videntur frequentius loqui priori modo. Gabriel autem, Almain. et alii, in 3, distinct. 4, magis eligunt posteriorem modum, quos sequitur Viguer., in Institut., cap. 20, § 2, vers. 1.

13. Sed in re non videtur esse posse magna diversitas, nam omnes conveniunt in his. Primo, illa quæ videntur, non esse in certo aliquo numero finito, nec posse perveniri ad finem eorum, numerando unum post aliud. Secundo, illa omnia simul cognosci, et ita esse simul aliquo modo, scilicet, objective. Tertio, totam illam collectionem non posse actu poni in re. Quibus positis, fere de modo loquendi videtur controversia.

14. *Responsio. — Anima Christi non videt infinita categorematice.* — Mihi tamen placet posterior modus loquendi, quia illa multitudo, quamvis simul cognita, talem habitudinem habet ad suam existentiam, ut ex intrinseca natura sua petat non posse exhauriri cum fit; unde in sua intrinseca ratione includit hanc veluti potentialitatem, ut semper, scilicet, aliquid illius restet efficiendum. Et in hac potentialitate consistit ratio infiniti syncategorematice; sicut quamvis tempus totum simul cognoscatur, ipsum tamen, etiam cognitum, ens successivum est, quia talem habitudinem habet ad existentiam, ut non possit totum simul existere, sed pars post partem; similis enim ratio est de hoc infinito in potentia, includit enim in conceptu suo successionem quamdam in existentia, seu productione sua; et hoc modo salvantur facile multa quæ tractari solent de infinito, ut est in cognitione divina. De quibus agitur 1 p., quæst. 7, 14 et 25.

15. Supererat hoc loco tractandum, an Christi anima videat in Verbo futura contingentia conditionata, id est, quæ, posita aliqua conditione, futura essent, licet de facto absolute futura non sint, quia conditio non est ponenda. Sed hæc quæstio non habet spe-

cialem difficultatem, hujus loci propriam. Nam, supponendo, quod verissimum est, Deum habere hanc scientiam certam horum futurorum, dubium non est quin potuerit illam Christi animæ communicare in visione beata, quia non est major difficultas in hac scientia quam in qualibet alia scientia creaturarum in Verbo. Quin potius, in Matth. 2, satis constat Christi animam hanc scientiam habere. Sicut autem anima Christi non videt de facto in Deo omnia possibilia, ita necesse non est ut hæc conditionata omnia et in omnibus rebus cognoscat, sed ea tantum quæ juxta divinæ sapientiæ rationem et mensuram videre expediens fuit, et ad Christi dignitatem et munera fuit conveniens.

QUÆSTIO XI.

DE SCIENTIA INDITA VEL INFUSA ANIMÆ CHRISTI IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animæ Christi. Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia.

Secundo, utrum hac scientia uti potuerit, non convertendo se ad phantasmata.

Tertio, utrum hæc scientia fuerit collativa.

Quarto, de comparatione hujus scientiæ ad scientiam angelicam.

Quinto, utrum fuerit scientia habitualis.

Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus.

ARTICULUS I.

Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus ejus. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola in quæ potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium activum ipsius, quæ quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit Christus ea quæ naturalem rationem excedunt.*

2. *Præterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum, sicut colores ad visum, ut dicitur tertio de Anima* [1]. *Sed non pertinet ad perfectionem visivæ potentiæ cognoscere ea quæ sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Sic ergo, cum hujusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectivæ ipsius, videtur quod per hujusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.*

3. *Præterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quod per hujusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.*

Sed contra est quod dicitur Isai. 11, *quod replevit eum Spiritus sapientiæ et intellectus, scientiæ et consilii. Sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia; nam ad sapientiam pertinet cognitio omnium divinorum; ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus, secundum scientiam inditam sibi per Spiritum Sanctum, habuerit omnium cognitionem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est [2], *conveniens fuit ut anima Christi omnino esset perfecta, per hoc quod omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva. Una quidem per comparationem ad agens naturale. Alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem, altiorem actu in quem reducitur per agens naturale; et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura. Utraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum, secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo, secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quæcunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quæcunque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sa-*

[1] Infr., q. 12, art. 2, corp., et ad 3; et 3, d. 14, q. 1, art. 3, q. 1, et q. 4, corp., et q. 5, ad 2; et Verit. q. 20, art. 6; et opusc. 2, c. 223.

[1] Text. 18, et 39, tom. 2.

[2] Q. 9, art. 1.

pientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcunque donum Spiritus Sancti. Omnia enim ista abundantius et plenius cæteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est[1].

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia naturali animæ intellectivæ, quæ, scilicet, est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quod humana anima in statu hujus vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitæ anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in prima parte dictum est[2]. *Et hoc præcipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor, unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas, per modum quo cognoscit anima separata.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam. Pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in 6 Ethic.[3]. *Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, et providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua Rhetorica*[4]. *Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia præsentia, præterita et futura.*

Hic articulus explicandus est diffuse disputatione sequenti; et ideo circa litteræ expositionem nihil notare oportet; commodius enim mens D. Thomæ simul cum re ipsa explicabitur.

[1] Q. præced., art. 1.
[2] Q. 89, artic. 1 et 2.
[3] C. 7, circa fin., tom. 5.
[4] Lib. 2, de inventione, in fol. 4 ante fin. libri.

DISPUTATIO XXVII,

In quinque sectiones distributa.

DE OBJECTO SCIENTIÆ INFUSÆ ANIMÆ CHRISTI.

De hac scientia tria consideranda occurrunt, quæ ad exactam cujuslibet scientiæ cognitionem necessaria sunt, scilicet, objectum, actus, et habitus; de quibus D. Thom. in discursu quæstionis disputat; prius vero de objecto tractat, quoniam ab illo ratio seu species actus et habitus sumi solet. Duplex vero distinguitur objectum scientiæ, materiale et formale : materiale dicitur res illa de qua scientia tractat; formale vero est ratio sub qua talis res a scientia consideratur, quæ sæpius sumitur ex parte medii, vel luminis sub quo talis scientia versatur. In hac ergo disputatione præsertim agimus de materiali objecto, seu de rebus quas anima Christi per hanc scientiam cognovit; de objecto enim formali nihil dicendum occurrit, præter ea quæ de speciebus intelligibilibus et lumine inferius dicemus.

SECTIO I.

Utrum res pertinentes ad ordinem naturæ cognoscantur per hanc scientiam infusam.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia hujusmodi res sunt objectum scientiæ naturalis, sive illa acquisita sit, sive infusa per accidens. Sed hæc scientia infusa, est altioris ordinis; ergo non versatur circa has res inferiores, sed circa res tantum ordinis superioris. Et confirmatur, quia ejusdem objecti sufficit una scientia in proprio genere; sed harum rerum naturalium habuit Christus scientiam propriam et connaturalem; ergo.

2. Propter hæc est prima sententia, negans hujusmodi res contineri sub objecto scientiæ per se infusæ; quam tenet aperte Scotus, d. 14, q. 3, et Durand., q. 3 et 4; nam, licet affirment animam Christi cognovisse res naturales per scientiam infusam, docent tamen illam esse ejusdem rationis cum acquisita, solumque differre per ordinem ad causas efficientes; sicut visus comparatus per naturalem generationem, vel per miraculum restitutus. Unde infert Scotus, quem Gabriel et alii sequuntur, sub hanc scientiam non cadere singularia omnia, quia illa possunt in infinitum procedere; unde oportuisset habere infinitas species intelligibiles simul

infusas, quia unumquodque singulare per propriam speciem cognoscitur naturali cognitione; et hoc ex parte sentit D. Thom., d. 14, q. 1, art. 3, q. 1, et q. 20 de Verit., art. 6. Secundo infert Scot. non posse per hanc scientiam cognosci res existentes, ut sic, quia species infusa indifferenter repræsentat rem existentem et non existentem; non ergo potest esse principium cognoscendi, seu intuendi rem existentem.

3. Dico tamen primo, animam Christi per hanc scientiam cognovisse omnes res naturales quas Angeli cognoscunt per species inditas, unde res illæ sub objecto hujus scientiæ comprehenduntur. Hæc est sententia D. Thomæ hic, et fere omnium qui admittunt hanc scientiam per se infusam, quos disput. 25, sect. 8, citavi. Congruentia esse potest, quia decebat animam Christi, non solum in Verbo, sed etiam in proprio genere, altiori modo cognoscere res omnes naturales, quam ipsos Angelos; si autem solum per scientiam acquisitam seu infusam per accidens, illa cognovisset, sine dubio imperfectiorem scientiam illorum habuisset, quia illa scientia non transgrederetur perfectionem scientiæ, quæ per vires naturales humani ingenii acquiri potest; hæc autem, quantumvis perfecta sit in sua specie, inferior est naturali scientia angelica, sicut intellectus naturalis Christi minus perfectus est omni intellectu angelico; ergo. Ratio vero propria et quasi physica est, quia, licet lumen inferioris ordinis terminetur ad res inferiores, nec possit ad superiora extendi, quia perfectionem ejus superant, tamen lumen superioris ordinis non solum superiora, sed etiam inferiora, sub objecto suo complecti potest, quia virtus, quo superior, eo universalior, et quia inferiora non excedunt virtutem superioris, et possunt nobiliori modo attingi; exemplum est in intellectu et sensu; ergo lumen scientiæ infusæ, quod est ordinis superioris (ut infra dicetur), potest sub objecto suo, non solum res supernaturales, sed etiam naturales comprehendere, attingendo has nobiliori modo.

4. *Dubium.*—Et hinc facile dissolvitur fundamentum Scoti et Durandi, qui, ex eo solum quod objectum materiale idem est, inferunt scientiam ejus esse ejusdem rationis; quæ consecutio nullius momenti est; potest enim eadem res cognosci altiori et inferiori modo sub diversis luminibus, sicut ab intellectu angelico et humano cognoscitur eadem res per scientias specie differentes, nam eodem modo cognosci potest ab humano intellectu per scientiam humanam, et divinitus infusam. Unde falsum est quod dicunt, hanc scientiam infusam animæ Christi, prout versatur circa res naturales, tantum differre ab acquisita, sicut visus datus vel congenitus a natura, vel per miraculum restitutus; quia visus est idem in objecto formali, et modo attingendi illud, et ille modus productionis per miraculum est accidentarius illi; at vero hæ scientiæ differunt in modo attingendi objectum, qui transit in objectum formale, unde etiam differunt in naturali modo productionis. Hæc enim scientia natura sua postulat fieri per infusionem; scientia autem naturalis, vel acquisita, minime; quæ differentia arguit in ipsis scientiis diversitatem specificam, ut per se constat.

5. *Responsio.* — Et hinc obiter infertur, sine causa Scotum supra, d. 14, q. 4, dubitare an Christus per hanc scientiam perfectius cognoscat has res naturales cognitione abstractiva, quam Angeli simili cognitione. Nam si species (inquit) intelligibiles infusæ Christo ad cognoscendas has res, sunt minus perfectæ quam species angelicæ, minus etiam perfecta erit cognitio animæ Christi; si autem illæ species sunt multo perfectiores, adeo ut magis superent in perfectione species angelicas, quam intellectus angelicus superet intellectum humanum, hoc posito, poterit cognitio animæ Christi esse perfectior, quia quod deest perfectioni in naturali lumine intellectus Christi, compensari potest ex perfectione speciei. Sed imprimis non consequenter loquitur, quia, si hæc scientia, ut versatur circa res naturales, est tantum per accidens infusa, dubitari non potest quin species cum illa infusæ sint minus perfectæ quam angelicæ, ut probatum est, quia essent inferioris ordinis, et commensuratæ naturali perfectioni ingenii humani. Si autem admittit esse posse in intellectu humano species intelligibiles rerum naturalium per se infusas, et superioris ordinis, quam sint species connaturales homini, vel Angelo (ut re vera possibile est), sicut ratione facta declaratum est, neque esse potest ulla ratio ob quam hoc videri debeat impossibile; si hoc, inquam, admittit, necesse est ut admittat etiam scientiam per se infusam rerum naturalium perfectiorem angelica, et possibilem intellectui humano; hæc enim duo vel idem sunt, vel ita necessario conjuncta, ut proportionem debitam servent, ut disput. 29 dicetur. Non est ergo cur dubitet hanc esse datam animæ Christi, cum tota hæc per-

fectio debita sit illi animæ ratione unionis, neque enim decebat in hoc superari ab Angelis, neque æquari. Unde hæc scientia, prout data est animæ Christi, non procedebat a Deo, ut auctore naturæ, sicut scientia naturalis Angelorum, sed ut auctore gratiæ et beatitudinis, et quodammodo ut ab auctore unionis hypostaticæ; nam infundit illam ut proprietatem consequentem unionem, et tanquam ornamentum ejus, et ideo perfectiorem quam sit omnis scientia naturalis angelica vel humana, ut recte etiam notavit Richard., 3, d. 14, art. 4, q. 4; et sumitur ex D. Thom. hic, art. 4. Neque refert quod intellectus Christi sit naturaliter minus perfectus quam angelicus, quia hæc scientia non infunditur juxta capacitatem naturalem, sed obedientialem, et ita usus ejus non commensuratur naturali perfectioni, sed divinæ elevationi.

6. Dico secundo, cognovisse Christum per hanc scientiam singularia, etiam intuendo eorum existentias. Et intelligitur conclusio, tam de rebus materialibus quam immaterialibus, et tam de accidentibus quam de substantiis, et eam tenent D. Thom. hic; Capreol., in 3, d. 14, q. 1, art. 3; Durand., q. 3; Marsil., q. 10, art. 2, et alii auctores, qui tenent præcedentem conclusionem; sequitur enim manifeste ex illa. Primo, quia Angeli per suam scientiam inditam hæc omnia cognoscunt et intuentur; non fuit autem anima Christi inferior Angelis in aliqua perfectione ad scientiam infusam pertinente. Secundo, quia lumen superius hæc omnia sub se complectitur, et illi respondent species infusæ repræsentantes hæc omnia. Tertio addit hic D. Thom. optimam rationem in solutione ad tertium, quia cognoscere singularia pertinet ad perfectionem prudentiæ; Christi autem anima habuit perfectam prudentiam. Nec dici potest habuisse illam tantum per scientiam beatam, quia, sicut præter illam visionem habere debuit perfectam cognitionem speculativam in proprio genere rerum omnium, ita debuit etiam habere perfectam cognitionem practicam, atque adeo perfectam prudentiam quasi in proprio genere.

7. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed ait Scotus, ad prudentiam perfectam necessarium esse, et sufficere, cognoscere singularia agibilia, non vero omnia singularia naturalia, quorum plurima nihil ad humanas actiones pertinent. Respondetur, illo argumento imprimis satis ostendi cognoscere Christum per hanc scientiam aliqua singularia, tam existentia, quam futura, vel præsentia, quorum cognitio ad prudentiam necessaria est. Et hinc colligimus, etiam ad omnia singularia se extendere scientiam hanc, quia saltem aliis titulis est debita Christo eorum cognitio, et non repugnat haberi per hanc scientiam. Unde dicitur secundo, Christum non tantum habuisse prudentiam perfectam commensuratam humanæ potestati, et facultati naturali, sed commensuratam potestati excellentiæ, et supremo dominio quod habuit in humanitate sua ratione unionis, nam omnia subjecta sunt ei, ut dicitur 1 ad Corinth. 15, et ad Hebr. 2; omniumque potestas ei data est, Matth. ultim. Et ideo, sicut uti potuit rebus omnibus naturalibus, ita prudentiam habuit quæ ad usum omnium se extenderet, quæ dici potest monarchica et regalis; et ideo omnium singularium etiam naturalium cognitionem habere debuit.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — Et ex hac conclusione colligitur (sicut in præcedenti diximus), cognovisse Christum hæc singularia altiori modo, et sub altiori lumine quam possint naturaliter cognosci ab homine, vel etiam ab Angelo. Videt enim per hanc scientiam non solum singularia materialia, sed etiam ipsos Angelos, clare et perfecte comprehendendo eorum naturas, et intuendo eorum existentias, melius quam ab anima separata, vel ab ipsis Angelis cognoscantur; quæ omnia eisdem rationibus et conjecturis ostenduntur. Quod vero Scotus supra, dicta q. 4, objicit, non posse cognitionem intuitivam harum rerum quoad existentias earum pertinere ad scientiam per se infusam, atque adeo neque esse perfectiorem in anima Christi quam in Angelis, quia hæc cognitio fit immediate ex præsentia objecti, concurrente intellectu sua propria virtute; hæc, inquam, objectio supponit falsum fundamentum, scilicet, cognitionem intuitivam non fieri mediante specie, quod falsum est, ut in sensibus etiam externis patet. Et deinde etiam si species non esset necessaria ex parte luminis infusi, posset intellectus Christi altiori modo intueri hæc ipsa objecta præsentia per hanc scientiam, quam posset homo vel Angelus per naturale lumen; hoc igitur modo possunt hæ res singulares, etiam in ordine ad cognitionem intuitivam, ad objectum hujus scientiæ pertinere. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam negatur consequentia; quia lumen seu scientia superioris ordinis potest habere universale objectum, quod non solum res superiores, sed etiam inferiores complectatur. Ad confir-

mationem negatur sufficere animæ Christi scientiam harum rerum connaturalem animæ humanæ, quia illa est imperfecta, et ideo habere debuit aliam altioris ordinis.

9. *Responsio ad argumenta.* — Ad fundamentum vero Scoti quoad primam ejus partem respondetur primo, non oportuisse ut de singulis individuis haberet singulas species intelligibiles, hoc enim, ad summum, habet locum in scientia naturali suo genere acquisita; at vero species infusa potest una repræsentare et totam specificam naturam, et omnia ejus individua, ut bene Cajetan. hic, et art. 6. Deinde individua substantialia futura, finita sunt, et per speciem perfectam unius individui possunt cognosci ab anima Christi accidentia ejus, ut, verbi gratia, per speciem unius Angeli omnes cognitiones ejus, licet in infinitum multiplicentur. Quod si fortasse potuit Christus cognoscere per hanc scientiam omnia individua substantialia contenta in potentia creaturæ, etiam si nunquam futura sint, illa cognoscere potuit per species causarum quas comprehendebat, et ita potuit per species finitas cognoscere omnia individua, etiam infinita. Quoad alteram vero partem respondetur, speciem infusam posse dici indifferentem ad repræsentandum rem esse vel non esse, non negative, scilicet, quia neutrum repræsentare potest; sed positive, quia potest esse principium cognoscendi utrumque in objecto, juxta illius statum seu exigentiam; quia, quando res existit, potest intellectus, per speciem repræsentantem illam et quidquid in illa est, et ad ipsam converti, et illam intueri, prout in se est actu existens, et secundum omnes conditiones existentiæ, quod est illam intueri.

SECTIO II.

Utrnm actus liberi et contingentia futura cadant sub objecto hujus scientiæ.

1. Præter res naturales sunt in rebus creatis duo ordines rerum, quæ neque ab homine, neque ab Angelo possunt naturaliter cognosci, scilicet, actus liberi, et mysteria gratiæ; de quibus consequenter dicendum est quomodo sub hanc scientiam cadant. Actus vero liberi, de quibus est præsens quæstio, considerari possunt, vel ut præsentes, vel ut futuri, vel ut præteriti; nam si tantum considerentur ut possibiles, pertinent potius ad ordinem rerum naturalium, quatenus ut sic habent necessarium ordinem cum ipsa potentia; loquimur enim de actibus connaturalibus ipsi potentiæ; eadem vero erit ratio de supernaturalibus, si ad potentiam elevatam comparentur. Hi ergo actus, ut præsentes, dici solent cogitationes cordium; cum enim in quæstionem vertitur, an aliquis possit cognoscere cogitationes cordium, sub hac voce comprehenduntur omnes actus liberi intellectus et voluntatis actu existentes. Ut futuri vero, dicuntur futura contingentia, nam propriissima contingentia futurorum ex his actibus pendent; reliqua enim futura, quæ ex vario concursu rerum naturalium contingentiam habent, licet respectu unius causæ proximæ contingentia sint, tamen respectu totius ordinis causarum naturalium necessario eveniunt, et ita dubium non est quin anima Christi illa cognoverit per hanc scientiam, quia simpliciter pertinent ad ordinem rerum naturalium; de præteritis actibus liberis nihil dici solet, pauca tamen in fine subjiciam.

2. De actibus ergo liberis, et præsertim de futuris, est quædam sententia negans, animam Christi cognoscere illos per hanc scientiam, et consequenter illos pertinere ad objectum hujus scientiæ. Ita sentit D. Thom., in 3, d. 14, q. unic., art. 3, et clarius q. 20 de Verit., art. 6. Quod solet ex illis testimoniis Scripturæ probari, quibus dicitur cognitionem harum rerum esse propriam Dei; ut est illud Isai. 14 : *Annunciate nobis futura, et dicemus quia Dii estis vos;* unde neque Angeli per species infusas hæc cognoscere possunt. Sed difficilius fundamentum hujus sententiæ infra tractabitur, hoc enim constat nullius esse momenti; quia, licet sit proprium Dei hæc cognoscere propria et naturali scientia, tamen certum est, per lumen et scientiam supernaturalem posse a creatura cognosci; alias neque per scientiam beatam cognovisset hæc omnia anima Christi, neque per lumen propheticum cognosci possent. Unde nullum etiam sumitur argumentum ex naturali scientia Angelorum, quia lumen et species hujus scientiæ per se infusæ superioris ordinis sunt.

3. Dico ergo primo : anima Christi cognovit per hanc scientiam cogitationes cordium, seu actus liberos existentes. Hæc est sententia D. Thom. hic, et omnium Thomistarum, quam communiter sequuntur Theologi, in 3, d. 14, et potest ex Scriptura et Patribus probabiliter colligi; constat enim Christum hominem revelasse hominibus has cogitationes; cognoscebat ergo illas; et quamvis referri

possit hæc cognitio ad scientiam beatam, convenienter tamen tribuitur etiam infusæ, quia hæc etiam scientia in suo ordine perfecta fuit, et Christus, non tantum ut beatus, sed etiam ut viator, fuit perfectissime dispositus ad docendam et confirmandam fidem; unum autem testimonium, quo illa confirmavit, fuit revelatio cogitationum cordium. Et confirmatur, quia hæc cognitio cogitationum cordium maxime spectat ad dignitatem Christi, et ad munus supremi Judicis, qui de his cogitationibus potissimum judicaturus est; unde non decebat quod in perfecta illarum cognitione, et intuitione ab ipsius cogitantis voluntate seu locutione penderet, etiam quoad scientiam et cognitionem harum rerum in proprio genere. Denique in cognitione istorum actuum jam existentium fere nulla est difficultas, quia cum actu existant, de se jam habent sufficiens fundamentum, ut intuitive videri possint, si ex parte cognoscentis sit sufficiens principium; sed hoc facile dari potuit animæ Christi per lumen intellectuale, et species intelligibiles perfecte repræsentantes hos actus, prout in se sunt.

4. *Objectio.* — Dices : hi actus occultari possunt ab operante per solam voluntatem liberam, seu quamdiu per illam non manifestantur; hac enim ratione occultantur Angelis, etiam si habeant species lumenque sufficiens ad illos cognoscendos. Respondetur primum fortasse non esse verum, per solam voluntatem posse hos actus occultari vel revelari, nisi quatenus ab hac voluntate pendet spiritualis locutio, quæ non fit sine impressione alicujus, vel speciei, vel modi, seu immutationis factæ in aliqua specie intelligibili ejus ad quem ordinatur locutio, qua immutatione indigent Angeli, ut possint hos actus cognoscere, non tamen anima Christi. Deinde, quamvis sola voluntas agentis liberi posset occultare hos actus respectu luminis seu cognitionis naturalis, non vero respectu luminis divinitus infusi, per quod participatur vis quædam divina ad intuendos hos actus, sine dependentia a voluntate ipsius operantis.

5. Dico secundo : etiam cognoscit anima Christi per hanc scientiam actus liberos futuros, seu futura contingentia : ita D. Thom. hic, ad 3, et omnes Thomistæ; Scot., d. 14, q. 3; Durand., q. 3, num. 6; Marsil., q. 10, art. 2. Et fundamentum est idem, quod in præcedenti conclusione, et in 1 sect. variis modis explicatum est; nam si supponamus fieri posse ut hæc futura cognoscantur aliqua scientia infusa extra visionem ipsius divinitatis, facile probari potest hujusmodi cognitionem debitam fuisse Christi animæ; est enim necessaria ad perfectissimam prudentiam et providentiam. Deinde pertinet ad consummatum donum prophetiæ, atque adeo ad perfecte exercendum munus Doctoris, et ita sæpe Christus Dominus usus est hoc dono prædicendi futura.

6. *Dubium.* — Solum ergo superest obscura difficultas circa id quod hæc conclusio et ratio supponunt, scilicet, quomodo potuerit anima Christi hæc futura cognoscere per hanc scientiam ; non enim cognovit illa obscure (ut supponimus), quia non habuit fidem. Unde fit non cognovisse illa per testimonium alicujus dicentis ; nam omnis cognitio hujusmodi et obscura est, cum per illam non videatur res, et ad fidem pertinet, cum auctoritate alterius nitatur. Nec vero esse potuit evidens et clara cognitio; quia vel esset intuitiva, et hoc non, quia intuitiva cognitio est rei existentis ; hæc autem futura ut sic nondum existunt. Quod si dicantur existere in æternitate, nihil juvat. Primum, quia actus hujus scientiæ infusæ non mensurantur æternitate, cum sint variabiles et mutabiles. Deinde, quia hæc existentia in æternitate, si intelligatur de vera et reali existentia, quæ possit fundare veram relationem realem coexistentiæ ad Deum existentem in eadem mensura æternitatis, est falsa sententia, et impossibilis, quia nulla res potest vere existere in superiori mensura, nisi ratione existentiæ quam habet in propria, quidquid Cajetan. et alii Thomistæ opinentur, ut latius, in 1 p., q. 14, ostensum est. Si vero illa existentia in æternitate intelligatur solum secundum præsentiam objectivam, sic videtur peti principium; nam rem esse objective præsentem, nihil aliud est quam cognosci, seu esse objectum cognitionis; quod idem est. Dicere ergo hæc futura videri propter præsentiam objectivam, nihil est aliud quam dicere, videri quia videntur, quæ est clara petitio principii. Vel hæc cognitio esset abstractiva, et hæc etiam intelligi non potest; quia nulla veritas, quæ non sit per se nota ex terminis, potest evidenter et abstractive cognosci, nisi per aliquod medium quod illam evidenter ostendat; sed hæc veritas futurorum contingentium non est per se nota ex terminis, ut constat, neque est aliquod medium quo evidenter demonstrari possit, quia neque per causam, cum illa sit indifferens, neque per

effectum, quia vel ille effectus est etiam futurus, et de illo erit eadem quæstio, vel est jam factus, et ita non potest esse proprie effectus rei futuræ, ut sic.

7. *Prima responsio.* — Hæc difficultas duobus modis expediri potest. Primus est, quem Cajetanus hic sequi videtur, hanc cognitionem futurorum contingentium esse per modum intuitivæ cognitionis, ad eum modum quo Deus illa cognoscit; quia nulla videtur esse implicatio contradictionis, cum Deus hæc futura intueatur, quod intellectui creato participationem illius scientiæ communicet. Quod confirmari potest primo, quia per visionem beatam communicatur intellectui creato intuitiva cognitio horum futurorum; cur ergo repugnabit communicari etiam in proprio genere?

8. *Objectio.* — *Responsio.* — Dicunt aliqui Deum solum cognoscere hæc futura in determinatione suæ divinæ voluntatis, et quia hæc determinatio non potest clare videri a creatura, nisi per visionem ipsius Dei, ideo non posse illi concedi claram cognitionem futurorum contingentium, nisi per claram visionem. Sed hæc responsio supponit fundamentum valde falsum; quanquam enim Deus possit nonnulla ex his futuris, quæ honesta sunt, et divinæ voluntati consentanea, sua efficaci voluntate prædefinire, eaque in illa cognoscere, tamen affirmare, hoc tantum modo posse Deum cognoscere hæc futura, vel omnia, etiam peccata, posse hoc modo cognosci, improbabile mihi videtur, et a divina sapientia et bonitate alienum. Præsertim quia Deus non tantum cognoscit contingentia quæ aliquando futura sunt, sed etiam quæ nunquam erunt, futura tamen essent, si causæ liberæ hoc vel illo modo ad operandum essent dispositæ, ut in singulari tractatu de hac re probatum est. Ubi etiam ostendi non posse hanc scientiam in determinationem divinæ voluntatis revocari, tum quia antecedit, secundum rationem, omnem liberam determinationem divinæ voluntatis; tum etiam quia alias intelligi non potest quomodo non esset Deus auctor omnis malæ voluntatis, et læderet libertatem voluntatis creatæ, ut latius eo loco declaratum est. Habet ergo Deus alium modum intuendi hæc futura. Quin potius illa cognitio futurorum in determinatione suæ voluntatis, ut sic, non est intuitiva. Poterit igitur participatio illius intuitionis per hanc scientiam communicari. Quod ita confirmatur et explicatur, quia ad cognoscendum hæc futura, duo intelligimus in Deo requiri: alterum est ex parte cognoscentis, quod habeat lumen sufficiens ad perfecte comprehendendam rem, et omnes causas ejus, et quidquid potest illas vel impedire, vel impellere ad operandum, atque adeo ut penetrare valeat, non solum quid talis causa agere possit, sed quid actura sit; cum quo lumine necessaria etiam est eminens repræsentatio divinæ essentiæ, quæ ratione suæ infinitæ perfectionis potest habere vim speciei intelligibilis, seu supplere vicem ejus ad repræsentandum id quod futurum est, prout in se futurum est; alterum ad hanc cognitionem requisitum est ex parte objecti, scilicet, quod illud sit cognoscibile, seu scibile; quod habet futurum contingens, non quia jam in re actu existat in se ipso (ut supra probatum est), nec quia existat in aliqua imagine repræsentatum, tanquam in objecto in quo cognoscatur, quia talis imago objectiva nec satis concipi potest, nisi in se habeat formaliter formam ejusdem rationis cum re repræsentata, neque per illam repræsentari possit rem esse futuram, quamvis simplex objectum repræsentari possit, abstrahendo ab omni actuali existentia, præsenti vel futura, sicut videmus imaginem repræsentare suum exemplar. Cujus ratio esse videtur, quia rem esse futuram, nihil reale ponit in re possibili, quod sit repræsentibile per hujusmodi imaginem. Denique, si talis imago danda esset in scientia quam Deus habet de futuris contingentibus, non esset nisi ipsamet essentia Dei; at vero in divina essentia non potest esse talis repræsentatio, quia oporteret esse aliquid in ipsa essentia, quod necessario ac naturaliter deberet illi convenire; at vero divina essentia non repræsentat naturaliter aliquid esse futurum (ut constat), quia quod aliquid sit futurum, pendet ex voluntate ejus; naturalis autem repræsentatio divinitatis non pendet ex voluntate ejus. Solum ergo requiritur ex parte objecti, quod res ipsa vere futura sit, nam hoc ipsum, scilicet, hanc rem esse futuram, est quædam veritas; omnis autem veritas de se cognoscibilis est ab eo qui sufficientem vim habet cognoscendi.

9. Ex his autem duobus quæ in Deo concurrunt ad hanc scientiam, id, quod tenet se ex parte objecti, de se non magis repugnat objici huic scientiæ infusæ creatæ, quam ipsi scientiæ divinæ, si alias ex parte cognoscentis, seu ipsius scientiæ, sit sufficiens virtus, quia nulla potest fingi major repugnantia; et

difficultas in principio tacta quoad hoc soluta est, quia æque procedit in ipsamet scientia Dei; id autem, quod se tenet ex parte cognoscentis, videtur posse participari a Deo per species intelligibiles, et lumen supernaturaliter infusum; nam per species datas ad quamdam imitationem divinæ essentiæ potest repræsentari res futura quoad omnes conditiones suas; per lumen vero supernaturaliter infusum potest participari illa vis divini luminis ad penetrandum, et judicandum de re cognita, non solum quid possit, sed etiam quid factura sit, per modum cujusdam simplicis intuitionis veritatis, quæ vere habeat rationem cognitionis intuitivæ, quia attingit rem ipsam futuram secundum omnes conditiones existentiæ, tam distincte ac perspicue, ac si esset realiter existens, quod est habere illam objective præsentem.

10. Et hic modus dicendi est valde probabilis, quia, licet directe probari non possit esse possibilem creaturæ, non tamen potest satis ostendi esse impossibilem. Quanquam (ut verum fatear) difficilis sit. Primo, quia licet Deus illo modo intueatur hæc futura, tamen hoc ipsum non capit humana mens quo modo fiat; sed solum id credit propter infinitam vim divini intellectus, et propter singularem modum quo se et in se cætera omnia comprehendit; ergo satis est si credamus posse hunc modum videndi futura communicari creaturæ per supremam scientiam creatam, et visionem ipsius Dei, et non per aliquam inferiorem. Secundo, quia alias dici posset, etiam Angelum per species inditas, et lumen suum, posse dicto modo intueri hæc futura, quia ipsa sunt aliquo modo cognoscibilia, et ipse per species et lumen suum participat a Deo hanc vim. Quod si respondeas, tale lumen, vel species habentes hanc vim, non posse esse connaturales Angelo, hujus rei ratio quæritur. Nam si talis repræsentatio non repugnat lumini, et speciei creatæ, extra visionem Dei, unde ostendi potest non posse esse connaturalem Angelo? Tertio, quia ad videndum dicto modo futuras determinationes causarum liberarum, oportet perfecte intueri omnia quæ tam ex parte Dei, quam ex parte causæ proximæ, possunt vel ad effectum concurrere, vel illum impedire; sed hæc omnia non cognoscuntur perfecte extra visionem Dei; ergo. Nihilominus tamen affirmare non possumus illum modum esse impossibilem, quia non ostenditur repugnantia, et licet mirabilis videatur, mirabilior est divina potentia. Intelligenda tamen est hæc sententia, et limitanda ad ea futura contingentia, quæ per se primo pendent a creata voluntate; nam sunt aliqua quæ specialiter pendent ex singulari et extraordinaria gratia, quæ datur ex sola libera Dei voluntate, de quibus est specialis ratio. Nam, cum tales effectus sint indifferentes ex se, non tantum respectu voluntatis creatæ liberæ, sed etiam respectu voluntatis divinæ, quæ per hanc scientiam infusam, ut in se est, non cognoscitur, neque ipsi effectus possunt per eamdem cognosci. Neque enim fieri potest ut per aliquam scientiam intuitive videatur effectus contingens futurus, per quam videri non potest causa libera, et interna ejus determinatio, seu voluntas a qua per se proxime pendet, quod talis effectus futurus sit. Quod ex his, quæ infra de cognitione præteritorum dicentur, evidentius constabit.

11. *Secunda responsio. — Quomodo futura contingentia sint objectum scientiæ infusæ Christi.* — Secundus modus explicandi hanc scientiam est, ut per eam solum abstractive cognoscantur hæc futura; ad hunc autem scientiæ modum, præter species repræsentantes ipsum effectum, quæ per se solæ potius ad apprehensionem serviunt quam ad judicium, necessarium est aliquod medium quod evidenter veritatem ostendat, ut difficultas supra tacta, in qua versamur, satis ostendit; hoc autem medium, cum non possit esse causa, vel effectus, vel aliquod aliud signum ex re ipsa sumptum, ut ibidem etiam ostensum est, necessario esse debet ipsamet revelatio divina, in se includens divinam auctoritatem et testificationem, evidenter per lumen hujus scientiæ manifestatam; nullum enim aliud medium superest, ut ex dictis constat; quod autem hoc possibile sit, facile persuaderi potest, quia nullam involvit repugnantiam, et quia lumine prophetico sæpe hoc modo ostenduntur futura.

12. *Prima objectio.* — *Responsio.* — Sed triplex occurrit in hoc difficultas. Prima est, quia hæc cognitio videtur ad fidem pertinere, nititur enim testimonio revelantis. Nec refert quod illud evidenter cognoscatur, quia evidentia in testificante non excludit fidem. Respondent aliqui, assensum evidentem in attestante separatum a visione esse fidem, conjunctum autem cum visione non esse fidem; sed hoc est dicere, fidem quoad substantiam et intrinsecum modum ipsius actus, esse in anima Christi, licet non quoad deno-

minationem, quod tamen falsum est. Respondetur ergo negando assumptum, est enim de essentia fidei infusæ, ut nitatur divina auctoritate credita, et non evidenter cognita per ipsam revelationem. Unde, quamvis fortasse fides non necessario excludat cognitionem evidentem Dei testificantis, a subjecto seu persona credente, et præsertim quando evidentia illa est inferioris ordinis, sumpta ex aliquibus naturalibus signis vel effectibus, tamen necessario excludit evidentiam ab ipso assensu, et medio, quo divino testimonio fidem præbet; est enim de ratione assensus fidei, ut ita sit certus, ut tamen ejus certitudo non fundetur in evidentia, sed in solo divino testimonio credito, et obscure cognito; at vero hæc cognitio scientiæ infusæ est in se evidens supernaturali claritate et evidentia, orta ex ipsomet lumine talis scientiæ, in qua certitudo judicii et assensus ejus fundatur; et ideo talis cognitio non est fidei, sed perfectioris rationis supernaturalis, et dicitur scientia, quia est in se evidens et certa.

13. *Dubium.* — *Responsio.* — *Deus animæ quomodo loquatur.* — *Evidentia Dei testificantis quomodo haberi possit.* — Sed occurrit secunda difficultas, quomodo fieri possit ut intellectus habeat supernaturalem evidentiam Dei testificantis per cognitionem, quæ non sit clara visio ipsius Dei. Respondetur : ad hoc intelligendum duo oportet explicare : alterum est, quomodo Deus interius loquatur intellectui, non ostendendo clare et intuitive se ipsum, neque rem de qua loquitur; est enim hoc obscurum, cum Deus non loquatur per signa aut verba ad placitum significantia, sed solum per conceptus intellectuales naturaliter repræsentantes; quod tamen sæpe hoc modo loquatur, dubitari non potest; per hujusmodi enim locutionis modum revelavit Angelis fidem, cum eos creavit, et fortasse etiam Adæ, et aliquibus Prophetis. Potest autem hoc ita explicari, quod Deus interius loquatur, formando in intellectu conceptum, seu actualem apprehensionem illius rei quam manifestare vult, quod facere potest, vel dando species novas, vel movendo intellectum talibus speciebus informatum ad formandam talem rei conceptionem, potius quam aliam, ut, verbi gratia, ad concipiendum Deum ut trinum et unum, vel quippiam simile. Sed tunc oportet alterum explicare, scilicet, quomodo cum Deus ita loquitur, possit evidenter ostendere se esse qui loquitur, non manifestando clare se ipsum; quod hoc modo intelligi potest, quia, cum Deus animæ loquitur, potest simul dare vim, et lumen supernaturale ad intuendum, et quidditative cognoscendum quæ et qualis sit illa locutio; ex quo evidenter intelligetur, illam esse talis rationis, ut non possit esse nisi a Deo ipso immutante intellectum. Exemplis explicari potest, primo, in supernaturalibus; nam si quis evidenter videat actum vel habitum fidei infusæ, et quidditative illum cognoscat, clare videbit illam esse entitatem supernaturalem, quæ ab alio quam a Deo esse non potest. Secundo, ex rebus humanis; nam si satis perspectam habeam vocem alicujus, illa audita, evidenter intelligam eum esse qui loquitur, quamvis personam non videam. Sic ergo intelligitur Deus habere proprium modum loquendi, seu supernaturaliter immutandi intellectum; sicut enim proprium est Dei illabi menti, ita habere potest proprium modum loquendi illi, quo modo clare evidenter cognito, et ut facile divino lumine cognosci potest, evidenter constabit eodem lumine, Deum esse qui loquitur, et consequenter erit evidens ita rem se habere, sicut mente concipitur seu auditur.

14. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed tunc est tertia difficultas, quia hujusmodi cognitio imperfecta videtur, et superflua animæ Christi, quæ omnia videbat in Verbo. Quid enim attinet, per testimonium etiam evidens audire, aliquid esse futurum, quod quis clare videt prout in se futurum est ? Respondetur hunc modum cognitionis posse dici imperfectum *negative*, id est minus perfectum quam sit ipsa visio intuitiva; non tamen *privative*, quia nullam majorem perfectionem excludit, et in suo genere perfectionem magnam continet; includit enim distinctam cognitionem rerum singularium quæ futuræ sunt, et eo modo quo futuræ sunt, et continet etiam aliquam evidentiam illius veritatis, scilicet, quod tales res futuræ sunt. At proinde non est ita imperfectus hic modus cognoscendi, ut Christo repugnet. Superfluus autem erit, si prior est possibilis, nam sufficit unus modus cognoscendi hæc futura in proprio genere, ille autem erit per simplicem eorum intuitionem, si possibilis est; si autem talis intuitio non esset possibilis, vel non esset data animæ Christi, altera revelatio non esset superflua, nam talis cognitio ad plura esset utilis, scilicet, ad perfectam prudentiam et providentiam, et alia quæ supra dicta sunt.

15. Ex his, quæ de futuris dicta sunt, in-

telligi potest quomodo per hanc scientiam cognoscat anima Christi res præteritas tali tempore et modo fuisse. Dupliciter enim potest hujusmodi præteritum cognosci. Uno modo, per modum memoriæ relictæ ex præcedenti cognitione. Et hic modus in præsenti difficultate primum non potest esse universalis, quia non omnia præterita actu fuerunt cognita vel considerata ab anima Christi, quando fuerunt præsentia, quod in iis præsertim, quæ fuerunt antequam illa anima crearetur, est manifestissimum, et deinde hic motus memoriæ (ut ego opinor) non pertinet pure ad scientiam infusam, ut sic. Necessarium est enim ut quis possit recordari præteritorum ex vi præcedentis cognitionis, ut ex illa aliquid in memoria relictum sit, quod sit principium illius recordationis, et quoad hoc miscetur aliquid scientiæ acquisitæ, seu experientiæ, saltem intellectualis, quamvis illud, quod per hanc memoriam acquiritur, possit esse supernaturale, si a supernaturali actu relictum sit. Alio ergo modo potest præteritum cognosci in se, vel in sua causa, ex vi solius luminis, et specierum infusarum, et hoc modo existimo, eamdem esse rationem in cognoscendis præteritis effectibus liberis seu contingentibus, quæ est in futuris, et ita non minus pertinet ad donum prophetiæ hæc quam illa. Et ratio est, quia postquam res præteriit, jam non magis habet esse quam res futura, et sicut propositio de præterito est determinate vera, quia res aliquando jam fuit, ita propositio de futuro est etiam determinate vera, quia res aliquando erit. Cognovit ergo anima Christi hæc præterita altero ex duobus modis quibus diximus cognovisse futura; qui facile possunt applicari, servata proportione; et posterior videtur universalior, nam quod mundus, verbi gratia, tali die inceperit, cum ex sola Dei voluntate dependerit, non videtur posse in se intuitive videri per solam scientiam infusam, qua non videtur ipsa voluntas Dei. Et ideo, saltem in hujusmodi effectibus videtur necessaria evidentia testificantis.

SECTIO III.

Utrum res supernaturales seu mysteria gratiæ contineantur sub objecto hujus scientiæ.

1. In hac re explicanda fere nulla est difficultas, nam propter has res cognoscendas videtur præsertim posita hæc scientia, unde illæ videntur esse quasi objectum maxime proprium et accommodatum tali scientiæ.

2. Dicendum est ergo cognovisse animam Christi per hanc scientiam quidditative et intuitive, res creatas supernaturales in substantia aut modo suo, per proprias earum species, et in proprio genere. Ita sentit D. Thom. hic, et Doctores, in 3, d. 14, neque in hoc invenio contradicentem; et ratio est, quia istæ res sunt finitæ perfectionis; ergo possunt repræsentari prout in se sunt, per species creatas ejusdem ordinis; ergo possunt etiam lumine finito ejusdem ordinis clare et quidditative cognosci; ergo potuit communicari animæ Christi hujusmodi scientia harum rerum; ergo communicata est. Probatur hæc ultima consequentia. Primo, quia (ut ostensum est) decuit ut hæc omnia perfecte cognosceret, non tantum in Verbo, sed etiam in proprio genere. Secundo, quia cum ipse sit auctor gratiæ et supernaturalium mysteriorum, debuit habere perfectam scientiam eorum. Tertio, quia lumen hujus scientiæ fuit superioris ordinis (ut supra dictum est), et habuit species intelligibiles proportionatas; ergo.

3. *Prima objectio.* — *Responsio.* — Sed objiciet primo aliquis de gratia, quæ essentialiter est participatio quædam divinæ naturæ, unde non videtur posse quidditative cognosci, nisi cognita eodem modo divina natura, quod non fit nisi per beatam visionem. Respondetur tamen negando consequentiam, quia etiam omne ens est participatio primi entis, et omnis intellectus creatus est participatio increati intellectus, et tamen possunt in proprio genere cognosci; dicitur ergo gratia participatio divinæ naturæ, non quia ejus essentia consistat in aliqua habitudine divinæ naturæ, ut ratione illius habitudinis cognosci non possit sine clara cognitione divinæ naturæ, sed vel quia a divina natura, ut a propria causa efficiente et exemplari procedit; vel simul etiam quia majorem quamdam similitudinem, et singularem convenientiam habet cum divina natura, quia est superioris et divini ordinis. Sicut lumen solis est participatio lucis, et tamen videri et cognosci potest non visa luce.

4. *Secunda objectio.* — *Responsio.*—Secundo tamen objici aut quæri potest de ipsa visione beata, quæ res est creata et supernaturalis, et tamen videri non potest per hanc scientiam, sed solum per visionem Dei, atque adeo se ipsa; quia, cum essentialiter terminetur ad Deum ut præsentem, non videtur

posse exacte cognosci, nisi illo actu quo simul videatur Deus. Respondetur sermonem esse posse, vel de visionibus aliorum beatorum, vel de propria visione ipsius animæ Christi. Primo ergo, quoad visiones aliorum, probabile mihi videtur potuisse in proprio genere cognosci per hanc scientiam per proprias species, atque adeo per propriam cognitionem, distinctam a visione ipsius Dei. Cum enim illa visio sit qualitas creata, distincta a Deo, et in se finita, nihil repugnat in se ipsa videri et cognosci per propriam speciem et cognitionem, distinctam a cognitione Dei, quia, licet illa visio habeat quamdam habitudinem transcendentalem ad Deum, non propterea necesse est videri clare Deum ad videndam hanc visionem et habitudinem ejus; satis enim erit quasi abstractive cognosci in illa, et per illam, Deum ipsum, cum Deus solum sit terminus quasi extrinsecus illius habitudinis.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices: illa visio est similitudo Dei, et repræsentat illum; ergo, visa illa, necessarium est in illa videri Deum. Respondetur negando consequentiam, quia illa visio non est similitudo objectiva, sed solum est ratio cognoscendi, informans intellectum; unde, licet objective cognoscatur, si tamen ipsa non informat intellectum, non constituit videntem; unde non est necesse videre Deum, prout in se est; sicut potest clare videri aliqua species intelligibilis, non clare visa re quam repræsentat; vel sicut actus charitatis, quamvis tendat in Deum, ut in se est, videri tamen potest, non viso Deo; idem majori ratione dicendum est de habitu, vel de ipso lumine gloriæ, quod non tam proxime et actualiter respicit Deum, sicut ipsa visio.

6. Secundo, quoad propriam visionem ipsiusmet animæ Christi, dicendum est non fuisse necessarium alium actum, sed per ipsummet, illum clare cognoscere et intueri, quia ille actus est perfectissimus, et maxime immaterialis, et in se ipsum reflectitur; sicut etiam non videtur ille actus per speciem intelligibilem a se distinctam, sed se ipso. Possumus tamen distinguere illum actum, vel quatenus directe terminatur ad Verbum, vel quatenus quasi concomitanter est visio sui ipsius; nam sub hac secunda ratione est cognitio sui, non in Verbo, sed in se ipso; et sub hac ratione dici potest quodam modo visio sui in proprio genere. Unde est etiam probabile, per illam visionem posse ad eumdem modum videri visiones aliorum beatorum; quia et habent inter se magnam similitudinem, et illa visio, cum sit altioris ordinis, videtur habere vim, ut per idem principium cognoscat et se ipsam, et rationem suam specificam, et reliqua individua sub illa contenta. Probabilior tamen videtur prior modus, et ad intelligendum facilior.

7. *Dubium.* — *Responsio.* — Tertio tandem quæret aliquis de mysterio incarnationis, an cadat etiam sub objectum hujus scientiæ, et possit per illam cognosci. Et quidem, si loquamur de mysterio, ut includit totum integrum terminum suum, sic certum est non posse clare videri aut sciri per hanc scientiam, nam includit ipsam personam Verbi, quæ non nisi per visionem beatam videri potest. Difficultas ergo solum potest esse de modo unionis, qui est in humanitate, an possit per hanc scientiam clare videri; videtur enim non posse, tum quia est quasi actualis inexistentia, et adhæsio humanitatis ad Verbum; non ergo videri potest nisi in Verbo; tum etiam quia est superioris ordinis quam gratia vel omnes res aliæ supernaturales. Nihilominus probabilius videtur, etiam hunc modum contineri sub objecto hujus scientiæ, quia simpliciter est res creata; et ideo non repugnat cognosci per scientiam in proprio genere. Deinde, quia sicut hic modus est actualis conjunctio cum Verbo, ita visio est actualis conjunctio in suo ordine cum Deo; et respectu utriusque Verbum seu Deus se habet ut terminus cujusdam habitudinis transcendentalis; ergo est eadem ratio de utroque. Denique non videtur repugnare ut videatur clare aliquod accidens, et modus inhærentiæ ejus, non videndo clare subjectum cui inhæret; sic ergo esse potest in proposito. Verum est tamen hæc omnia, quæ dicunt intrinsecam habitudinem ad Deum, prout in se est, non ita exacte et perfecte cognosci, quantum ex parte sua cognosci possunt, extra visionem claram ipsius Dei; quia habitudo ad aliquem terminum tanto perfectius cognoscitur, cæteris paribus, quanto et ipse terminus perfectius videtur; et ideo, licet hæc omnia videri possint, et quidditative cognosci per hanc scientiam, non tamen comprehensive. Et in hoc potest constitui differentia inter hunc modum unionis, et modum existendi quem habet corpus Christi in Eucharistia; hic enim, cum sit quasi absolutus, et non pendens, per se loquendo, in suo esse, vel in cognitione, a divina persona tanquam a termino, potest per hanc scientiam, non solum videri prout in se est, sed etiam comprehendi.

Et ex his facile judicari potest de aliis supernaturalibus rebus, seu mysteriis creatis.

SECTIO IV.

Utrum omnes effectus possibiles divinæ omnipotentiæ cadant sub hanc scientiam.

1. Pars negativa hujus quæstionis, quamvis non expresse dicatur, videtur tamen supponi a D. Thoma, Cajetano, et aliis hoc loco; Durando, Richardo, et aliis, d. 14; Marsil., q. 10; sentiunt enim Christum non cognovisse plura per scientiam iufusam quam per beatam; et Augustinus ubique significat scientiam *matutinam et vespertinam* circa easdem res versari. Et probari potest, quia videtur impossibile, scientiam finitam hæc omnia possibilia actu sub se comprehendere. Primo, quia oporteret lumen talis scientiæ habere infinitum augmentum intensionis; probo, quia illud lumen non ex vi solius perfectionis specificæ et indivisibilis extenditur ad omnia illa objecta, tum quia est qualitas quædam intensibilis, et remissibilis; ergo, quo fuerit perfectior vel minus perfecta, eo poterit ad plura vel pauciora objecta extendi; tum etiam quia alias quicumque haberet lumen talis speciei, cognoscere posset hæc omnia possibilia; ergo potest dari lumen hujus scientiæ tam parvum seu remissum, ut non se extendat ad cognoscendos omnes effectus possibiles; ergo illud lumen sufficiet ad tot effectus cognoscendos, et non plures; ergo, ut se extendat ad plures, necesse est augeri seu intendi; ergo, ut extendatur ad omnes possibiles, necesse est ut augmentum ejus in infinitum simpliciter procedat, persistendo semper intra eamdem speciem scientiæ et luminis; atque adeo, si anima Christi jam habet totum hoc lumen, necesse est esse infinitum.

2. Quod si dicatur hoc lumen, qualecunque sit, de se sufficere ad omnia hæc possibilia cognoscenda, si omnium habeat species, sicut lumen intellectus sufficit ad omnia naturalia, contra hoc fere eodem modo objici potest, quia oportebit, ad repræsentandas omnes res possibiles, infinitas species intelligibiles infundi, quia non possunt res tam variæ, tamque diversæ, quæ non in uno aliquo objecto superiori, sed in se ipsis repræsentantur, per unam speciem, nec per finitum numerum specierum repræsentari. Et augetur difficultas, quia si Christus per hanc scientiam cognosceret hæc omnia, comprehenderet essentiam Dei, quandoquidem cognoscit totum ejus objectum, illudque comprehendit. Quod confirmatur, quia multi sunt effectus possibiles, qui pendent ex sola efficacia divinæ omnipotentiæ, et in creaturis nihil supponunt, præter non repugnantiam, seu obedientialem potentiam.

3. Contrariam sententiam tueri videntur Magister, Alexand. Alens., et alii, qui dicunt animam Christi habuisse scientiam horum omnium possibilium. Non enim hoc limitant ad scientiam beatam, et videtur multo verisimilius in hac scientia infusa; quia, quod per hanc scientiam hæc omnia cognoscantur, nullam involvit repugnantiam; non est ergo hæc perfectio animæ Christi neganda, cum alioquin consentanea videatur his qui in Scriptura et Patribus dicuntur de Christo, scilicet, quod omnia cognoscat, et quod in eo sint *omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei*, et similia; quia hoc modo tota capacitas intellectus Christi, tam naturalis quam obedientialis, verius dicetur habere actum suum perfectum et adæquatum. Antecedens autem ostenditur, quia imprimis ex hac scientia non sequitur comprehensio Dei, seu divinæ omnipotentiæ, quia per hanc scientiam non videtur Deus, prout est in se; sed ad summum per effectus suos a posteriori cognoscitur, ut sequenti sectione dicam; et ideo per hanc scientiam comprehendi non poterit. Neque etiam per visionem beatam, quia illa non perficitur in se, propter conjunctionem hujus scientiæ, sed concomitanter solum se habet, et si una perficeret aliam, potius scientia beata perficeret infusam, quam e contrario, quia hæc est inferior. Et ratio est clara, quia per hanc scientiam non videtur effectus Dei in Deo, sed in proprio genere; et ideo ex sola cognitione ipsorum effectuum non augetur visio Dei in se; et ideo non comprehenditur. Deinde nec ad hanc scientiam requiritur infinita intensio ex parte luminis, sed idem lumen indivisibile ex vi suæ speciei potest intelligi ad hoc sufficiens, ut bene, referendo primam opinionem, responsum est. Et confirmari potest, nam datur lumen quod ex vi suæ speciei in quocumque gradu sufficiet ad videndum Deum prout in se est; cur ergo non poterit dari sufficiens ad videndam collectionem omnium creaturarum possibilium, quæ ipso Deo inferior est? Item datur lumen supernaturale quod ex vi suæ speciei sufficit ad credendum omnia revelabilia a Deo, et si de facto revelarentur omnia, per idem lumen omnia crederentur; ergo potest etiam infundi lumen

scientiæ sufficiens ad omnia scibilia, quæ continentur in potentia Dei. Denique neque infinita multitudo specierum intelligibilium est ad hoc necessaria, quia potest una species intelligibilis esse principium cognoscendi res infinitas numero, vel specie differentes sub aliquo certo genere, ut in speciebus angelicis frequentius docent Theologi; ergo, cum gradus et genera rerum sint finita, poterunt per finitas species repræsentari. Quin imo non videtur impossibile, unam solam speciem intelligibilem repræsentare omnes creaturas possibiles, quia (ut probabilis opinio) potest dari species creata repræsentans Deum, prout in se est; sed magis est repræsentare Deum quam omnes creaturas; ergo. Adde, posse Deum, sine speciebus inhærentibus, supplere per potentiam suam earum necessitatem et efficacitatem; ergo hoc etiam modo posset elevare animam Christi ad cognitionem omnium extra Verbum.

4. *Anima Christi non habuit scientiam infusam omnium creaturarum possibilium.* — In hac re nihil certum definire possum; fateor tamen nullam esse efficacem aut valde probibilem rationem, quæ ostendat hujusmodi scientiam non posse communicari creaturæ per lumen aliquod superioris ordinis, et per species perfectas et valde universales, ut argumenta secundo loco facta satis probare videntur; et plane ita sentit D. Thom., q. 26 de Verit., art. 5, ad 1. An vero de facto communicata sit hæc scientia animæ Christi, incertum est; placet tamen sentire et loqui cum communiori sententia, quæ etiam D. Thomæ est, præsertim infra, q. 13, art. 1, ad 2. Ratio vero non est quia hoc sit impossibile (ut dixi), sed quia non est necessarium, neque est ullum sufficiens fundamentum ad id asserendum; et quia non oportet plura scire per scientiam inferiorem quam per superiorem. Ac denique, quia non omne id, quod non videtur apertam contradictionem implicare, statim tribuendum est animæ Christi, præsertim in his rebus quæ neque ad majorem perfectionem, nec sanctitatem multum conferunt.

SECTIO V.

Utrum Deus, ut trinus et unus, cadat sub objectum hujus scientiæ.

1. Dictum est de creaturis, superest ut breviter de Deo ipso dicamus, de quo D. Thomas hic inquit, Christum per hanc scientiam omnia cognovisse, præter Dei essentiam; eodem fere modo loquitur Duran., in 3, d. 14, q. 3, n. 6.

2. Dico tamen primo, animam Christi per hanc scientiam cognovisse Deum quoad unitatem ejus, et omnia attributa essentialia, solum *scientia quia,* seu a posteriori, quatenus per creaturas cognosci possunt. Hæc conclusio est certa, et a nemine negari potest, quia per effectus Dei cognoscitur ipse Deus, tanto perfectius quanto et effectus perfectiores sunt, et melius cognoscuntur et comprehenduntur; sed Christus per hanc scientiam optime cognovit perfectissimos effectus Dei; ergo. Et confirmatur, nam Angeli cognoscunt Deum unum et attributa ejus per scientiam inditam, et per effectus; ergo multo magis anima Christi per hanc scientiam. In quo est differentia notanda inter Christum et Angelos; Deus enim considerari potest ut auctor naturæ et gratiæ, et ut finis naturalis vel supernaturalis; priori modo manifestatur per naturales effectus, et ita cognoscitur ab Angelis per scientiam inditam et connaturalem; posteriori vero modo cognosci potest per effectus supernaturales, quos Angeli per illam scientiam attingere non possunt; anima vero Christi sub utraque ratione eum cognoscit per hanc scientiam, quia lumen illius est superioris ordinis, quo non tantum naturales, sed etiam supernaturales effectus intuetur, ut ostensum est. Unde fit cognitionem Dei, quam Christus habuit per hanc scientiam, esse sufficientem ad amandum Deum amore infuso et supernaturali, quia ejus cognitio simpliciter est ordinis divini et supernaturalis. Et juxta hanc conclusionem exponendus est D. Thomas hic; negat enim cognosci Dei essentiam per hanc scientiam, quia non quidditative cognoscitur; cognitionem enim imperfectam, et a posteriori, negare non potuit, et eamdem confitetur Durand. supra, citato loco.

3. *Trinitas objectum scientiæ infusæ Christi.* — Dico secundo: verisimilius est etiam cognoscere animam Christi per hanc scientiam mysterium Trinitatis, quantum ad *an est,* magis tamen distincte et expresse, quam per fidem cognoscatur. Probatur primo, quia inconveniens est dicere, cognitionem Dei, quam Christus extra Verbum, ut viator, habuit, fuisse minus perfectam, saltem ex parte objecti, et quoad ea quæ de Deo cognovit, quam sit nostra fides. Secundo, quia alias sequitur aperte, Christum, ut viatorem, non potuisse orare ad Patrem, quantum erat ex vi hujus

scientiæ, quia ut sic non cognoscebat illum; et eadem ratione sequitur non potuisse amare distincte tres personas divinas, ac denique sequitur non potuisse loqui de mysterio Trinitatis, nisi utendo scientia beata, cum tamen eodem modo de hoc mysterio fuerit locutus, sicut de futuris contingentibus, et cogitationibus cordium. Tandem non est impossibile cognoscere hoc mysterium per hanc scientiam, ut late in genere disputant Doctores, in Prolog. lib. 1 Sentent., præsertim Dionys. Carth.; attigit etiam Cajet., 2. 2, q. 171, art. 5; Dur., d. 23, et hanc conclusionem tenet Cajet. hic, et alii Thomistæ.

4. Sed difficultas est in explicando modo quo potuit anima Christi cognoscere Trinitatem per hanc scientiam; debuit enim illa cognitio esse evidens et clara, alias fuisset cognitio fidei; et non potest esse cognitio intuitiva, ut constat, quia hæc est visio beata; neque etiam videtur posse esse abstractiva, quia neque per causam, quia Trinitas nullam habet; neque per effectum, quia nullus effectus procedit a Deo, ut trinus est.

5. Primus modus dicendi esse potest, cognosci hanc veritatem, *Deus est trinus et unus*, solum ex vi luminis et alicujus speciei, quibus evidenter ostendatur id esse verum per modum simplicis cognitionis, qua cognoscatur veritas, licet non videatur res ipsa in se. Hic modus dici quidem potest, et fortasse non potest ita impugnari, ut protervus aliquis convincatur; fateor tamen me non posse concipere quo modo id fiat, quia non potest aliqua veritas cognosci ab intellectu evidenter, nisi vel per aliquod medium, vel per tam evidentem cognitionem extremorum, ut ex vi illius simul cognoscat connexionem extremorum; hæc autem cognitio sic explicata non fit per medium aliquod, ut constat (loquor enim de medio cognito, non de ratione cognoscendi, qualis est species intelligibilis), neque per illam ita cognoscitur Deus, et Trinitas in se, ut quidditative et clare cognoscatur, prout in se est; hoc enim pertinet ad visionem beatam, quia cognitio quidditativa Dei non potest esse nisi intuitiva, quia ipsum existere est de quidditate Dei, et est per seipsum præsens intellectui; et ideo fieri non potest ut videatur, prout in se est actu existens, et non intuitive; et eadem ratione non potest illo simplici modo cognosci evidenter hæc veritas, et tamen cognosci abstractive. Confirmatur et explicatur exemplo, quia non potest intelligi ut aliquis habeat evidens judicium abstractivum de numero stellarum, nisi per aliquod medium; quomodo enim concipi potest, ut aliquis evidenter judicet, astra esse paria, non videndo ipsa in se ipsis, neque utendo aliquo medio ad illud judicium ferendum?

6. Secundus modus dicendi esse potest animam Christi cognoscere hoc mysterium per aliquos effectus. Sed hic rejicitur ab omnibus Theologis, ut tractatur 1 p., q. 32, quia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa; unde procedunt a Deo ut unus est, et Trinitas personarum, quoad illos efficiendos, se habet quasi per se accidens. Dices: relatio creaturæ respicit creatorem ut sic; ergo Deum, ut subsistentem cum potestate creandi; sed non subsistit nisi in tribus personis; ergo respicit tres personas; ergo comprehensa hac relatione, tres personæ cognoscentur. Respondetur facile, primo Deum non subsistere tantum per relationes, sed etiam per suam essentiam, ut supra ostensum est. Deinde, esto subsisteret per solas relationes, tamen relatio creaturæ non terminatur formaliter ad relationes, nisi ut unum sunt in essentia, potentia et actione creandi, et, si velis, etiam ut in ratione subsistendi conveniunt, non vero ut plures sunt. Adde, relationem nunquam esse medium ad cognoscendum terminum, sed potius supponere cognitionem sui termini, ut ipsa cognosci possit. Sed de hac materia latius in proprio loco dicendum est. Solum de duobus potest esse difficultas, scilicet de visione beata, et de modo unionis qui est in humana Christi natura, quæ diximus per hanc scientiam cognosci ab anima Christi; visio enim terminatur ad personas, et repræsentat illas, et similiter unio terminatur ad Verbum; ergo per hos effectus cognosci possunt proprietates personales. Non desunt, qui verisimile existiment, non solum ex his, sed ex omnibus supernaturalibus effectibus, gratia, charitate, et similibus clare cognitis, posse Trinitatem cognosci; sed existimo hanc sententiam falsam esse, et eodem modo posse prædicta ratione convinci, nisi loquatur de cognitione quæ ad evidentiam testificantis revocatur, ut jam explicabo. Dicendum est ergo visionem beatam per se primo terminari ad Deum, ut sic, et et consequenter ad personas, et ita, cognita ipsa visione, solum cognosci illam esse visionem Dei, prout in se est, non tamen cognosci quomodo Deus in se ipso sit et videatur, præsertim quia dictum est, illam visionem non perfecte comprehendi extra visionem Dei. Et

idem dicendum est de modo unionis; nam, licet in re terminetur ad solam personam Verbi, tamen, quantum est ex ratione sua, solum requirit terminum qui sit subsistentia incommunicabilis; et ita ex vi cognitionis illius unionis solum confuse cognoscitur esse in Deo subsistentia quæ possit terminare illam unionem, non tamen videtur qualis sit in se, neque an sit relativa vel absolüta.

7. Tertius ergo modus est, hanc cognitionem esse evidentem in testificante ex vi proprii luminis et revelationis supernaturalis, sicut diximus de futuris contingentibus. Et ad illum possunt applicari quæ ibi dicta sunt. Dupliciter vero intelligi potest hæc evidentia, primo, quasi indirecte, et per revelationes aliis factas; anima enim Christi per hanc scientiam evidenter intuetur actum fidei, quo viator aliquis credit hoc mysterium; ergo evidenter videt illum actum esse infallibilem, et fundätum in revelatione facta ab ipso Deo; et consequenter videt objectum illius verum esse; quæ evidentia licet procedat ex cognitione alicujus effectus supernaturalis, tamen quia ille effectus supponit testimonium Dei, et ab illo sumit suam rationem et essentiam, ideo tota hæc evidentia ultimo ad testificantem revocatur. Secundo intelligi potest hæc evidentia per revelationem propriam, factam ipsi animæ Christi. Nam per species infusas concipere potest Deum trinum et unum, imperfecto quidem modo, si cum re ipsa conferatur, perfectiori tamen quam possit per naturales vires alicujus intellectus creati concipi; quam conceptionem seu Dei locutionem distincte et evidenter intuetur, et ita evidenter videt esse a solo Deo, quæ cognitio non excludit altiorem cognitionem per visionem claram; quia, licet aliqua res in se videatur, potest simul videri in imagine, et uterque modus perfectionem aliquam affert; et ideo utrumque habuit anima Christi, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum Christus hac scientia uti potuerit, non convertendo se ad phantasmata[1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata. Quia, ut dicitur in tertio de Anima, phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum, nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva ejus potuit aliquid intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.*

2. *Præterea, anima Christi est ejusdem naturæ cum animabus nostris; alioquin ipse non esset ejusdem speciei nobiscum, contra id quod Apostolus dicit, Philip. 2, quod est in similitudinem hominum factus. Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.*

3. *Præterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.*

Sed contra est quod anima Christi cognovit quædam, quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere, non convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quod Christus, in statu ante passionem, fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit[1]. *Et præcipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile; conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde et post resurrectionem, ex anima redundabit gloria ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo subjecta, et ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ, et ante resurrectionem, et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quæ plene habuit facultatem comprehensoris.*

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa, quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiæ visivæ est cognoscere colores; finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species in-

[1] Infra, art. 4, fi., et q. 34, art. 2, ad 3; et 3, dist. 1, q. 1, art. 2, et d. 14, art. 3, q. 2, et 3, c.; et Veri., q. 20, art. 3, ad 1.

[1] Q. 15, art. 10.

telligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus, secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo, quantum ad hoc ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere; finis tamen proprius alicujus rei semper est unus. Et ideo, licet visus nihil cognoscat absque colore; intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quod, licet anima Christi fuerit ejusdem naturæ cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum, quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quod, licet anima Christi potuerit intelligere, non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipsa, præsertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

COMMENTARIUS.

Expositio hujus articuli ex libris de anima supponenda est, nihil enim aliud est *converti ad phantasmata*, quam quod Aristoteles dixit, *necessarium esse intelligentem phantasmata speculari*. Et hanc necessitatem negat D. Thom. habuisse animam Christi in usu hujus scientiæ, etiam dum erat in corpore mortali, quia tunc etiam erat beata; et ideo non erat subdita corpori in actionibus mentis. Addit vero D. Thomas, in solutione ad tertium, potuisse animam Christi in usu hujus scientiæ converti ad phantasmata, quod infra in disputatione explicabitur.

ARTICULUS III.

Utrum hæc scientia fuerit collativa[1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damasc., in 3 lib.*[2]*: In Christo non dicimus consilium, neque electionem. Non autem removentur hæc a Christo, nisi in quantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.*

2. *Præterea, homo indiget collatione et discursu rationis, ad inquirenda ea quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est*[1]*. Non ergo in ea fuit scientia discursiva, vel collativa.*

3. *Præterea, scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui Angelis conformantur, ut dicitur Matth. 22. Sed in Angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionys., 7 cap. de Divinis nominibus*[2]*. Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.*

Sed contra est, quod Christus habuit animam rationalem, ut supra dictum est[3]*. Propria autem operatio animæ rationalis est conferre et discurrere de uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.*

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo quantum ad scientiæ acquisitionem, sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causam, vel e converso. Et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva vel collativa, quia hæc scientia, de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva vel collativa, quantum ad usum; sicut interdum scientes, ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam jam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa et discursiva; poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut Matth. 17, cum Dominus quæsiisset a Petro, a quibus reges terræ tributum acciperent, a filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quod ab alienis, conclusit: Ergo liberi sunt filii.

Ad primum ergo dicendum, quod a Christo excluditur consilium, quod est cum dubitatione, et per consequens electio, quæ in sui ratione tale consilium includit. Non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de discursu et collatione, prout ordinatur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quod beati confor-

[1] 3, d. 14, art. 3, q. 3, et Verit., q. 20, art. 3, ad 1.

[2] Cap. 14, non procul a fin., et lib. 2, cap. 22.

[1] Quæst. præced., art. 2.

[2] Inter princ. et med.

[3] Q. 3, art. 3.

mantur Angelis, quantum ad dona gratiarum; manet tamen differentia, quæ est secundum naturam. Et ideo uti collatione et discursu, est connaturale animabus beatorum, non autem Angelis.

COMMENTARIUS.

Sensus quæstionis est, an cognitio hujus scientiæ fiat per discursum. Et respondet D. Thomas comparatam esse hanc scientiam sine discursu, quia a Deo infusa est; tamen usum ejus potuisse esse cum discursu, ut Matt. 17, ex eo quod reges accipiunt tributum ab alienis, et non a filiis, conclusit Christus: *Ergo liberi sunt filii.* Quod sane testimonium, quo D. Thom. utitur, est quidem probabile, non tamen urgens, tum quia poterat per modum discursus explicari, quod sine discursu concipiebatur; tum etiam quia licet discursus vocis a discursu mentis procederet, poterat ad cognitionem naturalem seu acquisitam pertinere. Ratio vero D. Thom. solum est, quia poterat anima Christi ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Ubi est advertendum, D. Thom. solum docere in conclusione, potuisse Christum discurrere per hanc scientiam, non vero indiguisse tali discursu. In solutione vero ad secundum, si attente cum argumento conferatur, videtur hoc addere. Sed exponendus videtur juxta ea quæ dixerat in corpore. Quid vero de re ipsa sentiendum sit, infra dicam.

ARTICULUS IV.

Utrum hæc scientia fuerit major scientia Angelorum [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi scientia in Christo fuerit minor quam in Angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundum ordinem naturæ est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia, de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod hujusmodi scientia fuerit infra scientiam, qua perficitur natura angelica.*

[1] Sup., q. 10, a. 10, et infr., a. 6, ad 1, et q. 34, art. 4, corp., et q. 59, art. 6, corp.; et 3, d. 14, a. 1, q. 2, ad 1, et a. 3, q. 2, corp., et art. 3, q. 2, c.; et Ver., q. 20, art. 3, c., et art. 4, c., et 6, c.; et op. 2, c. 216.

2. *Præterea, scientia animæ Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva, quod non potest dici de scientia angelica. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientia Angelorum.*

3. *Præterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia Angelorum est immaterialior quam scientia animæ Christi; quia anima Christi est actus corporis, et habet conversionem ad phantasmata, quod de Angelis dici non potest. Ergo scientia Angelorum est potior quam scientia animæ Christi.*

Sed contra est quod Apostolus dicit, Hebr. 2: Eum autem, qui modico quam Angeli, minoratus est, videmus Jesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum. Ex quo apparet, quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab Angelis minoratus; non ergo propter scientiam.

Respondeo dicendum, quod scientia indita animæ Christi, potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum illud quod habuit a causa influente; alio modo, secundum id quod habuit ex subjecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animæ Christi fuit multo excellentior quam Angelorum scientia, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiæ certitudinem; quia lumen spiritualis gratiæ, quod est inditum animæ Christi, est multo excellentius quam lumen, quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ, qui, scilicet, est per conversionem ad phantasmata, et per collationem et discursum. Et per hoc patet responsio ad objecta.

COMMENTARIUS.

Titulus hujus articuli a D. Thoma in corpore explicatur, ubi docet hanc scientiam animæ Christi, quoad objectum, claritatem et certitudinem, fuisse excellentiorem scientia angelica; tamen ex parte subjecti fuisse secundum quid minus perfectam, quantum ad modum cognoscendi per conversionem ad phantasmata, et per discursum. Quæ doctrina quoad priorem partem ex dictis præcedenti disputatione satis est manifesta, et patebit amplius ex disputationibus sequentibus; quoad posteriorem vero partem est valde difficilis, ut infra videbimus, disputatione sequenti.

ARTICULUS V.

Utrum hæc scientia fuerit habitualis[1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est*[2] *enim quod animam Christi decuit maxima perfectio scientiæ. Sed major est perfectio scientiæ existentis in actu, quam existentis in potentia vel habitu. Ergo conveniens fuisse videtur, quod omnia sciret in actu. Non ergo habuit habitualem scientiam.*

2. *Præterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia, quæ nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia (sicut jam dictum est*[3]*), non potuisset actu omnia illa considerare, unum post aliud cogitando; quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo quorumdam scientia habitualis, quod est inconveniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quæ scivit, et non habitualem.*

3. *Præterea, scientia habitualis est quædam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur quod aliquid creatum esset nobilius quam anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.*

Sed contra, scientia Christi, de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiæ nostræ, sicut anima ejus fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est[4]*, modus hujus scientiæ inditæ animæ Christi fuit conveniens ipsi subjecto recipienti; nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia; medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus; ejusdem autem generis est medium et extrema; et sic patet, quod modus connaturalis animæ humanæ est, ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animæ Christi fuit habitualis, et poterat ea uti quando volebat.*

Ad primum ergo dicendum, quod in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturæ humanæ, qua, scilicet, vidit Dei essentiam, et alia in ipsa; et hæc fuit perfectissima simpliciter, et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium, quæ hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanæ naturæ; prout, scilicet, cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur. Et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed perfectissima in genere humanæ cognitionis; unde non oportuit quod esset semper in actu.

Ad secundum dicendum, quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis, nam habitus est, quo quis agit cum voluerit. Voluntas autem indeterminate se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori, et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum, quæ habitui subjacent, dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundum exigentiam negotiorum et temporis.

Ad tertium dicendum, quod bonum, sicut et ens, dupliciter dicitur. Uno modo simpliciter; et sic bonum et ens dicitur substantia, quæ in suo esse et in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid; et hoc modo dicitur ens et bonum accidens, non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia ejus subjectum est ens et bonum Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid, cum tota bonitas habitualis scientiæ cedat in bonitatem subjecti

[1] 3, d. 14, art. 1, q. 2, et 3; et Ver., q. 20, art. 2, q. 9, art. 1.
[2] Q. 9, art. 1.
[3] Q. 10, a. 2.
[4] Art. præc.

COMMENTARIUS.

1. Nomine habitus significari potest quodlibet lumen vel species, quod est principium actus secundi. Et hoc modo non tam disputat D. Thom. quam supponit, in hac scientia dari habitum, seu aliquid quod sit principium actus secundi, de quo principio magis disputat art. sequenti. Tribus autem modis potest infundi aliqua scientia: uno modo solum quasi transeunter, quia, scilicet, tantum durat aliquo brevi tempore quo durat actus, et tunc non dicitur esse habitualis, quia non infunditur permanenter per modum habitus, sed per modum dispositionis. Secundo modo potest infundi scientia, et lumen ejus perma-

neuter, ita tamen ut semper sit in actu secundo, ut scientia beata; et hæc non tam vocatur habitualis quam actualis. Tertio modo infunditur ita ut maneat in operante, saltem quoad actum primum, et in voluntate ejus sit uti illa, vel cessare ab actu secundo. Et in hoc sensu tractat D. Thom., an hæc scientia infusa habitualis sit.

2. Respondet affirmando esse habitualem. Ratio ejus est, quia hæc scientia data est juxta proportionem animæ humanæ; sed hic modus habitualis scientiæ est connaturalis animæ humanæ; ergo. Quam rationem magis explicans in solutione ad primum, differentiam constituit inter scientiam beatam, et hanc infusam, quod illa excedit modum humanæ naturæ, et est perfectissima simpliciter; et ideo semper est in actu secundo; hæc vero est secundum modum proportionatum humanæ naturæ, et solum est perfectissima in genere humanæ cognitionis; et ideo non oportet ut semper sit in actu secundo.

3. *Dubium.* — In qua doctrina statim occurrit difficultas, quia videtur D. Thomas evertere omnia, quæ de hac scientia diximus, et sentire non esse per se, sed per accidens infusam; nam, si per se infusa est, ergo est supernaturalis, et excedens naturalem capacitatem humanæ naturæ; cur ergo dicitur dari secundum modum connaturalem humanæ naturæ? Et confirmatur, quia species et lumen hujus scientiæ non sunt connaturalia humanæ naturæ; ergo neque quoad modum existendi in actu vel in habitu oportebit ut sit connaturalis humanæ naturæ. Unde secundo difficile est quod D. Thomas ait, hanc scientiam esse perfectissimam, non simpliciter, sed in genere *humanæ cognitionis*. Interrogo enim quid nomine *humanæ cognitionis* intelligat. Si enim loquatur de cognitione connaturali ipsi homini, supponit aperte hanc scientiam esse per accidens infusam, et falsum est quod dicit, quia hæc scientia perfectior est omni angelica cognitione, tam naturali, quam supernaturali, excepta scientia beata; si autem per cognitionem humanam intelligit omnem cognitionem quæ potest esse in homine, etiam supernaturaliter, hoc modo etiam scientia beata potest dici humana, et ita etiam propositio falsa erit.

4. *Responsio.*—Respondetur breviter, scientiam rerum seu creaturarum in proprio genere vocasse D. Thom. scientiam accommodatam modo cognoscendi humanæ naturæ; est enim proprium Dei cognoscere creaturas per suam essentiam, quia proprium est ejus illas omnes continere tanquam propriam omnium causam; et ideo modus cognoscendi res in Verbo dicitur singulariter a D. Thoma modus excedens conditionem naturæ humanæ, non quia non excedat etiam conditionem angelicæ naturæ, sed quia nunc de humana natura erat sermo. Dicitur ergo hæc scientia dari modo connaturali animæ humanæ, non quia non sit per se infusa et supernaturalis, sed quia data est per infusionem specierum repræsentantium res in proprio genere; et quia supernaturalia infundi solent, quantum fieri potest, modo accommodato naturæ, et cognitio, quæ fit per intelligibiles species, solet esse subjecta arbitrio operantis quoad usum earum in actu secundo, inde probabiliter intulit D. Thomas hanc scientiam hoc modo infusam esse animæ Christi, et ita esse habitualem, et per hoc fit satis primæ difficultati.

5. Ad secundam vero respondetur, distinguere D. Thomam scientiam humanam a scientia divina, quæ habetur per ipsammet essentiam Dei; unde, cum dicit hanc scientiam esse perfectissimam in genere cognitionis humanæ, non solum intelligit de cognitione naturali, sed de omni cognitione quæ per species inditas fieri potest, saltem de potentia ordinaria, quidquid sit de absoluta. Unde sub hac cognitione humana comprehendit cognitionem omnem, quæ extra Verbum esse potest in anima humana, tam conjuncta corpori quam separata, et tam per naturam, quam per infusionem Dei; et hoc modo scientia perfectissima in hoc genere excedere potest, non solum scientiam hominum, sed etiam Angelorum. Et ita solvitur secunda difficultas, et exposita est solutio ad primum.

6. Secundum argumentum D. Thomæ est hujusmodi. Per hanc scientiam cognoscit anima Christi infinita; ergo vel simul omnia illa intelligit, vel nunquam poterit per successionem actuum illa omnia considerare. Respondet D. Thomas concedendo res cognitas per hanc scientiam in actu primo esse infinitas, et ita nunquam posse omnes actu considerari ab anima Christi, nec simul, nec successive; neque tamen propterea superfluum esse talem primum actum, quia satis est ut pro loco et tempore possit anima Christi actu considerare quamlibet ex illis infinitis rebus. In qua solutione difficile creditu est, nunquam posse animam Christi per actus ab hac scientia elicitos exhaurire totum materiale objectum hujus scientiæ. Melius ergo videtur

solvi argumentum (ut Cajetan. hic notavit), dicendo posse animam Christi, per finitum numerum actuum, actu contemplari omnia quæ sub hanc scientiam cadunt, etiamsi infinita sint; quia illa per finitum numerum specierum repræsentantur, et per quamlibet speciem potest habere actum illi adæquatum. Unde fit, consequenter dicendum esse potuisse interdum animam Christi actu considerare infinita per hanc scientiam sub aliquo genere vel specie, quia alias non posset totum objectum, infinita complectens, finitis actibus pertransire; hoc vero nullum est incommodum, cum talis cognitionis modus etiam Angelis possibilis sit.

DISPUTATIO XXVIII,

In duas sectiones distributa.

DE ACTIBUS SCIENTIÆ INFUSÆ ANIMÆ CHRISTI.

De his actibus in præcedenti disputatione tacta sunt multa, quæ hic breviter supponi possunt, videlicet, illos esse certos et evidentes, esse supernaturalis ordinis, atque adeo perfectiores quam sint actus cujuscumque scientiæ humanæ, vel angelicæ, præter visionem beatam. Hic ergo duo tantum supersunt disputanda, quæ D. Thomas his articulis tetigit. Unum est, an hi actus sint multiplices, vel sit unus tantum, continuus vel interruptus; cum qua quæstione conjuncta est alia, an, scilicet, hæc scientia vel necessario sit, vel saltem esse possit semper in actu secundo. Alterum est, an actus hujus scientiæ sit per modum simplicis intelligentiæ, vel per modum compositionis et discursus.

SECTIO I.

Utrum anima Christi potuerit semper esse in actu secundo hujus scientiæ.

1. ***Scientia beata non impedit in Christo actum scientiæ infusæ.***—Dico primo: Christus Dominus non impeditur per scientiam beatam, quominus possit actum hujus scientiæ circa res easdem exercere. Hæc conclusio est contra Gabrielem, qui, in 3, d. 14, q. unic., art. 3, dub. 1, dixit non posse animam Christi simul easdem res per hanc scientiam, et per beatam contemplari. Sed est sententia sine fundamento, nam inde fit, vel non cognoscere animam Christi in Verbo eas res quas per hanc scientiam cognoscit, quod supra improbatum est; vel non posse uti hac scientia, nisi mutando, seu avertendo considerationem scientiæ beatæ, quod tamen facere, et præter naturam est illius visionis, et contra debitum ordinem esset; quis enim divinam scientiam, propter usum inferioris scientiæ, vel ad momentum, omitteret? Deinde actus harum scientiarum procedunt ex diversis virtutibus et principiis. Nam de speciebus intelligibilibus id constat; de lumine vero intellectuali est satis probabile (ut infra disputabitur), licet fortasse sit idem lumen utriusque scientiæ; tamen actus visionis est ita connaturalis illi, ut quasi naturaliter manet ab illo; actus vero per inferiores species circa creaturas sunt liberi; et ideo non repugnat habere actum aliquem ex his inferioribus, simul cum illo superiori, sicut intellectus angelicus habet hoc modo actualem sui cognitionem veluti connaturalem, et usum liberum alicujus speciei intelligibilis. Tandem, quamvis unus et idem sit intellectus per utramque scientiam operans, tamen ad utramque potest perfecte attendere, quia non proprie naturali virtute operatur, sed divino lumine et auxilio confortatus, et elevatus.

2. ***Scientia infusa Christi independens a phantasmatibus.***—Dico secundo: anima Christi potuit semper, et a principio creationis suæ, esse in actuali usu et consideratione hujus scientiæ, sine impedimento sensuum, vel corporis corruptibilis. Hæc sumitur ex D. Thom. hic, et ostendi potest sufficienter, animam Christi a principio suæ creationis, seu conceptionis, habuisse usum rationis, non tantum in visione beata, sed etiam extra illam, et statim habuisse actum meritorium, fundatum in cognitione hujus scientiæ; qui modus operandi supponit independentiam a corpore et phantasia, nam in illa ætate, saltem ex natura rei, non sunt apta organa sensuum ut rationi deserviant. Propria vero ratio sumitur ex duplici capite: primo, ex statu et perfectione animæ Christi. Nam, licet informaret corpus corruptibile, erat tamen beata; et ideo ita dominabatur corpori, ut in suis spiritualibus actibus ab illo non impediretur; hæc enim potestas et perfectio ad perfectionem beatitudinis animæ spectat; anima autem Christi, licet caruerit illis perfectionibus status beatifici, quæ ad corpus pertinent, seu repugnant cum conditione corporis passibilis, eas tamen, quæ ad animam spectant, qualis est illa de qua agimus, semper retinuit. Secundo probari potest ex parte ipsius scientiæ per se infusæ, quæ superioris est ordinis, et

ita abstracta a sensibilibus, ut ab illis per se nulla ratione pendeat, ex quo etiam fit ut potuerit Christus uti hac scientia, sine dependentia seu conversione ad phantasmata.

3. *Objectio.*—*Responsio.*— Sed objicit Durand., in 3, d. 14, q. 3, quia viator, ut sic, pendet in suis actionibus a phantasia; hæc autem scientia data est Christo tanquam viatori; ergo in illius usu pendebat a phantasmatibus. Sed hæc ratio nullius est momenti; primum, quia licet major sit vera in homine puro viatore, non tamen in eo qui simul est viator et comprehensor. Secundo, quamvis hæc scientia dicatur data Christo ut viatori, quia erat cognitio extra Verbum, et ita magis accommodata ad actiones meritorias, tamen etiam pertinet ad quamdam perfectionem et ornamentum animæ beatæ, et ideo habuit modum operandi consentaneum animæ beatæ, et per se non repugnantem rationi meriti aut satisfactionis, quæ sunt actiones viatoris. Unde dicitur tertio, interdum per divinam gratiam elevari hominem pure viatorem ad intelligendum aliquid sine phantasmatibus, ut altissima contemplatione, vel prophetica revelatione; hanc autem perfectionem, quæ interdum communicatur homini viatori quasi in transitu, habuit anima Christi permanenter quasi per modum habitus.

4. Addit quarto D. Thom., art. 2, ad 3, potuisse Christum uti hac scientia cum conversione ad phantasmata; quod solum potest habere locum in his objectis, quorum Christus habebat phantasmata, non vero in rebus spiritualibus, quas, prout in se sunt, cognoscebat, ut per se constat. Et hoc argumento, a cognitione harum rerum desumpto, convinci etiam potest conclusio posita. Cum contemplabatur vero res sensibiles, quarum habebat phantasmata, poterat movere et applicare phantasiam ad cogitandum de eisdem rebus modo sibi accommodato. Non video tamen cur hoc redundet in imperfectionem hujus scientiæ, quamvis hoc D. Thom. indicet, art. 4, quia hæc conversio non dicit ullam dependentiam talis scientiæ a phantasmatibus, sed solum dicit efficaciam et motionem quamdam, quæ potius spectat ad perfectionem ejus, accommodatam subjecto in quo existit. Unde solum potest hæc existimari imperfectio, quasi per extrinsecam denominationem, quia, scilicet, est in subjecto inferioris naturæ.

5. Dico tertio : verisimile est animam Christi semper fuisse in aliquo actu secundo hujus scientiæ. Probatur primo, quia hoc erat in potestate ipsius Christi, et est major perfectio, non repugnans alteri perfectioni, quia melius est esse in actu secundo, quam tantum in primo, et ille actus secundus (ut diximus) non repugnabat visioni beatæ, neque etiam repugnabat cognitioni naturali, propter eamdem rationem, quia sunt actus diversorum ordinum, ex diversis principiis et virtutibus procedentes; ergo verisimile est semper Christum usum fuisse hac perfectione. Et confirmatur, nam Angeli semper sunt in aliquo actu secundo; ergo multo magis anima Christi.

6. *Objectio.* — Sed objicies, nam D. Thom. hic, art. 5, significat contrarium, scilicet, hanc scientiam fuisse in Christo interdum tantum in actu primo; hoc enim sensu (ut diximus) vocat illam ***habitualem.***

7. *Responsio.* — Respondeo primum, D. Thom. præsertim intendere docere, non esse quasi intrinsecum et connaturale huic scientiæ, esse in actu secundo, sicut est scientiæ beatæ, sed usum ejus fuisse liberum animæ Christi; quod est sine dubio verum, quia actus hujus scientiæ non est immutabilis natura sua, neque est aliquid quod necessitatem simpliciter imponat animæ Christi, ut sit semper in actuali usu et consideratione hujus scientiæ; et hoc est satis ut dicatur scientia habitualis. Et propterea etiam non dixi esse certum, sed tantum verisimilius, animam Christi fuisse semper in actuali usu hujus scientiæ, quia hoc est illi possibile, perfectius, et a voluntate illius pendens. Secundo, fortasse etiam intendit D. Thomas non esse hanc scientiam semper in eodem actu secundo, ut jam dicam.

8. ***Dubium primum.*** — ***Quomodo Christus semper fuerit in actu secundo scientiæ infusæ.*** —Quæri enim hic potest primo, quomodo hæc scientia esse semper potuerit in actu secundo, an in eodem actu adæquato toti scientiæ, an vero in diversis actibus inadæquatis, quasi per successionem seu transitum ab uno ad alium? Nonnulli censent probabile, potuisse animam Christi uno et eodem actu contemplari omnia objecta hujus scientiæ, quod censet probabile Marsil., in 3, quæst. 10, articulo secundo, quarta parte illius, conclusion. 2 et 3, quia hæc perfectio neque est impossibilis, nec excedit Christi meritum, seu dignitatem; et hinc fit probabile, ut in hoc actu perfectissimo, et adæquato huic scientiæ, semper actu perseveret. Sed id, quod hæc sententia supponit, difficile creditu est, considerata natura hujus scientiæ. Et ita fere reliqui Theo-

logi sentiunt varios et multiplices esse actus hujus scientiæ, quod non obscure colligitur ex D. Thom. his articulis, præsertim 3 et 5; et idem sentiunt Richard. et Bonav., et alii, in 3, d. 14. Primo, propter rerum multitudinem diversorum generum et ordinum quæ sub hanc scientiam cadunt, et non in aliquo primario objecto, sed per proprias species cognoscuntur. Secundo, propter varios modos cognoscendi : quædam enim res cognoscuntur per hanc scientiam a priori, quædam a posteriori, quædam intuitive, aliæ abstractive, quædam per evidentiam ipsarum rerum, quædam fortasse per solam evidentiam in testificante : sed tanta diversitas non videtur posse cadere in unum et eumdem actum. Denique fere nullus est habitus habens plura objecta materialia, qui uno actu complectatur omnia illa. Verisimilius etiam est (ut infra dicam) species intelligibiles hujus scientiæ esse plures, non unam tantum; actus autem alicujus scientiæ multiplicari solent, ut minimum, juxta numerum specierum intelligibilium. Et hinc consequenter fit, animam Christi non permanere semper in uno et eodem actu hujus scientiæ.

9. *Dubium secundum.* — *Responsio.* — Sed tunc occurrit secunda dubitatio, an Christi anima potuerit simul elicere omnes actus hujus scientiæ, seu actu considerare omnia materialia objecta ejus, licet diversis actibus; et consequenter an in hujusmodi actuali et veluti adæquata consideratione hujus scientiæ possit semper durare; videtur enim id posse, quia ratione unionis poterat uti intellectu suo, et qualibet scientia ultra vires naturales; ergo poterat simul elicere omnes illos actus; et videtur decuisse ut id faceret, alias multo tempore aliqua objecta hujus scientiæ ignorasset. Respondetur tamen aliud esse loqui de potentia absoluta, et de modo operandi miraculoso, et præternaturali huic scientiæ, aliud vero de modo illi connaturali; priori enim modo poterat anima Christi elevari ad eliciendos simul plures actus, non solum hujus scientiæ, sed etiam inferioris; tamen posteriori seu connaturali modo, non poterat per hanc scientiam habere, nisi unum actum adæquatum uni speciei intelligibili, quia hujusmodi species semper infunduntur proportionatæ et adæquatæ virtuti intelligendi, quæ finita est, ut ex materia de Angelis latius constat; verisimilius autem est, Christum usum esse hac scientia modo connaturali; quia, cum per scientiam beatam omnia actu consideraret, non oportuit in hoc, extraordinario miraculo uti; et ideo probabilius est vel non semper, vel fortasse nunquam, actu et simul considerasse omnia objecta hujus scientiæ, quod plane sentit D. Thomas hic, artic. 5, ad 3; et tenet Durand., in 3, distinct. 14, quæst. 3. Neque enim propterea ignorasse aliquid dici potest ; non enim ignorat, qui habitualem scientiam habet, et suo arbitrio uti illa potest ad considerandum id quod voluerit, quamvis non semper omnia actu consideret; ita vero erat disposita anima Christi; unde concluditur, animam Christi fuisse semper in actu secundo hujus scientiæ, per successionem seu transitum ab uno actu ad alium, Angelorum more.

10. *Dubium tertium.*—*Responsio.*—*Anima Christi multa simul actu potuit cognoscere scientia infusa.* — Et hinc obiter expeditur aliud dubium, an, scilicet, anima Christi per hanc scientiam potuerit simul actu multa cognoscere. Quidam enim, vel simpliciter negant, ut Richard., d. 24, a. 4, q. 1; vel quod perfecte possit, ut Marsil., q. 10, art. 2, part. 4, concl. 4, qui addit, quo anima Christi plura simul actu cognoscit per hanc scientiam, eo minus perfecte attendere ad singula, quia vis intelligendi ejus finita est. Dicendum est tamen, juxta dicta, hoc esse verum de multitudine rerum quæ per diversas species repræsentantur, utendo adæquato et connaturali modo singulis speciebus ; secus vero est de multis rebus per unam speciem repræsentatis; nam illæ possunt simul et uno actu perfecte considerari, sicut de Angelis dici solet, propter rationem factam, quia virtus luminis est quasi commensurata speciei intelligibili; et ideo omnia, quæ per unam speciem repræsentantur, dicuntur cognosci per modum unius.

11. *Dubium quartum.* — *Responsio.* — Sed ultimo quæret hic aliquis quomodo possit anima Christi per voluntatem suam reducere, seu applicare hanc scientiam ad actum secundum, seu ad usum hujus speciei, potius quam illius. Et est ratio dubii, quia voluntas non infertur in incognitum; ergo voluntas utendi hac specie, seu considerandi hoc objectum, supponit cognitionem ejus, quæ est repugnantia. Hæc difficultas, sicut et aliæ multæ, quæ hic tactæ sunt, in materia de Angelis fuse tractatur, nam fere est eadem proportionalis ratio. Et ideo breviter altero ex duobus modis expediri potest. Primò, dicendo animam Christi juvari posse cognitione

scientiæ beatæ, per quam actu semper omnia considerat, ad applicandam per voluntatem suam hanc scientiam inferiorem ad actum secundum. Vel secundo, dicendo animam Christi semper considerare aliquo modo per lumen hujus scientiæ, ipsummet lumen et species intelligibiles ejus, tanquam perfectiones sibi inhærentes; sicut enim illa anima semper actu considerat seipsam, ita etiam considerat omnes facultates suas, et perfectiones earum, et hæc cognitio est sufficiens ut antecedat illam voluntatem, per quam se applicat ad actus secundos hujus scientiæ.

SECTIO II.

Utrum actus hujus scientiæ sit per modum simplicis intelligentiæ, vel compositionis et discursus.

1. Triplex potest esse dicendi modus: primus est, modum operandi hujus scientiæ esse eumdem qui est homini connaturalis, atque adeo per modum compositionis et discursus. Ita tenet Alexander Alens., 3 p., q. 13, art. 5; Durand., 3, d. 14, q. 3. Fundamentum Alensis esse videtur, quia non ponit hanc scientiam, nisi per accidens infusam; sed hoc jam rejectum est. Fundamentum autem Durandi est, quia anima Christi non simul omnia per hanc scientiam considerat; ergo ex cognitione unius pervenit in cognitionem alterius, quod est discurrere. Quæ consequentia nullius est momenti; aliud est enim cognoscere unum post aliud, aliud cognoscere unum ex alio, quod est discurrere; alias eodem modo probaretur Angelos indigere discursu.

2. Secundus modus dicendi est, proprium actum hujus scientiæ esse per modum simplicis intelligentiæ, cognoscendo prædicatum in subjecto, et conclusionem in principio, effectum in causa, et causam in effectu; nihilominus tamen potuisse Christum uti hac scientia, componendo vel discurrendo. Hæc est sententia omnium Thomistarum, videtur enim docuisse illam D. Thomas hic, art. 3.

3. Tertia vero sententia est, actum hujus scientiæ semper ac necessario esse simplicem, nec posse fieri cum vera compositione et discursu. Ita tenet Bonav., in 3, d. 14, a. 3, q. 2; et Rich., art. 4, q. 3. Quæ sententia mihi verisimilior videtur.

4. ***Actus scientiæ infusæ Christi per modum simplicis intelligentiæ.*** — Ad quam explicandam, dico primo: hæc scientia natura sua non est discursiva, sed est ad cognoscendum per modum simplicis intelligentiæ. Probatur primo, quia lumen hujus scientiæ perfectissimum est, excedens lumen angelicum, ut D. Thom. etiam, art. 4, docuit. Rursus species perfecte repræsentant res prout in se sunt; sunt etiam universales, ut infra ostendemus; ergo natura sua præbent vim ad cognoscendum perfecte res repræsentatas, cognoscendo et intuendo proprietates vel effectus in suis principiis. Et confirmatur primo, quia per unum actum hujus scientiæ possunt interdum simul videri res variæ, etiam si inter se aliam connexionem non habeant, nisi quod per eamdem speciem repræsentantur; ergo multo magis cognoscentur uno actu simplici ea quæ inter se connectuntur, ut proprietas et principium, vel ut causa et effectus, aut alio simili mòdo. Tandem confirmatur, quia ostensum est, et infra iterum dicetur, hanc scientiam esse perfectiorem angelica; sed actus scientiæ angelicæ est per modum simplicis intelligentiæ; ergo. Et in hac conclusione conveniunt auctores tertiæ et secundæ sententiæ.

5. *Objectio.—Responsio.*—Sed objici potest, nam per hanc scientiam cognoscitur Deus per effectus suos, ut dicendum est; alio ergo actu cognoscitur Deus, et alio effectus ejus, et unus actus ex alio oritur; ergo talis cognitio necessario fit per discursum. Antecedens patet, quia cum cognitio effectus sit intuitiva, cognitio autem Dei abstractiva, et una sit cognitio propria et a priori, et alia a posteriori, non videntur posse in eumdem actum coincidere. Respondetur: potest primo, eodem actu quo effectus perfecte cognoscitur, cognosci causa in effectu; tunc enim illa cognitio causæ, quia veluti consequenter se habet ad illum actum, et quia causa non per se primo cognoscitur, sed quatenus connexa est cum effectu, ideo per se non dat novam speciem actui. Et hoc modo cognitio intuitiva et abstractiva, a priori et a posteriori, respectu diversarum rerum, potest per eumdem simplicem actum fieri, quamvis, quando primo et per se versantur circa eamdem rem, videantur semper esse diversi actus, ut cognitio Dei intuitiva et abstractiva. Secundo dicitur, probabile esse, quando Deus cognoscitur in effectu, formari alium conceptum Dei, et alium ipsius effectus; quia effectus concipitur perfecte, et prout in se est, Deus autem imperfecto modo, et quodam conceptu, aut negativo, aut respectivo, vel alio simili; non tamen propterea intercedit proprie discursus;

tum quia illi duo actus simul habentur, et unus resultat ex alio, tanquam simplex effectus a causa simplici; tum maxime, quia connexio, quæ est inter causam et effectum, cognoscitur eodem actu, quo cognoscitur effectus. Discursus autem in hoc maxime perfici videtur, quod distincto actu cognoscitur principium, ab eo quo cognoscitur connexio quam habet cum alia re, quæ per illum cognoscitur.

6. *Scientia infusa Christi non potest esse discursiva.* — Dico secundo : anima Christi nunquam usa est hac scientia, componendo, aut discurrendo, nec talis modus cognoscendi potest in illa habere locum. Probatur, quia proprius et connaturalis modus cognoscendi per hanc scientiam est per simplicem intuitum, seu cognitionem; sed hujusmodi modus operandi natura sua opponitur discursui seu compositioni; ergo ex natura rei nunquam hæc scientia operatur alio modo, sicut fieri non potest ut per habitum principiorum cognoscantur principia per discursum, quia ille habitus intuetur veritatem principiorum simpliciter, prout in se est. Et confirmatur, quia quamvis possit anima Christi uti aliqua specie per se infusa inadæquate, et postea paulatim perficere illum actum, non tamen propterea erit ille discursus, sed solum erit cognitio unius rei post aliam, sicut contingit etiam in Angelo; ergo nulla ratione intelligi potest quomodo per hanc scientiam fiat discursus, saltem loquendo juxta naturam hujus scientiæ, et secludendo miracula, nec necessaria, nec utilia.

7. *Objectio.*—*Responsio.*—Dices : quamvis ipsa scientia secundum se non postulet discursum, tamen ex parte subjecti poterit ad illum modum operandi accommodari, sicut supra dicebamus de conversione ad phantasmata. Respondetur non esse simile, quia conversio ad phantasmata non dicit aliquid intrinsecum ipsi scientiæ, quæ est in intellectu, sed tantum dicit concomitantiam quamdam inferioris potentiæ ex motione superioris, quæ motio fieri potest per scientiam superiorem et perfectam; at vero discursus dicit intrinsecam imperfectionem et limitationem in actibus per quos fit discursus; fieri autem non potest ut scientia, quæ ex natura sua habet efficere actus perfectos, et superioris ordinis, trahatur ad efficiendos actus ordinis inferioris. Dicunt aliqui, hæc recte procedere in his quæ anima Christi evidenter ac comprehensive per hanc scientiam intuebatur, non vero in aliis quæ aliis modis cognoscere poterat, vel per evidentiam tantum in attestante, vel a posteriori, vel interdum etiam conjectando. Sed sub hanc scientiam nulla cognitio cadit, nisi ut evidens est, et ut talis est, vel in se, vel in suis principiis manifestatur sine discursu, nec alius modus est connaturalis lumini et speciebus hujus scientiæ; et similia argumenta fieri solent in Angelis, qui discurrere non possunt, juxta magis receptam sententiam.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc scientia fuerit distincta per diversos habitus[1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita; unde et Angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est*[2]. *Sed scientia Christi fuit perfectissima; ergo fuit maxime una; non ergo fuit distincta per plures habitus.*

2. *Præterea, fides nostra derivatur a scientia Christi; unde dicitur Hebr.* 12 : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est*[3]. *Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.*

3. *Præterea, scientiæ distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet, secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiæ.*

Sed contra est quod Zach. 3 *dicitur, quod super lapidem unum, id est, Christum, sunt septem oculi. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerint plures habitus scientiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est[4], *scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ, ut recipiat species in minori universalitate quam Angeli; ita, scilicet, quod diversas naturas specificas, per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit, quod in nobis sint diversi ha-*

[1] 3, d. 14, a. 3, q. 3.
[2] 1 p., q. 55, art. 3.
[3] 2. 2, q. 4, art. 6.
[4] Art. 4 hujus quæst.

bitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera; in quantum, scilicet, ea, quæ reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur; sicut dicitur in primo Posteriorum[1], *quod una scientia est, quæ est unius generis subjecti. Et ideo scientia indita animæ Christi, fuit distincta secundum diversos habitus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est[2], *scientia animæ Christi est perfectissima, et excedens Angelorum scientiam, quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis; est tamen infra scientiam angelicam, quantum ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modum pertinet, quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.*

Ad secundum dicendum, quod fides nostra innititur primæ veritati, et ideo Christus est auctor fidei nostræ secundum divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

Ad tertium dicendum, quod lumen divinitus infusum, est communis ratio intelligendi ea quæ divinitus revelantur; sicut et lumen intellectus agentis, eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propria unumquodque. Et secundum hoc oportuit esse diversos habitus scientiæ in anima Christi, ut dictum est[3].

COMMENTARIUS.

Habitus scientiæ includit tam species intelligibiles repræsentantes objecta, quam lumen, vel habitum qui potentiam facilem reddat ad exercendum actum, et præsertim ad judicium ferendum. D. Thomas ergo, hoc loco, quantum ex solutione ad tertium colligere licet, potissimum loquitur de habitu hujus scientiæ, ratione specierum intelligibilium, et hoc modo dicit hanc scientiam esse divisam per plures habitus, et addit, hujusmodi habitus, seu species intelligibiles, esse in hac scientia Christi minus universales, quam species angelicas. Quæ sententia statim disputanda est; est enim mihi difficilis et valde dubia.

[1] Text. 42, tom. 1.
[2] Art. 4 hujus quæst.
[3] In corp. art.

DISPUTATIO XXIX,

In quatuor sectiones distributa.

DE HABITU SCIENTIÆ INFUSÆ ANIMÆ CHRISTI.

Duo in hac disputatione tractanda sunt: primum de speciebus, deinde de lumine; supponimus autem ex philosophia, et communi sententia Theologorum, ad intellectualem scientiam necessarias esse species intelligibiles, quando objectum per se non unitur potentiæ, neque in Verbo cognoscitur, sed in se ipso, et quia hoc modo fit cognitio per hanc scientiam, certum est eam includere species per se infusas. Deinde supponimus has species esse perfectas quoad vim repræsentandi objecta, ita ut per illas perfecte cognosci possint; in quo dubium non est quin etiam Angelorum species superent, quia sunt altioris ordinis, et perfectiorem cognitionem efficiunt; solum ergo inquirendum de illis superest, quam sint universales vel limitatæ.

SECTIO I.

Utrum species per se infusæ animæ Christi fuerint universaliores quam angelicæ.

1. Variæ sunt sententiæ, et valde contrariæ. Prima affirmat solum esse infusam animæ Christi unam speciem universalissimam, quæ sufficiens principium est ad cognoscenda omnia quæ cadunt sub hanc scientiam. Ita tenet Marsil., in 3, quæstione decima, articulo secundo, parte quarta, concl. 2. Fundamentum esse potest, quia hoc non est impossibile, ut ex dictis disputatione præcedenti, sect. 1, colligi facile potest, tum quia nulla implicatio contradictionis in hoc assignari potest; tum etiam quia minus est repræsentari hæc omnia per unam speciem, quam ipsam essentiam Dei; tum denique quia (ut constat ex doctrina de Angelis), quacunque specie universali facta, potest fieri alia universalior; ergo potest esse aliqua tam universalis, ut repræsentet hæc omnia; est ergo hæc perfectio possibilis, et est major, quia virtus, quo simplicior et magis unita, eo perfectior est; non est ergo cur animæ Christi denegetur hæc perfectio.

2. Secunda sententia dicit species hujus scientiæ esse minus universales quam omnes angelicas, ita ut singularum rerum datæ sint singulares species. Ita D. Thomas hic in corpore, et ad tertium, quem Thomistæ sequuntur;

explicant tamen de naturis specificis, non de individuis; Scotus vero, in 3, d. 14, q. 3, et Gabriel, quæstione prima, articulo secundo, concl. 1 et 2, ut supra, disp. 27, sect. 1, visum est, etiam singulis individuis dicunt respondere singulas species intelligibiles. Fundamentum hujus sententiæ est, quia hæc scientia data est Christo, modo proportionato et connaturali animæ humanæ; est autem connaturale huic animæ, cognoscere per species limitatas, et minus universales quam sint angelicæ. Quæ sententia est probabilis propter auctoritatem D. Thomæ; fundamentum enim ejus parum suadet, et ideo media via incedendum mihi videtur.

3. Dico ergo primo, species intelligibiles infusas in hac scientia esse plures, et non unam tantum. Hæc sententia est D. Thomæ hic, et in 3, dist. 14, art. 3, et ibi est communis; et opinio Marsilii est singularis, et ideo non videtur tenenda, quanquam evidenter improbari non possit, quia revera non videtur impossibile quod affirmat, ut probatum est. Si autem impossibile non est, cum factum pendeat ex voluntate Dei, quæ non auctoritate aliqua, sed conjecturis colligenda est, constat neutram partem sufficienter posse convinci; tamen non quidquid impossibile non est, statim tribuendum est animæ Christi, præsertim quando nulla est necessitas, et cum alioqui valde difficile intellectu sit, res distinctissimas et diversorum ordinum, naturales et supernaturales etiam, per eamdem speciem, in proprio genere repræsentari. Denique, cum hæc scientia minus perfecta sit quam beata, minus simplex et unita est; non ergo per unam speciem, sed per plures cognoscet objecta sua.

4. *Universalitas specierum infusarum Christi.* — Dico secundo : hæ species universaliores sunt quam sint species connaturales intellectui humano. Hæc conclusio colligitur ex doctrina Cajetani hic, quam admittunt omnes Thomistæ; docent enim unam harum specierum, ad minimum, repræsentare unam naturam specificam, et omnia individua sub illa contenta; hujusmodi autem universalis repræsentatio speciei non est connaturalis intellectui humano, ut constat. Item per unam ex his speciebus repræsentatur natura specifica cum omnibus suis proprietatibus, ita ut comprehendi possit, quia Christus per hanc scientiam comprehendebat quamlibet naturam creatam, etiam superiorem humana; at vero hæc repræsentatio excedit naturalem capacitatem ingenii humani. Deinde docent, per has species hujus scientiæ repræsentari infinita, ut aperte tradit etiam D. Thomas, art. 5, ad 2; sed non possunt repræsentari infinita per species intelligibiles multitudine finitas, nisi aliqua earum repræsentet infinita, ut per se constat; ergo necesse est ut hæ species tantam habeant universalitatem, ut una species valeat repræsentare res infinitas, quæ maxima sine dubio est, et quæ non solum capacitatem naturalem humani intellectus excedat, sed angelici etiam intellectibus vix concedatur. Ratio denique est, quia istæ species sunt superioris ordinis, et non sunt quasi coarctatæ et limitatæ ad imperfectionem sensuum, ex qua oritur tanta limitatio, quanta est in speciebus quas humanum ingenium per sensus acquirit; sicut ergo anima Christi per hanc scientiam elevata est ad altiorem modum cognoscendi, ita et ad universaliores species. Et hæc conclusio magis ex sequenti patebit.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Contra illum vero objici potest fundamentum D. Thomæ, quia species infusæ sunt modo connaturali animæ humanæ. Sed necesse est ut ipsi Thomistæ illud solvant, dicendo hanc scientiam non esse infusam juxta capacitatem tantum naturalem, sed juxta obedientialem, et ideo modum ejus non esse mensurandum ex naturali modo operandi ipsius potentiæ, sed ex perfectione debita ipsi scientiæ ad quam potentia elevatur; sicut in visione beata elevatur potentia ad unionem cum ipsa essentia divina per modum perfectissimæ et universalissimæ speciei, et ibi non attenditur naturalis conditio potentiæ, sed perfectio luminis.

6. *Species infusæ animæ Christi speciebus angelicis universaliores.* — *Objectio.* — *Responsio.* — Dico tertio, has species fuisse universaliores quam sint species Angelorum. Ita sentit D. Thomas, in 3, dist. 14, art. 3; Richar., art. 4, q. 2; Scot., q. 4, quia, licet ipse neque in Angelis, neque in anima Christi admittat universales species, dicit tamen has species animæ Christi fuisse perfectiores angelicis; imo sentit esse perfectissimas quæ de potentia absoluta esse possunt, quod necessarium non est. Probatur ergo conclusio primo, quia in omnibus aliis perfectionibus gratiæ et scientiæ, anima Christi superavit Angelos; cur non etiam in ista? Respondent aliqui Thomistæ, non esse eamdem rationem, quia species infusæ sunt connaturales animæ humanæ, et anima Christi superavit Angelos in

perfectionibus gratiæ, non naturæ. Sed hoc non est constanter dictum, nam ipsi concedunt lumen hujus scientiæ non esse connaturale animæ humanæ, sed esse supra naturam etiam angelicam ; quod evidenter patet ex objecto ejus, nam se extendit ad cognoscenda omnia supernaturalia ; at vero species infunduntur ro portionatæ lumini, et intellectui non secundum se, sed prout elevatur per lumen, quia objectum unitur potentiæ ut elevatæ; ut exemplo patet in visione beata, in qua (ut ita dicam) universaliori modo unitur essentia divina intellectui Christi, quam Angelorum, propter perfectius lumen ; sic ergo in proposito. Unde retorqueri potest argumentum, quia perfectiones supernaturales altiori modo datæ sunt Christo quam Angelis; sed hæc scientia est supernaturalis animæ Christi; ergo.

7. Respondent aliqui, rationem hanc recte procedere in hac scientia, quatenus circa supernaturalia objecta versatur, non vero ut versatur circa objecta naturalia ; quia species priorum objectorum supernaturales sunt, unde non conferuntur servata proportione ad imperfectionem naturæ, sed ad perfectionem gratiæ ; at vero species posteriorum objectorum sunt naturales, et proportionatæ naturali capacitati subjecti, et ideo sunt minus universales. Sed neque hæc distinctio placet, nec videtur mihi satis consequenter adhibita. Nam idem lumen indivisibile est hujus scientiæ, quod circa hæc omnia objecta versatur ; ergo proxima potentia, cui commensurantur species omnium objectorum, non est intellectus animæ Christi secundum se, sed est intellectus tali affectus lumine, et elevatus per illud ; ergo intellectui sic elevato debent omnes species proportionari, et non soli capacitati naturali. Præterea, actus hujus scientiæ, ut versatur circa objecta naturalia, est in se supernaturalis, cum proxime et principalius procedat a lumine supernaturali ; ergo species etiam est supernaturalis, quia oportet omnia principia actus esse illi proportionata. Dices : etiam actus fidei est supernaturalis, et procedit a lumine supernaturali, et nihilominus species naturales ad illum deserviunt. Respondetur non esse simile, quia per actum fidei non cognoscitur objectum creditum, prout in se est, sicut cognoscitur per hanc scientiam. Unde probabile est species non concurrere immediate ad judicium fidei, sed tantum ad apprehensionem quæ antecedit, et naturalis est ; at vero in hac scientia species concurrit ad perfectam rei cognitionem, quæ simul est perfecta apprehensio et cognitio objecti. Unde confirmatur ulterius, nam Christus, per hanc scientiam, longe perfectiorem conceptum format ipsarum rerum naturalium, non solum quam ipse possit per naturales vires, sed etiam quam Angeli possint ; perfectiorem (inquam) conceptum, tum in claritate et certitudine quæ a lumine provenit, tum in expressiori repræsentatione, et altiori, quæ provenit ab specie ; ergo etiam species talium objectorum datæ sunt animæ perfectiores, et altioris ordinis supernaturalis. Tandem ex his concluduntur rationes, quæ omnibus objectis generales sunt. Prima, quia licet Christus per naturales vires humanitatis non possit præstare aliqua, quæ Angeli possunt per naturales vires, attamen elevatus ejus intellectus potest perfectius hoc præstare quam Angeli, et ita perfectius comprehendit Angelum, vel dictat de omnibus agendis, quam Angelus ; ergo pari ratione, quamvis per vires naturæ non possit tam universaliter intelligere, sicut Angeli, tamen elevatus lumine divino hoc poterit, non solum in cognitione in Verbo, sed etiam in proprio genere. Secunda, quia istæ species in sua entitate et substantia sunt perfectiores quam angelicæ, ut sentit D. Thomas, in art. 4, et patet ex ratione facta, quia proportionantur lumini ; ergo etiam erunt universaliores, quia est eadem ratio. Ultima, quia alias non posset anima Christi uno actu tam multa simul intelligere, quam Angeli possunt, saltem non adjungendo nova miracula, sed utendo hac scientia modo connaturali, quia (ut supra dicebamus ex doctrina Div. Thomæ) solum potest ea intelligere simul quæ per unam speciem repræsentantur ; consequens autem per se satis absurdum videtur. Denique contra hanc sententiam nulla difficultas occurrit, quia fundamentum D. Thomæ jam solutum est, et in re pia et probabili, et quæ majorem perfectionem Christo tribuit, non mirum esse debet quod a sententia D. Thomæ discedamus.

SECTIO II.

An præter species intelligibiles requiratur in hac scientia lumen seu habitus infusus.

1. ***Inter habitum et lumen infusum nulla distinctio.*** — In hac quæstione etiam sunt duæ extremæ sententiæ. Prima, præter species, requirit duas qualitates distinctas, quas vocat habitum et lumen, ut habitus det facul-

tatem potentiæ, lumen objectum illuminet. Hæc vero opinio improbabilis mihi semper visa est, quia multiplicare, seu distinguere illas duas qualitates, et supervacaneum est, et sine ullo fundamento; quia lumen intellectuale non aliter manifestat objectum, quam præbendo vim et facultatem cognoscendi seu intelligendi illud, et habitus similiter non aliter reddit facilem potentiam, quam inclinando illam, et augendo virtutem, et facilitatem operandi; ergo in intellectu eadem qualitas, quæ est habitus et dat facilitatem potentiæ, manifestat etiam objectum, et ut sic appellatur lumen; non est ergo realis distinctio inter illa duo, sed tantum rationis et denominationis, neque ex effectibus eorum aliud colligi potest. Denique exemplis id potest facile explicari et confirmari: habitus enim fidei non requirit lumen a se distinctum, sed ipsemet dicitur lumen fidei, quatenus aliquo modo manifestat veritatem objecti, et simili modo lumen gloriæ non requirit habitum distinctum, sed ipsummet est habitus, quatenus immobiliter inhæret potentiæ, et dat illi facultatem seu facilitatem operandi.

2. ***Intellectus et species intelligibilis quomodo concurrant ad intellectionem.*** — Secunda sententia negat esse necessarium in hac scientia lumen seu habitum distinctum ab speciebus. Quam nonnulli etiam Thomistæ sequi videntur. Fundamentum eorum est, quia intellectus, constitutus in actu primo per speciem intelligibilem repræsentantem perfecte objectum suum, est sufficiens principium actus intelligendi secundum omnem rationem ejus; ergo superfluus est alius habitus. Antecedens patet primo inductione, nam Angelus, quia per scientiam inditam recipit species perfectas rerum, ad actus talis scientiæ non indiget alio habitu. Secundo, ratione, quia in actu intelligendi duo sunt, scilicet, ratio intellectionis, et species talis intellectionis: intellectus de se habet vim sufficientem ad efficiendam intellectionem, ut intellectio est; per speciem vero sufficienter determinatur ad intellectionem talis speciei; ergo. Contraria sententia est communior inter antiquos Theologos, et videtur mihi longe verior, et ad eam explicandam, suppono primo ex philosophia, intellectum specie formatum ita concurrere per modum unius completi principii ad actum intelligendi, ut intellectus ipse secundum se habeat aliquam vim activam, et non sit species ipsa tota ratio efficiendi actum. Imo sunt nonnulli Philosophi, qui simpliciter negant speciem intelligibilem habere aliquam efficacitatem, seu concurrere active ad actum intelligendi; quorum sententia ad probandum id quod intendimus, evidentius deservire posset. Sed quia illa nec certa est, nec vera (ut ego existimo), ideo sumimus id quod certum est, quamvis species habeat suam veluti partialem vim et activitatem, intellectum tamen esse, qui præcipue influit in actum per propriam et intrinsecam vim activam suam, hoc enim est de intrinseca ratione actus vitæ. Non est autem hæc efficientia ita intellectui et speciei attribuenda, ut credatur intellectus efficere, in actu intelligendi, quasi rationem genericam intellectionis, species vero intelligibilis efficere differentiam ultimam in ipso actu, est enim hæc distributio commentitia et impossibilis. Primo, quia hæc distinctio gradus generici et specifici in actu intelligendi, est secundum rationem et conceptum, efficientia vero est physica circa rem, ut est a parte rei; sicut ergo actus intelligendi est a parte rei unica simplex forma, in qua ratio distinguit illos duos gradus, ita totus actus fit ab intellectu, et totus ab specie. Secundo, quia totus actus, etiam secundum differentiam ultimam, est vitalis, et informat potentiam, et constituit intelligentem; ergo etiam sub specifica ratione procedit a potentia; et eadem ratione species efficit totum actum, non tantum secundum specificam rationem, sed etiam ut intellectio est, quia virtus activa potentiæ est quasi incompleta et partialis, completur autem per speciem in ordine ad totum actum. Quocirca vulgaris illa distinctio de intellectione, ut intellectio est, vel ut talis est, et quod priori ratione procedit ab intellectu, posteriori vero ab specie, vel rejicienda est, vel solum secundum quamdam accommodationem explicanda. Quia enim intellectus est quasi universale principium omnium intellectionum, ideo tribuitur illi vis efficiendi intellectionem ut sic, non quasi præscindendo gradum genericum, sed assignando effectum adæquatum, et sumendo rationem intellectionis quasi transcendentalem, et ut comprehendit omnes rationes et species intellectionum; e contrario vero species intelligibilis, quia solum potest efficere intellectionem talis speciei, ideo dicitur illam efficere, ut talis est, licet in illa consequenter efficiat gradum genericum, et quidquid in illo actu intelligendi reperitur.

3. ***Intellectus de se insufficiens ad actus supernaturales.*** — Ex his infertur primo, in or-

dine ad naturales actus intelligendi, intellectum de se habere totam vim activam ex parte potentiæ necessariam ad efficiendum actum intelligendi, solumque illi deesse concursum objecti, qui media specie tribuitur; at vero in ordine ad actus supernaturales, non solum deest intellectui humano concursus objecti, sed etiam deest illamet activitas partialis seu incompleta, quæ ex parte potentiæ necessaria est. Quod patet, quia nulla potentia habet ex se et ex natura sua virtutem activam in suo ordine seu ex parte potentiæ sufficientem ad actus supernaturales, seu superioris ordinis; quia potentia naturalis per se tantum ordinatur ad actus naturales, et sibi proportionatos, ut in voluntate constat; ergo erit idem in intellectu.

4. *Objectio.* — *Responsio.* — *Objectio.* — *Responsio.* — Dices, assumptum esse verum de actibus supernaturalibus, ut supernaturales sunt, non ut intellectiones sunt; quia ut sic conveniunt cum naturalibus, et ideo sunt proportionati virtuti naturali. Sed hæc evasio explosa jam est, si recte considerentur quæ diximus, tum quia non satis est intellectum per virtutem suam activam attingere in actu intelligendi rationem communem, sed oportet ut efficiat specificam et propriam, atque adeo ut efficiat actum, etiam ut supernaturalis est; tum etiam quia ipsa quoque communis ratio intellectionis, contracta jam ad talem actum, supernaturalis est, et ideo fieri non potest a potentia in tali actu per solam naturalem virtutem ipsius potentiæ; quamvis enim ratio intellectionis, ut sic, a naturali et supernaturali abstrahat, et ideo intellectio, ut sic, nec naturalis, nec supernaturalis necessario sit, tamen hæc ipsa ratio, in re ipsa contracta per differentiam supernaturalem, ad eumdem ordinem elevata est, et in re supernaturalis est. Sicut ratio substantiæ de se abstrahit a materiali et spirituali, contracta tamen ad Angelum, in illo spiritualis invenitur; per vim autem activam (ut diximus) attingitur res prout a parte rei invenitur, et ideo fieri non potest ut potentia per solam vim naturalem possit efficere rationem intellectionis in actu supernaturali. Quæ omnia confirmantur, nam si intellectus de se haberet vim connaturalem sufficientem ex parte potentiæ ad actus supernaturales, et solum indigeret conjunctione cum objecto, quæ per speciem fieri solet, eodem modo compararetur ad actus naturales et supernaturales, et utrorumque esset æque capax, et ad utrosque haberet eamdem propensionem, ac denique æque essent illi debitæ species requisitæ ad tales actus; patet sequela, quia de se sufficientem habet vim connaturalem ad omnes illos actus, et ad omnes requirit species seu conjunctionem cum objecto. Dicetur fortasse differentiam esse, quia ad quosdam actus requiruntur species naturales, ad alios vero, supernaturales. Sed hæc est quædam petitio principii, contrarium enim videtur convincere ratio facta, nam si potentia de se est æque capax, seu æque effectiva utrorumque actuum, cur magis hæ species quam illæ sunt ipsi potentiæ supernaturales, vel cur sunt minus debitæ hæ quam illæ? Nam etiam si dicatur quasdam species a solo Deo infundi posse, hoc non est satis ut sint supernaturales, si alias sunt proportionatæ naturali virtuti ipsius potentiæ, ut manifeste patet in speciebus angelicis, vel in iis quæ animæ separatæ infunduntur.

5. Secundo, infertur ex dictis, intellectum animæ Christi non habere sufficientem virtutem activam naturalem, requisitam ex parte potentiæ ad actus hujus scientiæ; probatur ex dictis; quia actus hujus scientiæ sunt supernaturales, ut ex supra dictis constat, et facile intelligitur de actibus qui versantur circa objecta supernaturalia, aut circa futura contingentia, et similibus. Et ex his potest idem concludi de actibus qui versantur circa res naturales; nam, licet materiale objectum naturale sit, tamen modus cognoscendi est altior et divinior, superans naturalem modum cognoscendi, non tantum hominis, sed etiam Angeli. At vero intellectus animæ Christi de se non habet vim activam naturalem ex parte potentiæ necessariam ad supernaturales actus efficiendos, ut ostensum etiam est; nam quoad hoc eadem est ratio de intellectu Christi, et quolibet alio intellectu humano; ergo.

6. ***Intellectus non sufficienter elevatur ad actus supernaturales per solas species infusas.*** — Et ex his ulterius concluditur tertio, intellectum animæ Christi non elevari sufficienter ad efficiendos actus hujus scientiæ per solas species infusas, sed indigere aliqua virtute, vel auxilio, quo elevetur ad conferendam efficaciam necessariam ex parte potentiæ ad illos actus. Hoc etiam aperte sequitur ex dictis, et declaratur primo, quia activitas potentiæ et speciei sunt distinctæ, et diversarum rationum, et in suo ordine utraque debet esse completa et sufficiens; sed species

tantum confert activitatem requisitam ex parte objecti, et intellectus de se non habet activitatem sufficientem requisitam ex parte potentiæ; ergo oportet aliunde suppleri. Secundo, quia ad actus naturales, species solum confert activitatem sufficientem ex parte objecti, supponit vero in ipsa potentia totam vim ex parte illius necessariam ad efficiendum talem actum, et utendum ipsa specie, quam vim conferre non potest ipsamet species; ergo similiter in his actibus supernaturalibus species non confert hanc vim, sed supponit. Cum ergo non supponat illam tanquam naturalem, ut ostensum est, necesse est ut per aliud supernaturale principium conferatur. Tertio, si objectum ipsum uniretur potentiæ ad intelligendum, tantum conferret ad actum efficaciam ex parte objecti necessariam; ergo species tantum hanc confert, est enim veluti semen objecti, ut illius suppleat efficientiam; ergo si deest potentiæ vis agendi ex parte sua necessaria, aliunde suppleri necesse est. Quod argumentum exemplo visionis beatæ aperte declaratur: in illa enim visione essentia divina conjungitur potentiæ in ratione objecti, et confert totam effectionem quam objectum conferre potest, vel quam species in absentia objecti contulisset; nihilominus tamen ex parte potentiæ lumen ad illam visionem necessarium est, quia intellectus ex natura sua non habet naturalem vim ad conferendam activitatem ex parte potentiæ necessariam ad illum actum; solum ergo objectum, vel species, non potest illam supplere. Cujus rationis vis nullo modo vitari potest, nisi vel negando lumen gloriæ creatum, a visione distinctum, quod absurdissimum in Theologia est; vel dicendo videri Deum per speciem creatam, et præter illam non dari lumen gloriæ, sed illam vocari lumen, quia manifestat objectum. Quæ evasio duo falsa continet: alterum, Deum videri per speciem creatam, contra receptam D. Thomæ sententiam, et contra rationem, quia, ubi objectum ipsum est actu intelligibile, et per seipsum adest potentiæ, et potest cum illa concurrere, species necessaria non est; alterum non dari aliud lumen beatis, præter illam speciem, quod est abuti terminis, præter communem usum Theologorum, solum ad explicanda Concilia quæ de lumine gloriæ loquuntur, quod est Conciliorum definitiones enervare, et occasionem præbere, eas ad falsos sensus detorquendi. Omnes enim Theologi, qui de lumine gloriæ loquuntur, sive, præter illud, admittant speciem, sive negent, per lumen intelligunt rem ab specie distinctam, neque ullus est qui speciem intelligibilem vocet lumen intellectuale, sicut nec sensibilis species lumen sensibile vocatur. Cum enim species habeat vicem objecti, tanquam unum cum illo reputatur; lumen autem dicitur quoddam aliud medium quod objectum manifestat. Et præterea contra hanc sententiam urget argumentum factum, nam etiam si objectum ipsum per se concurrat cum potentia, requiritur lumen seu virtus ex parte potentiæ; ergo idem erit necessarium, etiam si concurrat, mediante specie. Quarto arguitur, nam experimur duos intellectus inæquales in perfectione per easdem species inæqualiter intelligere; cujus ratio est, quia species non supplet defectum potentiæ, et quia usus speciei multum pendet ex virtute activa ipsius potentiæ; ergo, quando potentia de se est insufficiens ad efficiendum actum, non potest sola species illam supplere. Quinto id explicatur ex subordinatione instrumentorum, quæ ita se habent, ut unumquodque requirat propriam virtutem seu formam, et dispositionem, ut sunt calamus et manus; quamvis enim calamus bene aptus sit, nisi manui virtus sufficiens insit ad movendum, et menti etiam ars dirigens et ordinans talem motum, ineptus erit effectus. Similiter, si species angelica et universalis tribuatur intellectui humano, non poterit ea uti sua naturali virtute, quemadmodum utitur Angelus, quia est improportionatum instrumentum; multo autem magis improportionatæ sunt supernaturales species. Unde confirmatur obiter, quia alias sine causa uni intellectui, vel Angelo, darentur universaliores species, vel perfectiores quam alteri, si quilibet eorum æque posset illis uti, ac alius. Ultimo arguitur, quia in hac scientia infusa, cognitio (ut dictum est) fit per simplicem modum, cognoscendo effectum in causa, et proprietatem in essentia; sed ad perfectam hanc cognitionem non videtur posse sufficere sola species, nisi ex parte intellectus et luminis sit sufficiens vis, tum ad intelligendum perfecto modo, tum ad objectum penetrandum; ergo.

7. ***Per habitum infusum elevatur intellectus Christi ad actus scientiæ infusæ.***— Et ex his ultimo tandem concluditur, in hac scientia, præter species intelligibiles, dari habitum per se infusum, elevantem intellectum ad illius actus. Ita sensit aperte D. Thomas hic, ad 3, ubi distinguit lumen divinitus infusum

ab speciebus, et illud significat esse unum, species plures. Et idem docet in 3, d. 14, art. 3, q. 4, et hic etiam, art. 4, dicit, hanc scientiam esse perfectiorem angelica, quantum ad lumen. Item sentit Richar., dist. 14, art. 3, q. 4; et Bonav., art. 3, q. 2. Probatur aperte ex dictis, quia virtus activa intellectus de se est insufficiens ad actus hujus scientiæ, et non elevatur per solas species; ergo aliqua alia re; ergo aliquo habitu infuso, quia, ut connaturali modo elevetur, debet per intrinsecam et inhærentem ac permanentem virtutem elevari, et hanc vocamus habitum. Et confirmatur primo, exemplo voluntatis, conveniunt enim hæ duæ potentiæ in hoc, quod præter virtutem activam potentiæ, utraque indiget concursu objecti ad operandum, quamvis fortasse concursus objecti non sit ejusdem rationis in utraque potentia, quod nihil ad præsentem disputationem attinet. Hinc igitur formatur argumentum, nam voluntas, postquam illi propositum est objectum supernaturale, et supernaturali modo cognitum, quia non habet naturalem virtutem ad efficiendum actum illi objecto proportionatum, indiget habitu per se infuso, ut elevetur ad illum connaturali modo efficiendum; ergo similiter intellectus indigebit hujusmodi habitu, quandoquidem, posita specie, per quam veluti applicatur objectum, ipse in suo ordine est insufficiens, et non habet naturalem virtutem ad efficiendum actum tali speciei proportionatum.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — Et ex hoc exemplo solvitur objectio quædam quæ fieri potest, scilicet, intellectum informatum specie sufficienter elevari per auxilium, nam, etiam posito habitu, indiget auxilio. Respondetur enim de potentia absoluta posse ita elevari, non tamen modo perfecto, et rerum naturis magis consentaneo. Sicut etiam voluntas posset eodem modo elevari; tamen perfectior modus, et magis connaturalis est, ut per intrinsecum principium et habitualem virtutem elevetur.

9. *Responsio.—Objectio.*—Nec refert quod, posito habitu, requiratur auxilium, nam illud est debitum, tanquam concursus primæ causæ in suo ordine necessarius; si autem non daretur habitus, majus auxilium et alterius generis deberet conferri. Ultimo tandem confirmatur hæc sententia, quia in scientiis naturalibus, præter species, requiritur habitus, et similiter in fide, et in prophetica cognitione; ergo et in hac scientia. Responderi potest, in his omnibus requiri habitus, quia species sunt imperfectæ, unde objici potest scientia infusa Angelorum, in qua non datur habitus distinctus ab speciebus, quia species sunt perfectæ. Sed contra primo, nam hæc responsio locum non habet in visione beata, a qua etiam supra argumentum sumpsimus. Secundo, quia, si in aliis requiritur habitus propter imperfectionem specierum, multo magis hic erit necessarius propter imperfectionem potentiæ. Unde non est simile quod ex scientia Angelorum affertur, quia in illa non solum species perfectæ sunt, sed etiam virtus potentiæ est in suo ordine sufficiens et accommodata ad actus tales scientiæ, ad quos naturalem propensionem habet absque ullo impedimento, et ideo non indiget habitu; secus vero est in intellectu animæ Christi, ad actus hujus scientiæ comparato, ut satis explicatum est. Et ex his expeditum relinquitur fundamentum secundæ sententiæ supra positæ.

SECTIO III.

Utrum hic habitus vel lumen scientiæ infusæ sit in se unum tantum.

1. Prima sententia est, hunc non esse unum habitum, sed plures. Ita Bonav., in 3, d. 14, art. 3, q. 2; Cajet., 1. 2, q. 54, art. 4, non longe a fine; et tribuit D. Thom. hic, sine causa tamen; nam hoc loco non ponit plures habitus in hac scientia infusa, nisi ratione specierum, non vero ratione luminis infusi, ut in solutione ad 3 satis explicuit; et ita eum intellexit Petrus Bergomensis, in concordantiis D. Thomæ, dub. 12 et 16; et Cajetanus hic videtur etiam aliter sentire; non explicat autem hæc opinio quot sint hi habitus. Videtur tamen duobus modis in ea procedi posse, juxta duplex ejus fundamentum. Primum est, ut, quia species intelligibiles hujus scientiæ sunt plures, ideo etiam habitus vel lumina multiplicentur; et ita primus modus dicendi in hac sententia esse potest, tot multiplicari habitus vel lumina, quot multiplicantur species intelligibiles. Sed fundamentum hoc parum est efficax, quia fere omnibus habitibus scientiarum commune est, ut unus habitus scientiæ variis utatur speciebus intelligibilibus; unde verisimile non est, in hac scientia, de qua agimus, tot multiplicari habitus vel lumina, quot sunt species intelligibiles; et ratio generalis est, quia, cum habitus vel lumen teneat se ex parte potentiæ, ex suo genere universalius principium est quam species, quæ

supplet vicem objecti, et ad talem actum determinat potentiam.

2. Secundum fundamentum sumi potest ex diversitate rerum in quibus hæc scientia versatur; cum enim sint diversorum ordinum, non videntur omnes ad eumdem habitum pertinere; unde secundus modus in hac sententia esse potest, duos esse habitus hujus scientiæ, quorum alter circa res naturales, alter circa supernaturales versatur. Cum enim hæc objecta sint omnino diversorum ordinum, et per hanc scientiam in proprio genere et per proprias species cognoscantur, videntur requiri diversa principia, et habitus : scilicet, ad cognoscendas res supernaturales, prout in se sunt, habitus ordinis divini et supernaturalis ; ad cognoscendas autem res naturales, etiam altiori modo quam humano, alius inferior, et quasi angelici ordinis. Quod vero non sit necessarium hos habitus in plures dividere, facile videtur posse suaderi, quia res omnes naturales cognoscuntur ab Angelo eodem lumine, quamvis per diversas species; ergo et in hac scientia poterunt cognosci eodem lumine infuso, cum sit perfectius quam angelicum; et pari ratione, aliud lumen sufficit ad cognoscendas omnes res supernaturales, tum quia illæ res non minorem inter se convenientiam habent quam res naturales inter se; tum etiam quia illud lumen est altius et perfectius. Solum in hoc dubitari posset de modo unionis hypostaticæ, qui inter omnes res supernaturales videtur esse altioris ordinis; tamen non oportet propter illum ponere specialem habitum, etiam in hac sententia, quia licet in genere gratiæ, et ex parte personæ divinæ, quæ communicatur humanitati, illa unio merito dicatur specialem ordinem gratiæ constituere, tamen, quatenus ille modus unionis creatum quid est, et supra naturalem capacitatem naturæ creatæ, cadere potest simul cum aliis supernaturalibus operibus sub idem lumen supernaturale hujus scientiæ. Et hæc opinio ita explicata est probabilis.

3. *Lumen scientiæ infusæ Christi unus tantum est habitus.* — Nihilominus dicendum videtur, lumen hujus scientiæ esse unum tantum habitum, seu qualitatem simplicem, ut sentit D. Thomas hic, ad 3, et in 3, d. 14, articulo tertio, q. 4; et Richard., art. 3, q. 4; Marsil., q. 10, art. 2, p. 4. Et fundamentum hujus sententiæ sumendum est fere ex dictis inter explicandam præcedentem sententiam, adjunctis iis quæ superius diximus, de modo quo res naturales per hanc scientiam cognoscuntur altius et perfectius quam per naturale lumen alicujus intellectus creati cognosci possunt. Ex quibus ita argumentari possumus : nam lumen hujus scientiæ est sicut potentia quædam altioris ordinis quam sit lumen angelicum; est ergo de se universalius principium; ergo complectitur sub objecto suo ea omnia quæ lumen angelicum attingere potest, et rursus ea quæ sunt supra angelicum ordinem, et pertinent ad supernaturalem, in quo lumen hujus scientiæ collocatur; sicut lumen intellectuale, quod superioris ordinis est quam sensus, comprehendit sub se omnia quæ sub sensum cadunt, et præterea res etiam sui ordinis sibi proportionatas. Et confirmatur, quia idem lumen fidei hac ratione versari potest circa res omnes, tam naturales quam supernaturales, quatenus altiori modo per illud lumen manifestantur; charitas etiam amat bonitatem naturæ sub aliqua habitudine vel ratione supernaturali. Et confirmatur præterea, quia res supernaturales ita sunt connexæ cum naturalibus, ut vix possint perfecte, et ut in se sunt, videri sine illis, ut gratia inhærens animæ non videtur sine anima, et sic de aliis. Denique confirmatur, quia non oportet distinctionem ponere sine necessitate; hic autem nullum est sufficiens fundamentum, nam ex sola distinctione materialium objectorum non potest colligi distinctio habituum, et modus cognoscendi naturales res per hanc scientiam non solum excedit humanam cognitionem, sed etiam angelicam.

SECTIO IV.

Utrum lumen hujus scientiæ distinctum sit a lumine gloriæ.

1. Non invenio quæstionem hanc a Theologis disputatam, sed habet non contemnendam difficultatem. Tres enim modi dicendi mihi occurrunt, qui in dubitatione hac esse possunt. Primus est, supponendo opinionem supra tactam, quod in hac scientia sit duplex habitus, quorum unus circa naturalia, alius circa supernaturalia versetur. Quo supposito, dici potest, habitum seu lumen, quod versatur circa supernaturalia, non distingui ab ipso lumine gloriæ, propter ea quæ statim in modo tertio dicemus; habitum vero, qui versatur circa naturalia, distingui ab illo lumine, propter suppositionem factam; et si illa suppositio vera esset, ego hunc modum tanquam veriorem etiam eligerem. Sed (ut vidimus)

fundamentum, quod hæc sententia supponit, minus probabile est.

2. Secundus ergo modus dicendi est, lumen hujus scientiæ esse in se unum, et omnino distinctum a lumine gloriæ, et hunc modum videntur supponere omnes Theologi, distinguunt enim absolute et simpliciter hanc scientiam a beata, unde videntur illas distinguere, non tantum in speciebus, sed etiam in luminibus. Et ratio esse potest, quia lumen gloriæ respicit essentiam divinam ut objectum adæquatum suum, ita ut non possit circa creaturas versari, nisi prout in Deo, et per divinam essentiam manifestantur; hic enim modus cognoscendi creaturas est longe altior et excellentior quam sit cognitio creaturarum in se ipsis. Propter quod Augustinus illam cognitionem, *matutinam*, hanc vero, *vespertinam*, vocavit; ergo lumina, quæ sunt principia talium cognitionum, sunt distincta. Et confirmatur, quia lumen gloriæ creatum est altissima participatio luminis increati, et ad eumdem ordinem quodammodo spectans; imitatur ergo modum cognitionis ejus; sicut ergo Deus est quasi adæquatum objectum sui luminis increati, et nihil per illud videt nisi in se, et per se ipsum, ita suo modo se habet lumen gloriæ creatum, atque adeo lumen hujus scientiæ inferioris rationis est, ab illoque distinctum.

3. *Differentia inter lumen gloriæ creatum et increatum Dei.* — Tertius tamen modus dicendi esse potest, lumen hujus scientiæ esse ipsum lumen gloriæ, atque adeo scientiam infusam quoad habitum solum addere intellectui, lumine gloriæ informato, species per se infusas, ad quarum usum satis eodem lumine gloriæ intellectus elevatur. Quæ sententia non videtur omnino aliena a D. Thoma in his articulis, nam in hoc sexto solum distinguit habitus hujus scientiæ ratione specierum intelligibilium, et in solutione ad 3, dicit lumen divinitus infusum esse communem rationem intelligendi ea quæ divinitus revelantur, quod art. 4 vocaverat *lumen spiritualis gratiæ*. Et ratione potest ita explicari, quia lumen, per quod hæc scientia infusa versatur circa res supernaturales quoad substantiam, cognoscendo illas in se ipsis per proprias species, non est aliud a lumine gloriæ. Ergo absolute et simpliciter lumen hujus scientiæ non est aliud a lumine gloriæ. Consequentia evidens est ex supra dictis; ostensum est enim unum et idem esse lumen hujus scientiæ, quo cognoscuntur res supernaturales, et Deus ut auctor et causa illarum, et consequenter omnia mysteria supernaturalia, atque adeo res etiam inferiores et naturales, quia intellectuale lumen unius ordinis, quamvis per se primo versetur circa res sui ordinis, tamen etiam secundo complectitur res inferioris ordinis, quas superiori et excellentiori modo attingit, ut patet in lumine immateriali, quod primo circa immaterialia versatur, tamen etiam attingit materialia modo immateriali. Antecedens vero declaratur, et probatur, quia lumen gloriæ est sufficiens principium ad cognoscendum se ipsum, et alia lumina sibi similia, per seipsum seu per propriam speciem; ergo est etiam sufficiens principium ad cognoscendam gratiam sanctificantem perfecte et quidditative, atque adeo ad cognoscendas omnes qualitates supernaturales, ut sunt charitas, dona supernaturalia, et similia, quæ ejusdem ordinis sunt, et ad gratiam, sicut potentiæ ad formam principalem, comparantur; unde idem lumen sufficiens est ad hæc omnia cognoscenda. Antecedens assumptum de ipso lumine gloriæ, videtur sane per se clarum, quia nullum intellectuale lumen videtur esse ita accommodatum ad habendam perfectam scientiam in proprio genere, sicut est ipsum lumen gloriæ, quia nullum inferius videtur esse posse ita sufficiens, cum non sit tam perfectum; perfectius autem lumen, vel omnino esse non potest, vel sine causa requiretur ad tale lumen cognoscendum, cum lumen intellectus angelici natura sua sufficiens sit ad cognoscendum seipsum, et sibi similia. Et in universum, omne lumen intellectuale clarum et evidens est sufficiens principium seipsum manifestandi. Consequentia vero, quod ad gratiam sanctificantem attinet, facilis etiam videtur, tum quia gratia et lumen sunt res ejusdem ordinis, unde eamdem videntur habere rationem objecti scibilis; tum etiam quia in Angelo idem naturale lumen est sufficiens principium, non tantum seipsum cognoscendi, sed etiam substantiam ipsius Angeli, cujus est proprietas; sed hoc lumen gloriæ etiam comparatur ad gratiam, præsertim consummatam, sicut proprietas ad naturam, cum qua habet proportionem; ergo erit principium sufficiens cognoscendi illam, et eadem ratio probat de aliis qualitatibus, et virtutibus supernaturalibus, cum neque illæ perfectiores sint, neque ad illas cognoscendas major virtus requiratur. Et confirmari potest hic discursus, quia virtus, quæ potens est per se primo versari circa aliquod objectum,

quod est tale per essentiam, potest etiam attingere participationes illius objecti ad eumdem ordinem pertinentes; ut potentia, quæ est principium videndi lumen, est etiam sufficiens ad videndos colores; et charitas, quæ amat Deum propter bonitatem increatam, est sufficiens principium amandi seipsam, et sibi similes, et proximum, propter supernaturalem creatam sanctitatem. Confirmatur secundo hæc sententia, exemplo intellectus angelici, cujus lumen unum est, quod respicit propriam essentiam ipsius Angeli, a qua manat, tanquam objectum maxime proprium et proportionatum, quod semper actu naturaliter intuetur, et nihilominus simul extenditur ad res alias per proprias species cognoscendas; sic igitur lumen gloriæ, quamvis essentiam divinam respiciat ut objectum maxime proprium et connaturale, et ita actu quasi connaturali perpetuo circa ipsam versetur, poterit tamen versari circa res alias per proprias earum species, altiori et excellentiori modo quam omne aliud lumen; intellectuale quippe lumen, quo excellentius est, eo habet objectum universalius. Neque oportet in omnibus servari similitudinem inter hoc lumen creatum et lumen increatum Dei; hoc enim, quia est purissimus actus, non tantum est lumen, sed etiam visio, et objectum ipsum intelligibile, unde nullo principio a se distincto uti potest ad intelligendum; lumen vero gloriæ, hoc ipso quod creatum est, habet admistam potentiam, et potest uti principio, seu specie a se distincta, sicut etiam efficit actum distinctum a se, et ideo mirum non est quod uti possit speciebus ad cognoscendas res, non tantum in Deo, sed etiam in proprio genere. Et hæc sententia videtur mihi probabilis et verisimilis propter discursum factum, et quia in contrarium nec auctoritas aliqua occurrit, neque ratio quæ magnam ingerat difficultatem. Nihilominus tamen, quia res nova est, nolo eam definire, sed difficultatem ejus insinuasse sufficiat. Ad quam, defendendo sententiam communem, dicendum est lumen gloriæ habere pro objecto adæquato essentiam increatam, et nullam rem creatam directe attingere in seipsa, sed tantum in Verbo, ac denique hos duos modos cognoscendi creaturas in Verbo, et in seipsis, tam esse distinctos, ut non possint eidem lumini convenire, quod etiam per sese satis probabile apparet.

QUÆSTIO XII.

DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI ACQUISITA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de scientia animæ Christi acquisita, vel experimentali.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

Secundo, utrum in hac scientia profecerit.

Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit.

Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.

ARTICULUS I.

Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Hujusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.*

2. *Præterea, homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subjecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit Christus.*

3. *Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita, æqualis scientiæ infusæ, et scientiæ beatæ, quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.*

Sed contra est, quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc ejus scientia, si secundum eam non scivisset omnia, quia imperfectum est, cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Respondeo dicendum, quod scientia acquisita ponitur in anima Christi (ut supra dictum est[1]*) propter convenientiam intellectus agentis, ne ejus actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu; sicut et scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est, quo est omnia fieri, ita intellectus agens est, quo omnia est facere, ut dicitur*

[1] Q. 9, art. 4.

in tertio de Anima[1]. *Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quæ intellectus possibilis est quocunque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis.*

Ad primum ergo dicendum, quod scientia rerum acquiri potest, non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarumdam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quæ expertus est, in omnium devenit notitiam.

Ad secundum dicendum quod, licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subjecta aliqua sensibilia, ex quibus, propter excellentissimam vim rationis ejus, potuit in aliorum notitiam devenire, per modum prædictum[2], *sicut videndo corpora cœlestia, potuit comprehendere eorum virtutes et effectus, quos habent in istis inferioribus, qui in ejus sensibus non subjacebant. Et eadem ratione ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.*

Ad tertium dicendum quod, secundum istam scientiam, anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia et futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est[3].

COMMENTARIUS.

In hoc articulo explicat D. Thom. materiale objectum hujus scientiæ, et supponit sententiam, quam supra docuit, nimirum, Christum non habuisse hanc scientiam a Deo infusam, sed propria industria et exercitatione, seu actione intellectus agentis comparatam. Unde concludit, cognovisse Christum per hanc scientiam omnia, quæ per actionem intellectus agentis ab homine sciri possunt, non vero substantias separatas, nec singularia præterita, præsentia, aut futura, ut dicit in solutione ad 3. Contra quam doctrinam objicit D. Th. argumenta non facilia. Sed quæ in solutione eorum dicit, et tota hæc sententia indiget prolixiori examine, ut videbimus disputatione sequenti.

[1] Tex. 18, tom. 2.
[2] In corp. art.
[3] In corp. art., et q. præced., et q. 5, a. 3 et 4.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in hac scientia profecerit[1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis, et secundum scientiam infusam, Christus cognovit omnia, ita et secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet*[2]. *Sed secundum illas scientias non profecit; ergo nec secundum istam.*

2. *Præterea, proficere est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.*

3. *Præterea, Damascenus dicit*[3]: *Qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia, ut additamentum sensus suscipientem, non venerantur unionem, quæ est secundum hypostasim. Sed impium est illam unionem non venerari. Ergo impium est dicere, quod scientia ejus acceperit additamentum.*

Sed contra est quod dicitur Lucæ 2, quod Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines. Et Ambrosius dicit[4], *quod proficiebat secundum sapientiam humanam. Humana autem sapientia est, quæ humano modo acquiritur, scilicet, per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.*

Respondeo dicendum, quod duplex est profectus scientiæ. Unus quidem secundum essentiam, prout, scilicet, ipse habitus scientiæ augetur. Alius autem secundum effectum, puta, si aliquis secundum eumdem et æqualem scien-

[1] Sup., q. 7, a. 11, ad 3, et inf., a. 3, ad 3, et q. 15, a. 8; et 3, d. 13, lit., in fin., et d. 14, a. 3, q. 5; et Verit., q. 20, a. 6, ad 3; et opusc. 2, c. 216; et Joan. 1, l. 10, col. 1, fin.; et Hebr. 5, col. 9.
[2] Art. præced.
[3] Lib. 3 Orthod. fid., cap. 22, paulo a princip.
[4] Lib. de Incarn. Domin. Sac., c. 7, a medio, tom. 2.

tiæ habitum, primo minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est, quod Christus in scientia et gratia profecerit, sicut et in ætate; quia, scilicet, secundum augmentum ætatis opera majora faciebat, quæ, scilicet, majorem scientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ, manifestum est quod habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit sibi omnium scientia infusa; et multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia enim divina, quod non possit augeri, supra, in 1 p., dictum est[1]. *Si igitur, præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima Christi aliquis habitus scientiæ acquisitæ (ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est*[2]*), nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum essentiam, sed solum per experientiam, id est, conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt, quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo, scilicet, species intelligibiles inditas ad ea quæ de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quædam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari, ex hoc, scilicet, quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus, poterat etiam alias et alias abstrahere.*

Ad primum ergo dicendum, quod tam scientia infusa animæ Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari; et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim, et post aliquod tempus, scilicet, in perfecta ætate. Quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit, eum profecisse scientia et ætate.

Ad secundum dicendum, quod hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus, licet non semper fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damascen. intelligitur, quantum ad illos qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet, secundum quamcunque ejus scientiam, et præcipue secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex unione ad Verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiæ, quæ ex naturali agente causatur.

COMMENTARIUS.

Quoniam in articulo præcedenti docuit D. Thomas aliquo modo cognovisse Christum omnia per hanc scientiam, in hoc explicat, quo tempore ætatis suæ hæc omnia sciverit. Et docet, non a principio conceptionis, sed paulatim hanc universalem scientiam acquisivisse, quia intellectus agens, cujus actione ad comparandam hanc scientiam usus est, non simul omnia, sed paulatim in temporis successione operatur. Quod si interroges quando incepit Christus hanc scientiam acquirere, et quo tempore ad ultimam ejus perfectionem pervenit, respondet D. Thomas, in solut. ad 1 et 2, in singulis ætatibus habuisse Christum hanc scientiam cum tota perfectione unicuique ætati accommodata, unde cum primum cœpit uti ratione, modo connaturali homini, statim videtur incepisse hanc scientiam acquirere (juxta hunc dicendi modum); postmodum vero intra breve tempus illam consummavit, quam cito potuit ingenio et industria humana fieri; et juxta hunc sensum intelligendum censeo, quod D. Thomas dixit, in perfecta ætate habuisse Christum hanc scientiam consummatam.

ARTICULUS III.

Utrum Christus aliquid ab homine didicerit.

1\. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. 2, quod invenerunt eum in templo, in medio Doctorum, interrogantem illos, et respondentem; interrogare vero et respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.*

2\. *Præterea, acquirere scientiam ab homine docente, videtur esse nobilius quam acquirere a rebus sensibilibus; quia in anima hominis do-*

[1] Q. 14, art. 15.

[2] 3 Sentent., d. 14, q. 3, art. 3.

centis sunt species intelligibiles in actu; in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est[1]. *Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.*

3. *Præterea, Christus secundum scientiam experimentalem non omnia a principio scivit, sed in ea profecit, ut dictum est*[2]. *Sed quilibet audiens sermonem significativum alicujus, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere, quæ secundum hanc scientiam nesciebat.*

Sed contra est quod dicitur Isa. 55 : *Ecce testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicujus hominis.*

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere id, quod est primum movens, non movetur secundum illam speciem motus; sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est a Deo caput Ecclesiæ, quinimo omnium hominum (ut supra dictum est[3]*), ut non solum omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit Joan.* 18 : *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non fuit conveniens ejus dignitati, ut a quocumque homine doceretur.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Origenes[4] *dicit super Lucam, Dominus interrogabat, non ut aliquid addisceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinæ fonte manat, et interrogare, et respondere sapienter. Unde et ibidem in Evangelio sequitur, quod stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus.*

Ad secundum dicendum, quod ille, qui addiscit ab homine, non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus, quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus vocibus sensibilibus, tanquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualia scientiæ ipsius, ita creaturæ a Deo conditæ sunt signa sapientiæ ejus. Unde dicitur Eccles. 1, *quod Deus effudit sapientiam super omnia opera sua. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.*

Ad tertium dicendum, quod Jesus proficiebat in scientia experimentali, sicut et in ætate, ut dictum est[1]. *Sicut autem ætas opportuna requiritur ad hoc, quod homo accipiat scientiam per inventionem, ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret ejus ætati; et ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum, nisi illo tempore quo poterat, etiam per viam experientiæ, talem scientiæ gradum attigisse. Unde Gregorius*[2] *dicit super Ezechielem : Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra, quia, juxta rationis usum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta.*

COMMENTARIUS.

Christus nihil ab homine didicit. — Duplex est modus acquirendi scientiam, scilicet per inventionem, et per disciplinam, in qua magister et doctor esse potest homo, aut Angelus ; quamvis ergo D. Thomas, art. 1, solvendo argumenta, obiter dixerit, Christum inventione propria hanc scientiam acquisivisse, in hoc et sequenti articulo exponit, an etiam per disciplinam aliquid ab homine vel Angelo didicerit ; et hic negat aliquid didicisse ab homine, quia non decuit supremum Doctorem a discipulis doceri ; Christus autem est supremus Doctor hominum, Isa. 55, et Joan. 18. Sed dici posset Christum esse datum hominibus, ut eos doceret, et illuminaret in doctrina, et veritatibus fidei ad salutem animæ pertinentibus, non vero in aliis scientiis et doctrinis ; nunquam enim homines docuit physicam aut mathematicam, etc. Non est autem inconveniens Doctorem in uno supremo genere scientiæ, doceri a discipulo de aliquibus inferioribus rebus. Nihilominus conclusio D. Thomæ recepta est ab omnibus Theologis, et eam indicant Patres omnes, ubicumque de scientia animæ Christi loquuntur, quia, quamvis illud, quod in contrarium objicitur, non repugnaverit, hoc tamen magis decuit, præsertim propter dignitatem personæ Christi, quæ cum sit æterna Dei sapientia,

[1] Art. præc.
[2] Art. præc.
[3] Quæst. 8, art. 3.
[4] Homil. 19, in fin., tom. 3.

[1] Art. præc.
[2] Hom. 2, parum a princ.

non debuit ab hominibus doceri, unde, Joan. 7, dicebant Judæi : *Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Et Marci 6 : *Mirabantur in doctrina ejus, dicentes : Unde huic hæc omnia, et quæ est hæc sapientia quæ data est illi?*

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliquid acceperit ab Angelis[1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc.* 22, *quod apparuit Christo Angelus de cœlo, confortans eum. Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis, secundum illud Job.* 4 : *Ecce docuisti plurimos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui. Ergo Christus ab Angelis edoctus est.*

2. *Præterea, Dionysius dicit* 4 *Cœlest. hierarch.*[2] *: Video enim quod et ipse Jesus, supercœlestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subjicitur Patris et Dei per Angelos formationibus. Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinæ subjici voluerit, per quam homines, mediantibus Angelis, erudiuntur.*

3. *Præterea, sicut corpus humanum naturali ordine subjicitur corporibus cœlestibus, ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subjectum fuit impressionibus cœlestium corporum, passus est enim calorem in æstate, et in hyeme frigus, sicut et alias humanas passiones. Ergo etiam ejus mens humana subjacebat illuminationibus supercœlestium spirituum.*

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 *cap. Cœlest. hier.*[3]*, quod supremi Angeli ad ipsum Jesum quæstionem faciunt, divinique illius operis, et pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt, et eos ipse Jesus sine medio docet. Non est autem ejusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.*

Respondeo dicendum quod, sicut anima humana media est inter spirituales substantias et res corporales, ita duobus modis nata est perfici. Uno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta, ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione vero superiori secundum scientiam infusam, quam est immediate adepta a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est Verbo in unitate personæ, ita supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia et gratia. Non autem mediantibus Angelis, qui etiam ex influentia Verbi, rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in 2 *super Genes. ad litteram Augustinus dicit*[1].

Ad primum ergo dicendum, quod illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ. Unde Beda dicit super Lucam[2]*: In documento utriusque naturæ, et Angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio, sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur, ut, scilicet, in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.*

Ad secundum dicendum quod Dionysius dicit, Christum fuisse formationibus angelicis subjectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quæ circa ejus incarnationem agebantur, et circa ministrationem ejus in infantili ætate constituti. Unde ibidem subdit, quod per medios Angelos nuntiatur Joseph a Patre dispensata Jesu ad Ægyptum recessio, et rursum ad Judæam de Ægypto traductio.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei assumpsit corpus passibile (ut infra dicetur[3]*), sed animam perfectam scientia et gratia. Et ideo corpus ejus convenienter fuit subjectum impressioni cœlestium corporum, anima vero ejus non fuit subjecta impressioni cœlestium spirituum.*

COMMENTARIUS.

1. Negat D. Thomas, Christum ab Angelis aliquid didicisse, et optima utitur conjectura, quia neque quoad naturalem cognitionem indiguit lumine angelico, proprium enim illi

[1] Inf., q. 30, a. 2, ad 1; et 3, d. 13, q. 2, a. 2, q. 1, et d. 14, a. 3, q. 6.
[2] Non procul a fin.
[3] Post med.

[1] C. 8, tom. 3.
[2] Lib. 6 in Luc., c. 92, secundum ordin. Bedæ, ante med., tom. 2.
[3] Quæst. 14, art. 1.

sufficiebat; neque ad supernaturalem seu infusam cognitionem, quia, sicut illa anima proxime fuit Verbo conjuncta, ita per illius immediatum influxum hujusmodi scientiam accepit. Adde, rationem præcedentis articuli etiam ad hanc conclusionem applicari posse, quoniam Christus non solum hominum, sed Angelorum etiam Doctor existit, teste Dionysio, c. 6, de Cœlest. hierar., ubi ait, Christum Angelos illuminare; nunquam ergo ab illis illuminatus est.

2. *Angelus qualiter in horto Christum confortat.* — In solutione ad primum, tractat D. Thomas locum illum Luc. 22 : *Apparuit autem illi Angelus de cœlo, confortans eum,* qui dupliciter a Patribus exponitur. Primo, minus proprie, et quasi per quemdam metaphoram, ut, scilicet, illud *confortare*, non significet animare, [seu ad fortiter agendum excitare, sed potius fortitudinem Christi prædicare, sicut nos dicimur magnificare Deum, cum magnitudinem ejus prædicamus. Ita exponit Chrysostomus, tom. 5, hom. de Trinitate; Epiph., hæres. 69, qui dicit Angelum confortasse Christum quasi admirando fortitudinem ejus, et laudando, et dicendo : *Tua est potentia, Domine, tua est fortitudo*, etc.; sequitur Theophylact., Lucæ 22. Secundo proprius, et (ut ego existimo) magis ad rem exponitur, Angelum confortasse Christum, proponendo rationes quæ possent tristitiam ejus lenire, et inferiorem portionem confortare; unde non fit, Angelum docuisse Christum; non enim propterea ad illum eum sermonem habuit, quia Christus eas rationes ignoraret, vel illas per se considerare non posset, sed quia ita per rationem superiorem illas considerabat, ut nullum inde solatium communicari permitteret inferiori parti, et ut magis constaret veritas passionis ejus, voluit angelico ministerio rationes illas proponi, et quasi in memoriam revocari. Et hoc modo dicitur Angelus, quantum in se erat, confortasse Christum, quanquam ipse neque illud consolationis genus acceptare visus sit, statim enim *factus in agonia prolixius orabat.* Et hanc expositionem magis indicat D. Thom. hic, quam ex Beda refert, Luc. 22; sed est etiam Hieronym., dial. 2 cont. Pelagianos; Hil., lib. 10 de Trin.; Cyril. Alex., epist. 9; Dam., lib. 3 de Fid., c. 20; et Bern., serm. 1 de Sancto Andrea.

DISPUTATIO XXX,

In duas sectiones distributa.

DE PERFECTIONE SCIENTIÆ ACQUISITÆ ANIMÆ CHRISTI, ET MODO QUO ILLAM OBTINUIT.

Priusquam inquiramus modum quo scientiam hanc anima Christi comparavit, explicandum est in quo perfectionis gradu illam habuerit, nam ex hoc principio illud maxima ex parte pendet. In perfectione autem hujus scientiæ explicanda, possemus eumdem ordinem tenere, quem in disputationibus de scientia infusa secuti sumus; sed quia præsens materia clarior est, brevius illam expediemus. Supponimus enim hanc scientiam esse ejusdem rationis essentialis et specificæ cum scientia connaturali animæ humanæ, ut ex ipsis terminis constat, et ex supra tractatis, disput. 15, sect. 2. Unde fit, eodem modo philosophandum esse de objecto, actibus, speciebus et habitibus ejus scientiæ in Christo, ac in aliis hominibus, quod ad essentialem perfectionem attinet, seclusa imperfectione opinionum et judiciorum incertorum, quæ in anima Christi locum non habuerunt, ut supra diximus. Solum ergo superest ut inquiramus perfectionem hujus scientiæ, secundum extensionem ad plura vel pauciora objecta materialia, et secundum dependentiam a corpore corruptibili.

SECTIO I.

Utrum Christus per hanc scientiam cognoverit omnia quæ naturaliter cognosci possunt ab anima humana, tam conjuncta quam separata.

1. Quæstio hæc procedit de Christo in statu viæ; nunc enim dubium non est quin hæc omnia per hanc scientiam cognoscat, quia anima, propter conjunctionem ad corpus gloriosum, non impeditur quominus perfecte cognoscere possit omnia, quæ cognoscit separata. De statu autem viæ est clara sententia D. Thomæ in his articulis, Christum solum cognovisse per hanc scientiam ea quæ ex sensibilibus objectis per abstractionem et efficientiam intellectus agentis cognosci possunt; et loquitur consequenter, quia supponit Christum solum propria inventione hanc scientiam acquisivisse. Et confirmari potest, quia Christus dependebat in usu hujus scientiæ a phantasmatibus; nam hic est naturalis modus operandi scientiæ naturalis, seu ac-

quisitæ; ergo solum per hanc scientiam cognoscere poterat quæ in phantasmatibus repræsentantur, vel ex illis cognosci possunt.

2. *Christus per scientiam acquisitam novit res omnes naturales.* — Dico tamen primo, Christum per hanc scientiam cognovisse omnes res naturales, tam materiales quam immateriales, et tam substantias quam accidentia, ea perfectione qua ab anima, tam conjuncta quam separata, naturaliter cognosci possunt. Hanc conclusionem intelligo de iis rebus quæ proprie sub scientiam cadunt (ut omittamus singularia materialia et contingentia, de quibus sectione sequenti dicam), quam tamen non invenio ita distincte explicatam a Theologis loquentibus de hac scientia; sumitur tamen aperte ex illis auctoribus, qui, cum negent habuisse Christum scientiam per se infusam respectu rerum naturalium, affirmant tamen a principio illas omnes perfecte cognovisse per scientiam hanc per accidens infusam. Ratione vero, primo generatim suadetur, quia anima Christi a principio habuit omnem perfectionem sibi debitam ratione unionis vel beatitudinis, cujus carentia necessaria aut utilis non fuit ad nostram redemptionem; sed tota hæc perfectio scientiæ est illi debita ratione beatitudinis et unionis, ut per se constat, et ejus carentia redemptioni hominum nihil conferebat, neque necessario sequebatur ex eo quod anima illa informaret corpus corruptibile, nam (ut D. Thomas docuit, q. 11, art. 1, ad 2, et art. 2) anima Christi, quamvis esset in corpore corruptibili, in hoc tamen retinuit conditionem animæ beatæ, quod non fuit ita subdita suo corpori, ut ab eo dependeret, sed illi omnino dominata est; ergo, etiam dum erat in illo corpore, fuit capax omnis prædictæ perfectionis hujus scientiæ; ergo illam habuit.

3. Secundo, in particulari hoc declaratur et probatur tali discursu: nam primo, negari non potest quin Christus per hanc scientiam cognoverit materialem substantiam proprio et absoluto conceptu, prout in se est, nam etiam D. Thomas hic, art. 1, ad 2, dicit Christum per hanc scientiam comprehendisse virtutes corporum cœlestium, et effectus quos habent in istis inferioribus; impossibile autem est comprehendere virtutem cœli, substantia ejus non plene perspecta. Et confirmatur hoc, quia alias valde imperfecte cognovisset anima Christi substantias rerum materialium cognitione naturali, quamdiu fuit in via, quod videtur satis absurdum; at vero propria cognitio substantiæ, etiam materialis, non potest comparari ab anima conjuncta corpori corruptibili ex vi sensibilium phantasmatum, ut ex scientia de Anima et ex Metaphysica suppono; habuit ergo anima Christi, etiam existens in corpore corruptibili, illam cognitionem naturalem substantiæ materialis, quam anima separata, vel conjuncta corpori glorioso, habere potest. Secundo, non videtur posse dubitari quin anima Christi in statu viæ se per se ipsam cognoscere et intueri potuerit, eo modo quo anima separata, vel Angelus suam substantiam per ipsammet naturaliter intuetur. Probatur ex eodem principio, quia anima Christi, etiam in statu viæ, non erat subjecta, nec pendens a corpore; sed naturale est animæ non impeditæ a corpore se intueri et cognoscere hoc modo; ergo. Tertio, hinc fit valde verisimile potuisse etiam animam Christi in statu viæ intueri omnes substantias separatas, prout in se ipsis sunt, eo naturali modo quo ab anima separata cognosci possunt. Probatur, quia est eadem ratio; anima enim, quæ est capax cognitionis suæ propriæ substantiæ spiritualis, prout in se est, est etiam capax similis cognitionis aliarum creatarum substantiarum spiritualium; anima autem Christi fuit a principio perfecta secundum totam capacitatem suam naturalem. Ex his ergo omnibus satis concluditur cognovisse animam Christi in statu viæ, omnia quorum naturaliter capax est anima humana in quocumque statu constituta.

4. Dico secundo: anima Christi in corpore corruptibili potuit habere naturalem cognitionem, seu scientiam intellectivam, sine conversione ad phantasmata. Hæc conclusio sequitur aperte ex præcedenti; non enim potuisset illa anima in eo statu cognoscere se ipsam, aut alias substantias, præsertim spirituales, prout in se sunt, si in ea cognitione omnino a phantasia dependeret. Hac enim ratione animæ aliorum hominum non possunt intueri se ipsas, quia cognoscere non possunt sine conversione ad phantasmata. Ratio vero sumenda est ex supra dictis, quia hæc dependentia oritur ex quadam subjectione, seu quasi alligatione animæ ad corpus; at vero anima Christi, tum ratione unionis, tum ratione beatitudinis, quamvis informaret corpus corruptibile, non tamen illi fuit alligata neque subjecta, et ideo, etiam in eo statu, retinuit vim operandi actus intellectus et voluntatis, etiam naturales, sine corporis consortio aut dependentia. Et confirmatur, quia non repu-

gnat animam Christi habuisse hanc perfectionem, et alioqui illi debita erat ratione unionis et beatitudinis, et illius carentia non erat nobis necessaria; ergo.

5. *Objectio.* — Dices, videri nos confundere scientiam per se infusam cum hac acquisita, nam cognoscere substantias separatas, prout in se ipsis sunt, et operari sine conversione ad phantasmata, videtur esse proprium scientiæ per se infusæ. Respondetur non confundi has scientias, quamvis in aliqua conditione aliquo modo convenire possint; scientia enim per se infusa dicta est a nobis quædam scientia divini et supernaturalis ordinis, per quam non solum res supernaturales, sed etiam naturales, supernaturali modo cognoscuntur; unde illa scientia dicitur per se infusa, non solum ratione specierum, sed etiam ratione luminis, et quia omnino est supra conditionem animæ humanæ, tam conjunctæ quam separatæ. At vero hæc scientia, de qua modo agimus, est connaturalis humanæ naturæ, et licet attingat res spirituales eo modo quo anima humana potest illas naturaliter cognoscere, tamen, etiam quoad hoc, est inferioris rationis quam scientia per se infusa; unde ad hanc cognitionem non requiritur aliud lumen, præter illud quod naturale est animæ humanæ. Requiruntur autem species per se quidem infusæ, tamen ordinis naturalis, quales infunduntur animæ separatæ juxta naturalem conditionem ejus, quæ omnino diversæ sunt ab speciebus alterius scientiæ, ut ex supra dictis facile constat. Et hinc etiam possunt hæ duæ scientiæ in hoc convenire, quod Christus potuit utraque uti sine conversione ad phantasmata; quia hæc conditio non solum oriri potest ex propria et specifica conditione scientiæ infusæ et supernaturalis, sed etiam ex conditione seu statu ipsius subjecti, seu animæ beatæ, perfecte dominantis corpori suo, ut ex doctrina etiam D. Thomæ satis declaratum est.

SECTIO II.

Utrum anima Christi habuerit hanc naturalem scientiam infusam a Deo a primo instanti creationis suæ.

1. Prima sententia negat habuisse animam Christi hanc scientiam a principio, seu infusam, sed discursu temporis eam propria inventione acquisivisse absque hominis magisterio, seu doctrina; est enim inter hos duos modos differentia, quia in inventione objecta solum ministrant species, quibus habitis homo per se discurrit, et propriam virtutem exercet, et se ipsum perficit, et quasi docet et illuminat; at vero in disciplina illuminatur homo ab alio, et quasi dirigitur in discursu, seu cognitione, quod quamdam dicit imperfectionem, cum tamen illud primum ad perfectionem spectet. Hæc est sententia D. Thomæ supra, q. 9, art. 4, et tota hæc quæstione; quibus locis Cajetanus et alii Thomistæ hanc sententiam defendunt; et Capreolus, in 3, dist. 14. Citantur etiam Major, in q. 5; Marsilius, q. 10; sed loquuntur aperte de scientia experimentali, de qua est diversa ratio, ut statim dicam. Fundamentum D. Thomæ est, quia alias intellectus agens frustra fuisset in Christi anima, caruisset enim propria operatione, scilicet, abstractione specierum, si anima Christi a principio illas infusas habuisset. Et confirmari potest primo, quia perfectius est a se ipso et per propriam actionem habere perfectionem propriam, quam ab alio eam recipere. Unde Aristoteles, 1 Ethic., cap. 4, ex Hesiodo ait: *Optimus ille quidem est, ex sese qui omnia novit.* Dicunt aliqui potuisse a principio habere hanc scientiam, et per proprios actus. Sed hoc verisimile non est, ut supra, in simili, diximus de virtutibus moralibus acquisitis. Oportuisset enim statim in primo instanti conceptionis habere actus scientiarum omnium, et circa objecta omnia quæ ad perfectionem habitus sufficerent; hoc autem sine multis et non necessariis miraculis excogitari non potest. Et præterea interrogo an habuerit Christus in eo instanti infusas species omnium illorum objectorum, vel illas a phantasmatibus abstraxerit. Si dicatur primum, cur non dicitur idem de habitibus, cum sit eadem ratio? Si vero secundum asseratur, quomodo id fieri potuit in ea ætate, et dispositione sensuum, et in utero matris, et unico momento? Certe necessarium est multa confingere sine causa probabili; non potuerunt ergo hæ scientiæ acquiri, et in primo instanti haberi. Confirmo secundo, quia alias Christus infans, non vere, sed simulate operatus esset ut infans et ut puer, quod est contra hujus mysterii veritatem. Confirmatur tertio, testimonio illo Luc. 1, ubi Christus dicitur profecisse sapientia, quod cum non potuerit vere dici ratione scientiæ beatæ vel infusæ, necessario videtur secundum hanc scientiam intelligendum. Præsertim, cum ita videantur exponere Sancti Patres, Ambrosius, lib. de Incarn. Domin.

sacram., c. 7, et lib. 5 de Fide, c. 7; et Cyrillus, lib. 2 de Fide ad Regin., c. 3; Theod., in Epitome divinorum decret., c. Quod suscepit animam cum corpore; Richardus de S. Victore, 1 lib. de Emmanuel., c. 15 et 16, et lib. 2, c. 18; Laurentius Justinianus, lib. de Sacro connub. Verbi et animæ, cap. 10. Quod si contra hanc sententiam objiciatur, quia ex illa sequi videtur Christum aliquo tempore habuisse humanam ignorantiam, quatenus excludit naturalem scientiam humanam, respondendum est, quamvis non omni tempore omnia sciverit quæ per hanc scientiam sciri possunt, proprie tamen nullam habuisse unquam ignorantiam, quia singulis temporibus et ætatibus omnia scivit, quæ pro illo tempore vel ætate scire naturaliter poterat et debebat, ut supra circa textum D. Thomæ explicatum est. Et hæc sententia sic exposita est probabilis. Si tamen, quæ sectione præcedenti dicta sunt, considerentur, consequenter defendi non potest, et ideo in memoriam revocandum est quod supra, disp. 25, sect. 2, dixi, sub hac scientia naturali comprehendi posse, et experimentalem cognitionem, et propriam scientiam ex propriis principiis procedentem.

2. *Omnes scientiæ in Christo ab instanti conceptionis.* — Dico ergo primo, Christi animam a principio conceptionis suæ habuisse perfectos omnes habitus scientiarum et virtutum intellectualium, cum speciebus ad usum eorum necessariis. Hæc est communior sententia, quam etiam tenuit D. Thomas, q. 20 de Verit., art. 2, et in dist. 14, art. 3, quæstiunc. 3; et Palud., q. 2; Bonav., art. 3, q. 2; Gabriel, Scotus, Durandus, et Alensis, 3 p., q. 13; et alii, qui in Christi anima ponunt scientiam per accidens infusam, similem illi quam Adam habuit. Et possunt pro hac sententia referri sancti Patres illis locis quibus simpliciter negant, Christum humana scientia profecisse, ut Damascen., lib. 3 de Fid., c. 22, et in oratione seu libro, *Quomodo ad imaginem Dei facti sumus*, ubi negat Christum profecisse, tam in scientia divina quam humana, et per scientiam divinam videtur intelligere scientiam supernaturalem; loquitur enim de scientia creata; per humanam vero scientiam consequenter intelligere scientiam naturalem. Et eodem modo loquitur Bernard., homil. 2 in *Missus est;* et Beda, tom. 7, Homil. Domin. 1 post Epiphaniam; Theophylactus, Euthymus, Lyranus, et alii, Luc. 2; et alios statim referam. Ratione probatur primo ex dictis in præcedenti sectione, nam imprimis, si anima Christi in statu vitæ potuit se ipsam propria cognitione naturali per propriam substantiam cognoscere, ergo a primo instanti creationis suæ hoc potuit; quia, cum in ea cognitione non penderet a corpore, ætas aut organorum dispositio nihil ad eam referebat; ergo ab eodem primo instanti hanc cognitionem seu scientiam habuit, nam substantia spiritualis, potens se cognoscere, et non impedita, actu se intuetur et considerat naturali cognitione. Et simili fere argumento concludi potest, ab eodem instanti habuisse infusas species ad cognoscendas substantias angelicas, ejusdem rationis cum illis quæ veluti naturaliter infunduntur aliis animabus, cum a corporibus separantur. Ostensum est enim habuisse animam Christi hanc scientiam in statu viæ; sed non est major ratio de quodam tempore illius status quam de alio, neque cur aliquo tempore differretur infusio talium specierum, cum neque illæ, neque illarum usus a dispositione corporis pendeat. Et hinc fit ulterius etiam a principio habuisse proprias species aliarum etiam substantiarum materialium, propter easdem rationes, quæ simili proportione applicari possunt. Unde tandem fit, omnium etiam aliarum rerum naturalium scientiam ab eo instanti fuisse illi datam, tum quia fere est eadem ratio; tum etiam quia, cognitis substantiis propria et perfecta cognitione, facile cognoscuntur accidentia. Secundo arguitur illa ratione sæpe inculcata, quia, licet hæc scientia non debeatur animæ, seu naturæ humanæ secundum se, tamen ratione unionis debetur naturæ assumptæ; postulat enim personæ assumentis dignitas, ut natura assumpta sit omnino perfecta, non solum supernaturali, sed etiam naturali perfectione, et præsertim intellectus, quæ est potissima facultas talis naturæ; et carere ad tempus hac perfectione non fuit ad finem redemptionis necessarium; ergo.

3. *Prudentia auriga virtutum.*—Dices fuisse necessarium propter majorem perfectionem illius animæ, scilicet, ut per se ipsam talem scientiam acquireret. Sed hoc falsum est, primo, quia melius est nunquam carere aliqua perfectione, etiamsi a Deo solo recipienda sit, quam carere illa aliquo tempore, ut per proprios actus obtineatur, quia hoc fere nihil perfectionis addit, ut in simili dixit D. Thomas infra, q. 19, art. 3. Præsertim quia quacunque ratione Christus hanc scientiam infusam

habuerit, a se illam habere dicendus est, non tanquam adventitiam, sed tanquam proprietatem connaturalem ratione unionis, sicut de gratia et aliis donis in superioribus dictum est. Quod secundo ita declaratur et confirmatur, quia, si Christus assumpsisset humanam naturam in statu per se debito unioni, sine defectibus quos propter nostram redemptionem in corpore assumpsit, sine dubio assumpsisset illam perfectam hac scientia, sicut reliquis perfectionibus; ergo et nunc de facto ita illam assumpsit cum hac perfectione, ex illo principio, quod carentia hujus scientiæ neque est necessario conjuncta cum corpore passibili, nec per se confert ad finem redemptionis. Tertio, hac ratione habuit virtutes morales naturalis ordinis, non acquisitas propriis actibus, sed a principio infusas, et hoc fuit illi simpliciter melius, ut supra ostensum est; ergo similiter, etc. Unde arguitur quarto, quia si habuit virtutes morales perfectas, ergo et prudentiam, quæ est auriga reliquarum virtutum; sed prudentia perfecta, cum consistat in practica cognitione, supponit perfectam cognitionem speculativam, non tantum primorum principiorum, sed etiam universalium conclusionum, a quibus judicium in singulis eventibus pendet; ergo habuit moralem scientiam horum omnium; ergo et habuit cæteras scientias, non enim ad alias erat magis impeditus, neque una scientia potest sine consortio aliarum esse omni ex parte perfecta, sunt enim quodammodo connexæ, sicut virtutes. Quinto, quia Christus a principio potuit uti ratione, non tantum in supernaturalibus actibus, sed etiam in naturalibus, ut ex omnibus dictis in hac disputatione facile intelligi potest; et ex iis etiam quæ supra, q. 9, art. 1, tractavimus ex Augustino, 2 de Peccatorum meritis, cap. 29, ubi docet in Christo infante non fuisse illud impedimentum usus rationis, quod est in aliis parvulis, quia est magna imperfectio, redemptioni nostræ minime necessaria; illud autem impedimentum in aliis infantibus est in usu rationis naturalis. Fuit ergo anima Christi a principio expedita ad hujusmodi usum; ergo oportuit ut ad illum fuerit etiam perfecte disposita per habitus scientiarum naturalium. Ultimo tandem quia alias non potuisset Christus habere has scientias omni ex parte perfectas, ut omittam, non admodum decuisse Christum inveniendis et inquirendis hujusmodi scientiis operam dedisse.

4. Antecedens patet primo, quia discursus humanus in hujusmodi scientiis quodammodo in infinitum procedit, ut in mathematicis constat. Secundo, quia non potuit Christus brevi tempore vitæ proprio discursu invenire omnia quæ sub humanam scientiam cadere possunt, quia non poterant omnia experimento dignosci, a quibus hæc scientia realiter accipi potest. Marsilius, 3, q. 10, art. 3, non dubitavit propter hæc concedere hanc scientiam in Christo non fuisse omni ex parte perfectam; sed non recte, tum quia Adam habuit illam perfectam; quidni igitur Christus? tum etiam quia hæc est perfectio simpliciter humanæ naturæ; tum denique quia alias habuisset anima Christi aliquam naturalem ignorantiam. Aliter ergo respondet D. Thomas, viso uno individuo, potuisse Christum propter excellentiam ingenii sui, ex illo alia cognoscere, vel contraria, vel similia, et viso cœlo potuisse illud comprehendere, et omnem ejus virtutem. Sed hoc excedit naturales vires ingenii humani, etiam si sit sermo de visione experimentali (ut Cajetanus exponit), quia tota cognitio, quæ hinc elici potest, non excedit virtutem et efficaciam earum specierum intelligibilium, quæ ex sensibilibus et phantasmatibus erui possunt; sed per has nunquam potest devenire ingenium humanum ad comprehendendum totam virtutem corporis cœlestis, quia nec potest experiri omnes ejus effectus, neque aliquos, in quibus alii virtute contineantur, quia fere in infinitum procedere possunt, et sunt valde dissimiles, ac denique in ipsis motibus cœlorum multa sunt quæ humana inventione nullus assequi potest, nisi diuturni temporis observatione, quæ in Christo homine locum non habet.

5. Multoque minus poterant illæ species sufficere ad comprehendendas quasdam res ex aliis, ut substantias ex accidentibus, unam substantiam ex alia simili, vel unum contrarium ex alio, tum quia species, quæ naturaliter possunt abstrahi ex accidentibus sensibilibus, non repræsentant substantias prout in se sunt, sed tantum per improprios et connotativos conceptus, qui non sufficiunt ad perfectam rei cognitionem, nedum ad comprehensionem; tum etiam quia neque Angelus potest unam substantiam perfecte cognoscere per solam similitudinem quam habet ad aliam; alioqui non indigeret propriis speciebus singularum, sed per speciem unius posset alias comprehendere, quod est plane falsum. Et ratio est, quia similitudo non est

in propria et specifica differentia; et ideo ex vi solius naturalis similitudinis non potest una substantia comprehendi ex cognitione alterius. Quocirca, his et similibus rationibus, convinci videtur non potuisse Christum acquirere perfectam scientiam earum rerum quas non est perfecte expertus, quoad omnes earum proprietates et effectus, nedum eas quas nunquam vidit, neque ullo modo expertus est, ut sunt stellæ variæ, et influentiæ cœlorum, pisces maris, et similia.

6. Neque enim sat est quod Capreolus addit, dist. 14, q. 1, ad 6 contra 2 conclus., et cum eo alii, potuisse Christum juvari scientia infusa ad perfectam scientiam connaturalem acquirendam. Hoc (inquam) non satis est, nam, licet illa scientia ad aliquam directionem juvare posset, non tamen supplere propria ac per se principia, quales sunt species accommodatæ tali scientiæ; neque etiam fieri poterat ratione illius scientiæ, ut ex uno principio naturali plures conclusiones inferrentur, quam in eo essent contentæ; ergo non poterat efficere ut, ex proprietatibus unius naturæ specificæ, aliæ diversæ speciei cognoscerentur exacte, nec ut per solas species accidentium ad proprios conceptus substantiarum perveniretur.

7. Quapropter addit Cajetanus ministerio Angelorum applicata esse sensibus Christi omnia objecta necessaria ad perfectam harum scientiarum inventionem et acquisitionem. Sed hoc etiam est sine fundamento excogitatum, et vix potest commode declarari. Nam, vel illa applicatio adhibenda erat sensibus externis, et sic oportebat objecta omnia localiter applicari Christi sensibus, et in illos, vel coram illis, omnes actiones suas exercere, quæ ad suæ virtutis manifestationem sufficerent, quod quidem simul fieri non posset sine magnis miraculis, successive autem vix longo tempore finiretur, et indignum est Christum multum temporis huic studio et occupationi dedisse. Ut omittam, fictitium esse cogitare, reconditas cœli stellas, aves omnium regionum, pisces maris, et omnium fluminum, et similia, fuisse sensibiliter ad Christum adducta, ut ab eis scientiam acciperet. Vel illa applicatio facienda erat solum interius per phantasmata talium rerum, et hæc non possunt immediate infundi ab Angelis, sed per applicationem objectorum verorum aut apparentium; oportebat ergo aliqua supernaturali virtute fieri; facilius ergo dicitur infusa fuisse a Deo, multoque facilius et probabilius idem dicetur de speciebus intelligibilibus, atque adeo de habitibus ipsis. Denique, quacumque ratione fingatur hæc abstractio specierum facta ab objectis, mediis phantasmatibus, non poterant illæ species sufficere ad formandos proprios et absolutos conceptus substantiarum, prout in se sunt, et consequenter nec ad exactam eorum scientiam acquirendam.

8. His ergo rationibus aliqui convicti, fatentur hanc scientiam fuisse per accidens infusam, quoad ea objecta quæ Christus Dominus suis sensibus expertus non est, aut ex his, quæ expertus est, dijudicare non poterat virtute naturali; nihilominus tamen, quoad alia objecta quæ per experientiam cogniturus erat et ab eis poterat facile scientiam acquirere, non habuisse illam infusam, sed propria inventione illam acquisivisse. Qui auctores non loquuntur de sola scientia experimentali, de qua statim dicemus, sed de propria scientia rerum naturalium, quoad proprias essentias specificas, et proprietates earum, et quoad proprios habitus intellectuales, quibus de eis judicatur ex propriis principiis. In hoc autem sensu non probatur mihi illa scientiarum partitio, et (ut sic dicam) dimidiata infusio ac partialis acquisitio. Primo quidem, quia illa generalis ratio semper urget, quod ad formandos proprios conceptus substantiarum omnium oportuit omnium earum species infundi, quia species, quæ sensibus acquiruntur, ad hoc non sufficiunt; nec acumen ingenii potest defectum speciei supplere; nam sunt principia diversarum rationum, et unumquodque est per se ac simpliciter in suo genere necessarium. Quod si omnium naturarum substantialium habuit infusam scientiam, ergo et proprietatum earum, et accidentium, quæ non sunt nisi propter substantias. Secundo, quia opera Dei sunt perfecta; ergo, si infudit animæ Christi has scientias, perfectas illas tribuit, tum in intensione, tum in extensione. Præsertim quia hæ scientiæ quamdam connexionem inter se habent, et vix separari possunt secundum partes. Nam, si sit sermo de habitibus propriis scientiarum, illi, ut ego existimo, sunt indivisibiles extensive in entitate sua; unde non possunt per partes infundi aut acquiri; si vero sit sermo de speciebus, credibile est unicuique habitui datas esse omnes species proportionatas ad perfectum usum suorum actuum, quia est fere eadem ratio. Rursus inter ipsos habitus aliqui sunt subordinati ex parte objectorum, ut philosophia naturalis, metaphysicæ; unde

non debuit illa sine hac infundi; et idem est de omnibus similibus scientiis, vel virtutibus intellectualibus, habentibus similem connexionem, ut supra dicebam de prudentia respectu scientiarum moralium, et idem est de his respectu naturalium, et de his respectu rationalium, et sic de aliis. Denique, cum nulla sit necessitas, nec sufficiens congruitas ad hanc partitionem confingendam, et hoc, quod asserimus, simpliciter afferat perfectionem animæ Christi, valde consentaneam unioni, et aliunde non misceatur imperfectio ulla, neque in illo alio inventionis modo sit aliqua perfectio alicujus momenti, non est cur in illas angustias deveniamus, ut perfectam harum scientiarum infusionem Christo denegemus.

9. *Scientia experimentalis in Christo qualis.* — Dico secundo, animam Christi non habuisse a principio creationis suæ eam humanam cognitionem, quæ in experientia rerum consistit, atque adeo successione temporis in hac profecisse. Hæc conclusio dupliciter intelligi potest: uno modo, de ipso sensuum experimento, sive inde nova cognitio in intellectu generetur, sive præexistens tantum exerceatur, et quodammodo applicetur ad operandum simul cum sensu. Et hoc modo est indubitata veritas, quia constat discursu temporis Christum multa vidisse, et audivisse, gustasse, etc., quæ illis sensibus antea non receperat. Et ad hunc modum intelligi potest illud ad Hebr. 5: *Didicit ex iis quæ passus est, obedientiam,* non quia denuo virtutem obedientiæ didicerit aut acquisiverit; sed quia illam novo modo exercuit, et illius effectum expertus est. Secundo modo intelligi potest conclusio, quod etiam in intellectu acquisiverit Christus, mediis sensibus, novam aliquam experimentalem cognitionem, et species intelligibiles ad illam necessarias, quas a principio non habuit; et hoc modo etiam est vera conclusio, et communis Theologorum, in 3, dist. 14; et Marsil., q. 10, art. 2, c. 5, late illam prosequitur, et juxta illam interpretatur sententiam D. Thomæ hic, et Bonavent. ibi, quos non existimat in hac parte dissentire. Unde ipse nullam aliam scientiam acquisitam ponit in Christo, præter hanc experimentalem; nam earum rerum, quas non est expertus, negat habuisse Christum scientiam acquisitam, sed infusam tantum, quam proinde videtur ponere solum per accidens infusam; quare non recte adducit in suam sententiam D. Thom.; et eadem est sententia Major., dist. 14, q. 5. Bene autem advertit Marsil., solvendo argumenta, Christum superasse alios homines in modo acquirendi hanc experientiam. Nam in aliis hominibus experientia fit veluti inductione quadam, ex repetita memoria rerum sensu perceptarum, et quatenus perceptæ sunt, ex Aristotele, lib. 1 Metaph., c. 1, et adhuc contingit in eis esse experimentum fallax, ut dixit Hippocrates in Princ. aphor. At vero Christus ex uno singulari poterat perfectam experientiam acquirere, certamque et evidentem, tum propter ingenii acumen, tum propter concomitantiam et directionem scientiæ infusæ.

10. *Scientia experimentalis non potest esse infusa.* — Quod ergo potuerit Christus hanc cognitionem acquirere, si præventus, vel impeditus non fuerit, per se notum est, quia hoc pertinet ad perfectionem naturæ; quod vero præveniri vel non potuerit, vel non debuerit, ita declaratur. Nam ad hanc experientiam non satis est habere species rerum quæ sub experientiam cadere possunt, tota enim hæc repræsentatio, et cognitio potest esse sine experientia, ut fuit in Adamo in primo instanti creationis suæ; oportet ergo, loquendo de humana experientia, ut species repræsentent illas res, quatenus aliquando sub sensum ceciderunt, seu ut sint principium cognoscendi ipsas esse sensu perceptas. Unde fit potuisse infundi scientiam naturalium rerum sine propria experientia, quia, licet experientia ex natura rei conferat ad acquirendam scientiam naturalem, tamen ab illa non omnino ac per se pendet; quia non in illa nititur tanquam in proprio principio, sed solum est veluti quædam via qua naturaliter proceditur ab imperfecto ad perfectum; et ita accidit in Adamo, quia in statu innocentiæ multarum rerum scientiam habuit, quas pro eo statu experiri non potuit. Secus vero est de experientia, nam potius ex dictis fieri videtur hujusmodi experimentalem cognitionem non potuisse infundi, sed solum per ipsam experientiam acquiri, tum quia species, quæ ad experientiam deserviunt, pertinent ad memoriam rei præteritæ seu jam cognitæ ut sic; hæ autem species, ut vere repræsentent, non possunt esse omnino infusæ, sed debent esse aliquo modo relictæ ex præcedenti cognitione, ut in superioribus ostensum est. Quod maxime verum est in cognitione de qua agimus, quia nullum est medium naturale quod ostendat evidenter rem fuisse, præter ipsam experientiam sensus, media specie ab

illa relicta; tum etiam quia alias species infusa posset ducere in falsam cognitionem, repræsentando aliquid ut per sensum perceptum, quod nunquam revera sensu cognitum sit. Unde facile solvitur objectio, si quis dicat illam speciem, quæ in intellectu resultat ex cognitione ac experientia sensuum, potuisse a solo Deo infundi, quia efficacia sua potest supplere dependentiam, quam productio illius speciei naturaliter habet a phantasmatibus, neque in hoc apparet implicatio contradictionis. Respondetur tamen, si solam omnipotentiam Dei spectemus, nullam cerni in hoc repugnantiam, ut argumentum probat; si vero consideremus providentiam, et utilitatem talis actionis, non esse consentaneam divinæ providentiæ; quia vel talis species infunderetur animæ Christi, ut illa uteretur secundum totam repræsentationem ejus, antequam res repræsentata fieret, et sub experientiam sensuum caderet, vel suspendendus et impediendus erat ejus usus, usque ad rei eventum et experientiam. Primum dici non potest, alias data esset talis species ad deceptionem, quia per eam repræsentaretur res ut præterita, et ut experimento cognita, antequam revera ita esset. Si autem dicatur secundum, superflua prorsus esset talis speciei infusio, cujus usus omnino impediendus esset usque ad rei eventum et experientiam.

11. *Discrimen inter species quæ scientiæ, et eas quæ experimento deserviunt.* — Atque in hoc cernitur magna differentia inter has species rerum singularium quæ experimentali cognitioni deserviunt, et species quibus scientia utitur; nam harum usus semper fuit expeditus a principio, illarum vero minime, usque ad sensibile experimentum earum rerum quæ per illas repræsentantur; item species quibus scientia utitur, in sua repræsentatione et cognitione abstrahunt a tempore, et a præcedente aliqua cognitione; at vero species, quæ experimento deserviunt, repræsentant cum ordine ad tempus præteritum ut tale est, et ad intuitivam seu sensibilem cognitionem præteritam. Unde tandem fit, ut species, quæ deserviunt scientiæ, licet ex parte principii efficientis, vel ex parte subjecti, non petant infundi homini a principio, et ex hac parte præter naturam sit infundi a Deo a principio conceptionis, vel creationis hominis, tamen ex parte objecti quod repræsentant, et ex parte actus cognitionis, ad quem ordinantur, non est id præternaturale, quia objectum illud ex se indifferenter se habet, ut tam in actu primo quam in actu secundo, hoc vel illo tempore repræsentetur, sive sensu perceptum sit, sive non sit. At vero species quibus experimentum elicitur, non solum ex parte principii et subjecti, sed etiam ex parte objecti et actus, petunt generari ex præcedentibus actibus, et repræsentare in ordine ad illos, adeo ut non possint veram cognitionem elicere, donec intuitiva seu sensibilis cognitio objecti præcesserit; et ideo non debuerunt tales species infundi, sed acquiri, etiam si species scientiarum infusæ essent. Cujus rei optimum exemplum habemus in Adamo, cui infusæ fuerunt species ad scientiam, non vero ad experientiam, et idem de Angelis existimo, eo modo quo in eis experientia locum habere potest, de quo alias.

12. Ex his ergo satis aperte constat ratio conclusionis, est enim huic generi cognitionis omnino intrinsecum, et ex parte objecti quasi essentiale, ut per sensum acquiratur, et ideo mirum non est quod a principio infusa non fuerit. Addo experientiam proprie versari circa singularia, et non fuisse necessarium ut anima Christi a principio habuerit infusas species naturales omnium individuorum materialium, et effectuum contingentium qui sub sensum cadunt, quia hoc neque ad perfectionem scientiæ, nec naturalis prudentiæ, videtur necessarium; potuit ergo acquirere species aliquorum singularium, et ita eorum experimentum comparare. Quæ ratio supponit posse esse in intellectu speciem acquisitam, repræsentantem directe rem singularem. De qua re alio loco disputandum est.

13. *Responsio ad argumenta.* — *Intellectus agens in Christo non fuit otiosus.* — Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondetur, idem argumentum fieri posse in Adamo, qui a principio habuit omnes scientias et virtutes naturales per se infusas, et tamen non propterea dicendum est frustra habuisse intellectum agentem, et ratio multiplex reddi potest. Primo, quia non omnino caruit intellectus agens sua operatione in Christo, vel Adamo, quia (ut dictum est) potuit efficere species aliquorum singularium, et quæ sunt principium experientiæ. Cajetanus addit habere aliam operationem, scilicet, illustrandi prima principia per se nota. Sed (ut ego existimo) hoc non pertinet ad intellectum agentem, nisi quatenus efficit species repræsentantes terminos, seu res ipsas, nam reliqua cognitio fit ex virtute cognoscitiva ipsius intellectus possibilis. Secundo, probabile est intellectum

agentem re ipsa non distingui a possibili, qui exercebat operationes suas, et ideo non potest illa potentia dici frustra, sicut potentia generandi, vel ridendi, quamvis in Christo non habuerint actus proprios, ut sub his nominibus concipiuntur et significantur (si verum est Christum nunquam risisse, ut significavit Basilius in regulis fusius disput., in 17), in re tamen non distinguuntur ab aliis quæ habuerunt actus suos, ut potentia generativa a nutritiva, et potentia risiva ab ipso appetitu et potentia motiva secundum locum. Tertio, neutrum horum est necessarium ut potentia aliqua non dicatur frustra esse, satis enim est quod ex natura sua sit connaturalis alicui formæ, et ad perfectum statum et integritatem naturæ requisita, licet ex accidenti contingat ut nunquam exerceat operationes, quia aliunde prævenitur. Quod maxime verum est quando talis operatio ad perfectionem simpliciter non pertinet, et effectus ejus potest aliunde melius suppleri.

14. Ad primam confirmationem jam responsum est, et explicatum quomodo sit major perfectio habuisse semper hanc scientiam, quam propriis actibus illam acquisivisse.

15. Ad secundam, negatur hinc sequi simulationem in actibus Christi infantis, nam vere habuit infantilia membra, et organa sensuum eo modo disposita quem illa ætas postulabat. Unde, quod erat ex parte virium humanæ naturæ, vere operabatur ut infans, quamvis supernaturali virtute posset operari ut vir.

16. Ad tertiam confirmationem respondetur primum, illud testimonium Luc. 2, a multis Patribus exponi eodem modo de scientia sicut de gratia, scilicet, de augmento quoad ostensionem et operationem, quos late citavimus supra, q. 7, circa a. 12 D. Thomæ. Secundo exponi potest juxta secundam conclusionem supra positam, juxta quam loquuntur Patres in eadem confirmatione citati.

QUÆSTIO XIII.

DE POTENTIA ANIMÆ CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentia animæ Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum habuerit omnipotentiam simpliciter.

Secundo, utrum habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Tertio, utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Quarto, utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

In hac quæstione agit D. Thomas de potentia operativa, ut distinguitur ab intellectu et voluntate, et est facultas exterius operandi aliqua actione transeunti, et præsertim agit de potentia communicata Christi humanitati ad supernaturales actiones, quamvis de potentia naturali nonnihil attingat.

ARTICULUS I.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter[1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Amb.*[2] *super Lucam : Potentiam, quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. Sed hoc præcipue videtur esse secundum animam, quæ est potior pars hominis. Cum ergo Filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.*

2. *Præterea, sicut potentia Dei est infinita, ita etiam et ejus scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam, quæ scit Deus, quodam modo, ut supra dictum est*[3]. *Ergo etiam habet omnium potentiam, et ita est omnipotens.*

3. *Præterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculativa. Ergo habet eorum, quæ scit, scientiam practicam, ut, scilicet, sciat facere ea quæ scit. Et sic videtur quod omnia facere possit.*

Sed contra, illud, quod est proprium Dei, non potest alicui creaturæ convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exodi 15 : Iste est Deus meus, et glorificabo eum. Et postea subditur : Omnipotens nomen ejus. Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est[4], *in mysterio incarnationis ita facta*

[1] Inf., a. 3 hujus q., et q. 21, a. 1, ad 1; et 1, d. 3, q. 1, a. 2, q. 2, et 3, d. 14, a. 4.

[2] Glos. ord. id habet ex Ambr., Luc. 1, super illud *Hic erit magnus*.

[3] Q. 10, a. 2.

[4] Q. 2, a. 1.

est unio in persona, quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque, scilicet, natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus, vel est constituens ipsam rei naturam, in his, scilicet, quæ sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cujuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum (ut patet per Dion., 5 c. de Div. nom.[1]*), inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam. Sicut et quælibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ; sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quod omnipotentiam habeat.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam quam Filius Dei habuit ab æterno, per ipsam unionem personæ; ex qua factum est ut, sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens. Non quasi sit alia omnipotentia hominis quam Filii Dei, sicut nec alia deitas, sed eo quod est una persona Dei et hominis.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de scientia, et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente; scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam, vel formam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas, secundum similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere, quia, sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere.

Est igitur ulterius considerandum, quod id, quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum; non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua, quæ est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est quam natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi, secundum eamdem perfectionem et virtutem, secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animæ Christi est inferior scientia divina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res quam anima Christi, et quantum etiam ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ; licet cognoscat omnia præsentia, præterita et futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum, animæ Christi inditæ, non adæquant virtutem divinam in agendo, ut, scilicet, possint omnia agere quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere, sicut Deus agit, qui agit infinita virtute, cujus creatura non est capax. Nulla autem res est ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ; quædam tamen sunt quæ non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio et alia hujusmodi; ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt[2]*. Et ideo anima Christi (quæ, cum sit creatura, est virtutis finitæ) potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiæ. Et inter cætera manifestum est quod non potest creare seipsam.*

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit et scientiam practicam, et speculativam; non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam, quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas, vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur quod formæ rerum, quæ sunt in intellectu, sint factivæ. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat), sed non habet hujus rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

COMMENTARIUS.

1. Negat D. Thomas omnipotentiam potuisse humanæ naturæ communicari, quia est

[1] Ante medium.

proprietas naturæ divinæ, et per unionem non est facta naturarum confusio, sed utraque natura suas proprietates retinuit. Et tota littera et sententia D. Thomæ clara est.

2. Solum est notanda solutio ad secundum, in qua Div. Thomas explicat convenientiam et differentiam inter divinam scientiam et omnipotentiam, ex quarum comparatione argumentum procedebat, assumendo totam divinam scientiam esse communicatam naturæ humanæ, et inde inferendo esse communicatam omnipotentiam. Respondet autem D. Thomas negando assumptionem, in hoc enim scientia et potentia divina conveniunt, quod neutra potuit communicari naturæ creatæ secundum totam perfectionem quam in Deo habet. Addit vero differentiam inter eas, scilicet, scientiam aliquarum rerum posse communicari naturæ creatæ, ad quas efficiendas non potest communicari potentia. Exemplum ponit D. Thomas in creatione, quod saltem in creatione sui ipsius est indubitatum, potuit enim humanitati Christi communicari scientia creationis suæ, non tamen potentia. Cujus ratio redditur a D. Thoma, quia ad cognoscendum aliquo modo aliquam rem non requiritur virtus infinita; at vero ad efficiendum aliquid, verbi gratia, ad creandum, requiritur virtus infinita. Quæ ratio difficultatem habet; sed eam omitto, quia ad materiam de creatione pertinet; ad summum enim probat de virtute principali creandi, non de instrumentaria. De propria vero creatione sui ipsius evidentior ratio redditur, quia productio rei simpliciter supponit necessario ipsum non esse rei tanquam terminum a quo; potestas vero creandi, quæcunque illa sit, supponit rem, habentem talem potestatem, habere etiam esse, et ideo implicationem involvit alicui communicari potestatem creandi se ipsum; tamen scientia rei et productionis ejus non supponit rem illam non esse, et ideo potest aliquis scire se ipsum, aut suam creationem, non tamen potest illam facere. Adde, ad cognoscendam rem, satis esse participare aliquam similitudinem intentionalem, vel lumen. Nam per cognitionem quasi extrinsece attingitur objectum cognitum; at vero ad producendam rem requiritur virtus quæ valeat ipsum esse illi conferre : ex quo fit ut possit creatura accipere scientiam, non solum earum rerum quas producere non potest, sed etiam ipsius Dei.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse, Matthæi ult. : Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Sed nomine cœli et terræ intelligitur omnis creatura, ut patet, cum dicitur Genes.* 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

2. *Præterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura; sed quælibet creatura potest moveri ab aliqua creatura; dicit enim Augustinus in* 3 *de Trinit.* [1], *quod, sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ, et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem, et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium et justum. Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius, c.* 7 *Cœl. hier.* [2]. *Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

3. *Præterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et cæteras gratias; sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere, cum etiam miraculose cœlestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in Epistola ad Polycarpum* [3]. *Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

Sed contra est, quod ejusdem est, transmutare creaturas, cujus est eas conservare. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Hebr. 1 : *Portans omnia verbo virtutis suæ. Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animæ Christi.*

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est. Una quidem est naturalis, quæ, scilicet, fit a

[1] C. 4, non procul a princ., tom. 2.
[2] Post med.
[3] Per totam epistolam.

proprio agente, secundum ordinem naturæ. Alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem et cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est, secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest. Uno modo secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem, sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei, sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem, sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animæ convenientes; puta, ad gubernandum corpus et ad disponendos humanos actus, et etiam ad illuminandum per gratiæ et scientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout, scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sic solus Deus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant; sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit[1], *illi potestas data est, qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit, id est, Christo, secundum quod homo. Dicitur autem sibi omnis potestas data, ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est*[2]. *Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit Angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri quando innotescunt, et ideo post resurrectionem dicit Dominus, sibi datam omnem potestatem in cœlo et in terra.*

Ad secundum dicendum, quod, licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, præter supremum Angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi, non tamen immutatio omnis, quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura, sed quædam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quæcumque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi, non autem secundum propriam naturam et virtutem; quia quædam hujusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturæ, neque quantum ad ordinem gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est in secunda parte[1]*) gratia virtutum seu miraculorum datur animæ alicujus Sancti, non ut propria virtute ei conveniat miracula facere, sed ut per virtutem divinam hujusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissime data est animæ Christi, ut, scilicet, non solum ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur Matt.* 10, *quod, convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem.*

COMMENTARIUS.

1. Hic articulus differt a præcedenti, solum quia in præcedenti sub omnipotentia comprehenditur ipsum opus creationis, hic vero solum agitur de immutationibus quæ fieri possunt circa creatas res. Deinde in articulo præcedenti agitur de omnipotentia simpliciter, ut includit modum operandi proprium Dei, independentem ab omni causa superiori; hic vero non agitur de omnipotentia hoc modo, sed solum quoad numerum, vel multitudinem effectuum, ut ex discursu D. Thomæ constat aperte.

2. Respondet ergo tribus assertionibus, suppositis duabus distinctionibus quæ in littera claræ sunt, et ex ipsis conclusionibus satis intelliguntur. Prima assertio est, animam Christi per se et secundum propriam naturam habuisse virtutem et potentiam ad omnes effectus, qui sunt connaturales animæ humanæ, tam secundum potentiam naturalem, quam secundum gratuitam. In qua conclusione solum est advertendum, D. Thomam in ea loqui de effectibus seu actibus quos anima humana operatur, ut principale principium, in quo ordine imprimis sunt actus vi-

[1] Super illud Matt. 28: *Data est mihi omnis potestas*, tom. 9.

[2] Art. præc., ad 1.

[1] 2. 2, q. 111, art. 1.

tæ proprii et connaturales, sive sint actus intellectus, et voluntatis, sive actus sensuum, sive actus qui ad corpus transeunt, ut nutritio et motus localis, etc., de quibus hic præcipue agitur. Et de omnibus est res certa, quia(ut sæpe dictum est) Christus habuit humanam naturam integram et perfectam quoad omnes naturales facultates, et consequenter quoad actiones et effectus earum. Secundo, pertinere possunt ad hunc ordinem, et sub hac conclusione comprehendi actus supernaturales intellectus et voluntatis animæ Christi; ostensum enim in superioribus est actus scientiæ et gratiæ fuisse in anima Christi perfectos, et modo perfecto et connaturali elicitos per internam et proportionatam virtutem; hoc autem sensu dicimus animam Christi habuisse virtutem efficiendi hos actus per modum agentis principalis, ratione habituum gratiæ et scientiæ, a quibus hi actus efficiuntur, quanquam anima per se ipsam et suas potentias non habeat propriam et connaturalem vim ad illos efficiendos. Tertio, ponit D. Thomas in hoc ordine potestatem illuminandi rationales creaturas, quia hæc potestas licet ratione unionis data sit, non tamen est distincta a plenitudine gratiæ, et scientiæ, quæ de se est sufficiens principium hujus effectus. Hæc enim illuminatio (ut ex doctrina de Angelis sumo) solum fit per spiritualem quamdam locutionem, per quam is, qui scientia superior est, inferiorem docet: hæc autem spiritualis locutio fieri potest ab anima Christi ad eum modum, quo actus intellectus et voluntatis efficiuntur; fit enim illa locutio per voluntatem, qua proprii actus, vel conceptus ad alium ordinantur; et quamvis sit locutio illuminans, non tamen per eam necessario fit productio alicujus intellectualis luminis in eo, qui illuminatur, sed si fortasse fit productio aliquarum specierum intelligibilium, hæc fieri potuit ab anima Christi illuminante alios per proprios actus suos, tanquam per objecta actu intelligibilia, quæ propriam sui speciem possunt alteri communicare. Quid si interdum anima Christi ita illuminat angelos, ut lumen aliquod illis infundat, id non facit, nisi ut instrumentum Dei, sicut de aliis supernaturalibus effectibus statim dicemus.

3. *Potestas faciendi miracula in Christo qualis.* —Secunda assertio D. Thomæ est, habuisse animam Christi, ut instrumentum Verbi, virtutem ad omnes immutationes miraculosas quæ ad finem incarnationis ordinari possunt, præter eam qua creaturæ in nihilum redigi possunt. Conclusionem non probat D. Thomas, sed ut notam relinquit ex ipso fine incarnationis, supponendo, ut alias probatum est, in 2. 2, hanc potestatem faciendi miracula esse communicabilem creaturæ. Exceptionem vero probat D. Thomas, quia annihilatio respondet creationi, unde sicut potestas creandi repugnat creaturæ, ita et annihilandi. Ex his ergo concludit D. Thomas tertiam assertionem absolute negantem, scilicet, non habere Christum omnipotentiam circa immutationem creaturarum, quam ex assertione secunda probatam relinquit.

4. In solutione ad primum, tractat D. Thomas locum illum Matthæi ult.: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Et exponit hæc verba intelligenda esse de omnipotentia simpliciter, quæ communicata dicitur homini Christo per communicationem idiomatum, sicut articulo præcedenti exposuerat Ambrosium, Luc. 1, dicentem, accepisse hominem in tempore omnipotentiam quam Filius Dei habet ab æterno; unde consequenter ait illam potestatem datam esse a principio, post resurrectionem vero dici datam esse quoad manifestationem. Quam expositionem indicasse videtur Tertul., lib. contra Praxeam, c. 16, ubi dicit Christum ab initio, seu ab æterno, accepisse potestatem omnem in cœlo et in terra; et Gregorius Nys., orat. 2, de Resurrect., circa finem: *Quæ naturaliter* (inquit) *habebat tanquam Deus*, *hæc dicitur accipere tanquam homo.* Juxta quam expositionem, etiamsi Christus in humanitate nullam specialem potestatem accepisset per ipsam humanitatem exercendam, posset dicere sibi datam esse omnem potestatem in cœlo et in terra; sicut dicitur Christus, seu hic homo, simpliciter omnipotens, etiamsi omnipotentia simpliciter humanitati communicata non sit. Propter quod non videtur mihi hæc expositio textui consentanea; loquitur enim Christus de singulari quadam et suprema potestate sibi ut homini, seu humanitati suæ tributa, ita ut per ipsam esset exercenda, ratione cujus mittebat Apostolos ad prædicandum omnibus gentibus; non est ergo ibi sermo de omnipotentia simpliciter, sed de excellenti quadam potestate communicabili creaturæ; et ita intelligunt locum illum expositores communiter, Anselmus, Theophyl., Euthym., et D. Thomas in catena, ubi refert Remigium, Rabanum, et Severum. Indicat etiam Cyp., lib. 2 contra Judæos, c. 26; et Athan., oratione quadam contra Arianos, in hoc dictum, *Ex Deo Deus*

Verbum, non longe a principio; et optime Gregor Nys., lib. de Cognitione Dei, cap. Ex Daniele, habetur tom. 1 Bibliot. sanct.; et S. Vigilius, l. 5 contra Eutych., colum. 7. Existimo tamen ibi non esse præcipue sermonem de potestate faciendi miracula, de qua nunc agimus; hæc enim et antea data erat, et satis fuerat hominibus nota, sed potestate dominandi et imperandi omnibus creaturis, et regendi omnes homines suprema quadam Pontificali et regia potestate excellentiæ; de qua infra, q. 22, dicturi sumus, ut egregie exposuit Vigil., citato loco; ad hanc enim potestatem pertinet actus ille quem Christus statim exercuit, dicens : *Euntes ergo, docete omnes gentes.* Dixit autem Christus, post resurrectionem datam sibi esse hanc potestatem, vel quia tunc cœpit innotescere hominibus quod jam erat notum Angelis, ut Remigius supra dicit, vel, ut addit Anselmus, quia ex tunc videtur Christus et imperandi et dominandi statum accepisse, antea enim fuerat in statu passibili, *paulo ab Angelis minoratus*; vel denique quia tunc accepit plenum et expeditum usum hujus potestatis; nam, licet antea haberet illam veluti quoad proprietatem ratione unionis, non tamen quoad plenam possessionem et usum, ratione status viatoris.

5. In solutione vero ad tertium, notandum est quod D. Thomas dicit, non tantum accepisse Christum potestatem faciendi miracula ut ea uti posset, sed etiam ut eam posset aliis communicare, juxta illud Matth. 10, et Luc. 10 : *Ecce ego mitto vos;* et infra : *Curate infirmos;* et infra : *Etiam dæmonia subjiciuntur nobis* ; et infra : *Ecce dedi vobis potestatem*, etc. ; et Matth. 16 : *Signa autem eos, qui crediderint, hæc sequentur*, etc. Et huc pertinet, quod Christus dedit aliis potestatem consecrandi, remittendi peccata, etc. Tota enim hæc excellentia debetur dignitati Christi et meritis ejus, et pertinuit ad eam quam Theologi vocant *potestatem excellentiæ*, qua potuit instituere sacramenta evangelica, et ordinare perfectos sacerdotes, et creare Apostolos, et prædicatores Evangelicos, convenienti virtute et potestate instructos ad fidem confirmandam.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit Damasc., in 3 lib.*[1], *quod omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria; volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est, etc. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia omnia, quæcunque voluit, fecit. Ergo videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.*

2. *Præterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam, in quo, secundum originalem justitiam quam habuit in innocentiæ statu, corpus habebat omnino subjectum animæ, ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.*

3. *Præterea, ad imaginationem animæ naturaliter corpus immutatur, et tanto magis quanto magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in 1 parte habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.*

Sed contra est quod dicitur Heb. 2, quod debuit per omnia fratribus assimilari, et præcipue in his quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet, quod valetudo corporis, et ejus nutritio, et augmentum, imperio rationis seu voluntatis non subdantur; quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est[2], *anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum propriam naturam et virtutem. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione; quia anima Christi secundum propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum*

[1] Orthod. fid., c. 20 et 23.
[2] Art præc.

corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur ejus potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei, quam animæ Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasc. [1] *est intelligendum, quantum ad voluntatem Christi divinam, quia, sicut ipse in præced. cap.* [2] *dicit, beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, et operari quæ propria.*

Ad secundum dicendum, quod non pertinebat hoc ad originalem justitiam quam Adam habuit in statu innocentiæ, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed cum sint tres status hominum, scilicet, innocentiæ, culpæ, et gloriæ, sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiæ immunitatem a peccato, ita et de statu culpæ assumpsit necessitatem subjacendi pœnalitatibus hujus vitæ, ut infra [3] *dicetur.*

Ad tertium dicendum, quod imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua; puta, quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur 3 *de Anima* [4]. *Similiter etiam quantum ad alterationem, quæ est secundum calorem, et frigus, et alia consequentia, eo quod ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi animæ passiones, secundum quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum, totum corpus alteratur. Aliæ vero dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcunque sit fortis, puta, figura manus, vel pedis, vel aliquid simile.*

COMMENTARIUS.

Doctrina hujus articuli eadem est cum doctrina articuli præcedentis; solum, quod ibi generatim dictum est, hic ad ipsum corpus Christi applicatur. Et hoc sensu docet D. Thomas animam Christi propria naturali virtute non habuisse omnipotentiam circa corpus proprium; tamen, ut instrumentum Verbi, habuisse in sua potestate omnium dispositionem, et proprii corporis immutationem.

[1] Citatum in arg.
[2] Lib. 3, c. 15 a med., et cap. 14.
[3] Quæst. 14, a. 2.
[4] Text. 48 et seq., tom. 2.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim, Marci* 7, *quod ingressus domum, neminem voluit scire, et non potuit latere. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.*

2. *Præterea, præceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est* [1]. *Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt; dicitur enim, Matt.* 9, *quod cæcis illuminatis comminatus est Jesus, dicens: Videte ne quis sciat; illi autem exeuntes, diffamaverunt illum per totam terram illam. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.*

3. *Præterea, id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit a Patre, orando illud quod fieri volebat; dicitur enim Luc.* 9, *quod exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.*

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. de Quæstionibus Veteris et Novi Testamenti [2]: *Impossibile est ut Salvatoris voluntas non impleatur, nec potest velle quod scit fieri non debere.*

Respondeo dicendum, quod anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo, quasi per se implendum. Et sic dicendum est quod quicquid voluit, potuit; non enim conveniret sapientiæ ejus ut aliquid vellet per se facere, quod suæ virtuti non subjaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina, sicut resuscitationem proprii corporis, et alia hujusmodi miraculosa opera. Quæ quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum divinitatis, ut dictum est [3].

[1] 1 p., q. 19, art. 12.
[2] Qui incipit: *Deus quidem perfectus est*, q. 77, in princ., tom. 4.
[3] Art. 2 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Quæst. Veteris et Novi Testam. [1]: *Quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim, quod illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat; ultro tamen venientes ad fidem non suscipere, invidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit, et ita factum est. Vel potest dici quod hæc voluntas Christi non fuit de eo quod per eam fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subjacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in Epist. Agathonis Papæ, quæ est recepta in 6 Syn.* [2], *legitur: Ergone ille omnium Conditor ac Redemptor, in terris latere volens non potuit, nisi hoc ad humanam ejus voluntatem, quam temporaliter est dignatus assumere, redigatur?*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Gregorius dicit, 19 Moralium [3], *per hoc quod Dominus præcepit, taceri virtutes suas, servis suis sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent, et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius, qui humanam gloriam refugiebat, secundum illud Joan. 8: Ego gloriam meam non quæro; volebat tamen absolute, præsertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum, propter aliorum utilitatem.*

Ad tertium dicendum, quod Christus orabat et pro his quæ virtute divina fienda erant, et pro his etiam quæ humana voluntate erat facturus, quia virtus et operatio animæ Christi dependebant a Deo, qui operatur in nobis velle et perficere, ut dicitur Philip. 2.

COMMENTARIUS.

Doctrina hujus articuli difficilis est, pendet tamen ex iis quæ, 18 q., de voluntate Christi ac ejus actibus dicenda sunt.

[1] Lib. et c. citatis in argum. Sed contr.
[2] Recepta est in 8 act., 6 Synod. gener., Constant III, et lecta fuit in act. 4.
[3] Cap. 18, post medium.

DISPUTATIO XXXI,

In octo sectiones distributa.

DE GRATIA, SEU POTESTATE ANIMÆ CHRISTI DATA AD MIRACULA VEL SUPERNATURALIA OPERA FACIENDA.

In hac disputatione nihil de facultatibus naturalibus animæ Christi dicendum est, est enim res et per se clara, et satis in superioribus tractata; agendum ergo est solum de supernaturali potestate ad supernaturales actiones; et quia de actibus vitalibus supernaturalibus, et de illuminatione quæ per illos fieri potest, in superioribus etiam satis dictum est, nihil de eis hoc loco dicemus; sed solum de aliis miraculosis actionibus, et de virtute ad illas efficiendas, ad quam pertinent illæ duæ gratiæ gratis datæ, quarum disputationem supra huc remisimus, scilicet, *gratia sanitatum*, et *operatio virtutum.* Quoniam vero actiones supernaturales et miraculosæ complures sunt, quarum præcipua esse videtur animarum justificatio, seu gratiæ productio, non oportebit de singulis earum dicere, sed in communi res disputanda est; et si quid in particulari dicere oportebit, id frequentius explicabimus in gratiæ productione, nisi alicubi alia occurrerit specialis difficultas.

SECTIO I.

Utrum omnipotentia Dei tota sit humanitati assumptæ communicata.

1. Hoc loco referri posset error hæreticorum hujus temporis, qui dicunt, per unionem hypostaticam factum esse ut attributa divinæ naturæ vere ac secundum se humanæ fuerint communicata, ita ut non solum per communicationem idiomatum Christus sit omnipotens, sed etiam ipsa humanitas, et cum reduplicatione Christus in quantum homo. Sed hic error re ipsa coincidit cum errore Eutychetis, et simul cum illo satis explosus est, et iterum impugnabitur inferius, cum generatim de communicatione idiomatum agemus.

2. Dico ergo primo, omnipotentiam Dei simpliciter, et secundum totam perfectionem suam, nec fuisse communicatam, nec potuisse communicari Christi humanitati, atque adeo Christum ut hominem non fuisse omnipotentem. Ita, præter D. Thomam hic, docent Theologi cum Magistro, in 3, d. 14; Bo-

nav., a. 3; Richar., a. 2; Durand., q. 5; Palud., q. 3; Gabr., q. 1, a. 3, dub. 1; Alens., 3 p., q. 14. Et est res omnino certa, evidenter enim sequitur ex certis principiis fidei; definiunt enim Concilia (ut supra vidimus), naturas post unionem mansisse inconfusas, suasque proprietates, facultates et operationes duplices retinuisse, ut constat ex Concil. Chalced., act. 5, VI Synod., act. 4, 11 et 17, et Concil. Later., sub Martino, consultat. ult., can. 9, 10, 11, et ex Leone Papa, epist. 20, et aliis quæ supra allegata sunt. Ex quo constat, aliam esse potentiam humanitatis a potentia divinitatis, nam potentia activa est proprietas naturæ; sicut ergo mansit duplex natura, ita duplex potentia; ergo potentia humanitatis non est ipsamet potentia divinitatis, et consequenter nec potest esse omnipotentia simpliciter, quia hæc tantum est una, et multiplicari non potest. Quod secundo ita explicatur, nam potentia humanitatis est distincta ab ipsa divinitate; ergo est potentia creata; ergo finita; ergo non est omnipotentia. Unde argumentor tertio, quia vel intelligitur omnipotentia communicata humanitati formaliter et per se ipsam, vel per donum creatum. Primum intelligi non potest, nisi vel per confusionem naturarum, vel quia ipsamet omnipotentia increata unita est humanitati tanquam forma illam informans et constituens omnipotentem, quod repugnat, et ipsi divinæ naturæ, ut supra ostensum est, et unioni, quia talis esset unio in natura, quandoquidem omnipotentia, quæ est ipsamet natura Dei, informaret humanam naturam, et communicaret illi suum esse. Si vero dicatur secundum, constat tale donum creatum, quodcumque illud sit, non posse esse omnipotentiam simpliciter; nam et perfectione et entitate esset inferius omnipotentia Dei; ergo et in virtute, et efficacitate, quæ in perfectione fundatur. Quarto tandem hoc demonstratur, quia ad omnipotentiam duo necessaria sunt. Primum, ut in objecto omnia factibilia comprehendat. Secundo, ut in modo agendi sit virtus principalis eminenter continens omnia, et independens a concursu superioris agentis; neutrum autem horum communicatum est, aut communicari potuit Christi humanitati, quia nec potest esse principium producendi omnia, saltem seipsam, neque etiam potest esse causa creationis, saltem principalis, quia ad hoc requiritur virtus infinita. Unde nec producere potest res perfectiores se, per modum principalis agentis. Denique neque in actione sua est independens, indiget enim divino concursu. Quæ ratio probat, circa nullum effectum habere potuisse Christi humanitatem omnipotentiam simpliciter.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — Neque contra hanc veritatem aliquid objici potest, quod difficultatem habeat. Solum videtur Patres interdum ita loqui, scilicet, omnipotentiam Dei esse communicatam Christo homini, vel ejus humanitati, ut constat ex Damasc., l. 3, c. 18; et ex Nicet., l. 3 Thes., c. 38. Respondetur, hæc et similia testimonia altero ex duobus modis debere exponi, prout intentio et contextus litteræ postulaverit. Primus est, quem attingit D. Thomas hic, art. 1, ad 1, per hanc unionem ita esse conjunctam humanitatem Verbo Dei, ut ratione illius possit hic homo dici omnipotens per communicationem idiomatum. Secundus est, per hanc unionem communicatam esse Christi humanitati specialem vim operandi supra naturam ea opera, quæ Dei sunt propria, saltem ut divinitatis organo et instrumento, de qua re videri potest Leo Pap., Ep. 81, alias 83, ad Episcopos Palæstinos; Aug., lib. contra Felicianum Arianum, c. 11; et Cyril. Alex., l. 10 Thes., cap. 9, et lib. 12, cap. 15, et l. 4 in Joan., c. 24, et l. de Incarn. Unigen., c. 1 et 2; Theodoretus, dialog. 2.

4. Dico secundo: humanitas Christi, ex vi solius unionis ad Verbum formaliter ac præcise sumptæ, non est facta potentior ad operandum quam ex natura sua esset. Conclusio hæc intelligitur primum de potestate ad reales et physicos effectus efficiendos; non enim agimus de effectibus moralibus meriti et satisfactionis; nam ad hos multum confert ipsa unio, per se ac præcise considerata, ut supra, disp. 4, late dictum est. Deinde intelligitur ut in ipsa conclusione dicitur, de unione præcise, nam, licet ipsa unio sit ratio ob quam humanitati supernaturalis virtus, seu potestas donatur, non est tamen ipsa qua humanitas potentior efficitur, ut recte Durandus docet, supra dicta dist. 14, quæst. 5, et colligitur satis aperte ex D. Thoma, tota hac quæst., præsertim art. 1 et 3. Et probari sufficienter potest ex dictis supra, disp. 18, sect. 4, ubi ostendimus, in actibus gratiæ unionem non esse principium formale, quod humanitatem reddat potentem ad ipsos efficiendos; est autem eadem ratio de quocumque supernaturali effectu, quia in omni actione principium agendi est natura, subsistentia vero tantum est quasi conditio requisita; humanitas autem

unita retinuit eamdem omnino naturam et eamdem formam; ergo de se retinuit etiam eamdem virtutem, et potentiam agendi. Et confirmatur, quia Verbum unitum, ut sic, non habet ratione unionis specialem influxum physicum in actiones humanitatis, quia hujusmodi influxus ad extra, communis est tribus personis.

5. *Objectio.*—***Responsio.***—Sed contra : nam perfectior existentia conducit ad perfectiorem operationem; sed humanitas Christi, ratione unionis, habet perfectiorem existentiam; ergo per unionem formaliter potentior facta est. Propter hoc argumentum Richard., dist. 14, a. 2, q. 2, contra hanc conclusionem opinari videtur. Sed procedit ex falso fundamento, humanitas enim ex vi unionis non habet perfectiorem existentiam, sed subsistentiam, quæ non confert per seipsam ac formaliter ad perfectiorem effectum physicum, ut dictum est. Deinde, si essentia creata esset distincta entitas ab existentia, ut Richard. videtur supponere, sic negandum esset existentiam per se conferre ad actionem ut principium formale operandi, sed solum esse conditionem requisitam; et ideo, quamvis juxta illam sententiam humanitas Christi existeret existentia increata, non propterea dicendum esset per ipsam unionem formaliter factam esse potentiorem ad agendum.

SECTIO II.

An ratione unionis data sit animæ Christi supernaturalis gratia, seu virtus ad facienda supernaturalia opera seu miracula.

1. ***Dubium.*** — ***Responsio.*** — In hac re fere nulla est controversia inter Theologos, et ideo breviter dico primo, Christum Dominum per humanitatem suam vera miracula fuisse operatum, unde necessario fit illi humanitati communicatam esse virtutem supernaturalem ad miracula facienda. Conclusio est de fide, ut ex universa evangelica historia constat, et specialiter Matth. 9, inquit Christus ; ***Ut autem sciatis quia Filius hominis habet in terra potestatem remittendi peccata, dicit paralytico : Surge***, etc., ubi ex uno effectu supernaturali potestatem ad alium efficiendum confirmat, non quia effectus ille major esset, sed quia evidentior, et ideo, ut Evangelista concludit, ***homines glorificabant Deum, qui dedit potestatem talem hominibus.*** Plura testimonia afferemus in sequentibus. Ratio vera prima et præcipua est divina voluntas, a qua omnis hæc gratia dimanat. Congruentia vero est : prima, dignitas ipsius personæ; secunda, officium doctoris; nam cum Christus doceret novam et supernaturalem legem, oportuit ut doctrinam suam divinis signis confirmaret, et præsertim, cum se Deum et Filium Dei esse diceret, debuit hoc operibus ostendere. Unde Joan. 5, inquit Christus : ***Opera, quæ dedit mihi Pater ut faciam, ipsa sunt quæ testimonium perhibent de me;*** et c. 10 : ***Si mihi non vultis credere, operibus credite;*** et c. 15 : ***Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent;*** et ideo unum ex signis quod dederat Deus ad cognoscendum Messiam, fuit, quod mira opera esset facturus, ut constat Is. 35, et Matt. 11: ***Ite, et renuntiate Joanni quæ audistis, et vidistis, cæci vident, claudi ambulant***, etc. Sed quæret aliquis an hæc conclusio non solum certa sit, sed etiam evidens, suppositis iis quæ de Christo narrantur. Et est ratio dubii, quia ipsi Judæi, qui ipsius Christi opera videbant, calumniabantur, non fuisse vera miracula, sed apparentia signa virtute dæmonum facta. Nec defuerunt alii, qui dicerent illa opera fieri potuisse, vel ex virtute, et efficacitate optimi temperamenti corporis Christi Domini, vel virtutis imaginativæ animæ ejus, ut Richard. hic refert, d. 15, a. 2, q. 3; et latius Castro, contra hæres., verb. ***Miracula;*** et Michael Medina, l. 2 de Recta in Deum fide, c. 7, ubi latissime hunc errorem impugnat, quod superfluum duco, quia per se est incredibilis, et prorsus absurdus. Respondetur ergo, sermonem esse posse aut de iis qui opera Christi intuebantur, hominibus, aut Angelis, aut de iis qui solum audiverunt ea esse facta; Angeli ergo evidentissime cognoverunt illa esse vera miracula, divina virtute facta; et de bonis quidem Angelis res est clara; de dæmonibus autem declaratur, quia evidenter experiebantur vim et efficaciam humanitatis Christi in ipsos. Deinde intuebantur animam, verbi gratia, Lazari, vere fuisse a corpore separatam, atque iterum eidem corpori conjunctam per veram informationem; similiter visum fuisse restitutum ei qui illo caruerat; cum enim hi effectus, licet supernaturali modo fierent, in se tamen seu in termino sint naturales, evidenter videntur ab Angelis prout in se sunt, cognitione naturali. Est autem eisdem Angelis evidens hujusmodi effectus illo modo non posse fieri naturali virtute, et ideo etiam mali Angeli tergiversari non poterant. Homines vero non potuerunt habere tam claram eviden-

tiam, quia non possunt tam intime effectus in seipsis intueri, sed solum quantum per externa signa apparent. Nihilominus habere potuerunt tantam evidentiam, saltem moralem, ut, sine magna temeritate et insigni malitia repugnare non possent, ut ipse Dominus, Joan. 13 et 14, testatus est. Et breviter declaratur, nam de ratione miraculi duo sunt. Primum, ut sit insolitum opus et extraordinarium, vel in effectu, vel in modo. Secundum, ut opus sit tale, quod per naturales causas fieri non possit; hujusmodi autem fuisse opera quæ Christus faciebat, per se notum est, tum ex ipsis effectibus, quales sunt suscitatio mortuorum, restitutio visus, etc.; tum ex modo, quia subito, sine ulla resistentia, solo imperio hæc faciebat, et morbos etiam incurabiles ad quamcunque distantiam, sine impedimento interjecti corporis, et non ad modum agentium naturalium, sed imperio suo sanabat.

2. Quod autem illa opera revera talia essent qualia apparebant, evidens etiam esse potuit humana quadam et naturali evidentia. Primo, ex multitudine talium operum, quorum effectus erant diuturni et perseverantes, et in nullo eorum inventa est fallacia vel deceptio, cujus evidens signum est, quod, cum sæpius, et multo tempore, et inter hostes suos, qui maximo odio illum prosequebantur, hæc fuerit Christus operatus, nunquam tamen illi objecerunt deceptionem aut falsitatem in hujusmodi operibus, neque etiam unquam ausi sunt negare vel Lazarum vere fuisse suscitatum, vel cæco a nativitate visum vere restitutum, quanquam interdum ignoranter et impudenter calumniarentur hæc fieri ex pacto cum dæmonibus, quasi vero ipsi dæmones talium operum auctores esse possent. Secundo, id constare poterat vere evidenti experientia. Quis enim dubitare posset eum, qui triginta et octo annis in lecto jacebat, vere fuisse infirmum? aut eum, qui subito visus est lectum suum portare, vere fuisse sanatum? Similiter erat evidens hominem cæcum a nativitate vere caruisse visu; et similiter manifeste constare poterat ipsum postea vere vidisse. Tertio, hanc veritatem maxime comprobabat ipsius Christi vita innocentissima, et rerum temporalium contemptus. Quarto, id conjici poterat ex fine et effectu talium operum; ideo enim illa faciebat, ut homines ad veri Dei cognitionem et amorem. et ad virtutem et honestatem prosequendam traheret; quo argumento usus est ipse Matth. 12, ut ostenderet se non operari ex pacto dæmonum, quia *omne regnum*, inquit, *in se divisum desolabitur*, etc. His ergo modis potuit esse evidens iis, qui Christi opera viderunt, et experti sunt, illum ex supernaturali et divina virtute fuisse operatum. At vero iis, qui ea non viderunt, sed audierunt, non potest hoc esse tam evidens (ut per se constat); tamen est tam certum, quantum esse potest res aliqua, quæ non solum fide divina constat, sed etiam fide humana tantæ certitudinis, ut ab homine cordato in dubium revocari non possit; in qua non immerito dici potest inesse quoddam genus humanæ evidentiæ, ut, verbi gratia, quod a Tito et Vespasiano Hierosolyma vastata fuerit, et similia; tam certum enim et evidens humano modo est et Christum hominem fuisse in mundo, et ea, quæ de illo narrantur, operatum esse; omnibus ergo constat illum habuisse hoc miraculorum donum. De qua re plura dicentur in materia de Fide.

3. Dico secundo: hæc virtus miraculorum fuit in Christo homine permanenter per modum habitus, in quo alios Prophetas seu homines sanctos superavit; alii enim non habent hanc potestatem quasi habitualem, ut illa, cum voluerint, uti possint; sed solum per modum cujusdam actionis transeuntis interdum illam recipiunt, ut Gregorius tractat, lib. 2 Dialog., c. 31; et latius D. Thom., 2. 2, quæst. centesima septuagesima octava, a. 1; at vero Christus dicitur habere hanc potestatem permanentem, et per modum habitus, quia, sicut habitibus utimur cum volumus, ita ipse arbitrio suo, et ad nutum suæ voluntatis, poterat miracula facere, juxta illud Matth. 8: *Domine, si vis, potes me mundare;* nam, licet illud fuerit a leproso dictum, quod autem ex vera fide fuerit profectum, ipse Dominus ostendit, dicens: *Volo, mundare.* Unde Joan. 11, cum ad suscitandum Lazarum Christus orationem præmisisset, propter eos, qui aderant, dixit se id fecisse, non quod ipse indigeret. Ratio vero est, quia hæc virtus data est humanitati quasi proprietas consequens unionem; sed ipsa unio est permanens et perpetua; ergo. Major constat ex dictis sectione præcedenti, et ex Concil. Ephes. dicente, *carnem Christi esse vivificatricem propter unionem ad Verbum;* in quibus verbis satis significatur et unionem ad Verbum esse radicem hujus potestatis, et utrumque esse æque permanens in Christi humanitate. Secundo, quia voluntas Christi hominis, etiam si humana sit, est tamen voluntas divinæ personæ; ergo oportuit ut semper esset efficax, quantum ab-

solute vellet; atque adeo ut haberet potestatem operandi miracula suæ voluntati subjectam. Tertio probari potest, quia supra ostendimus alias gratias gratis datas animæ Christi permanenter et per modum habitus fuisse concessas.

4. *Objectio.—Responsio.*—Sed contra, nam D. Thomas, citato loco 2. 2, indicat fieri non posse ut gratia miraculorum communicetur creaturæ per modum habitus. Respondetur D. Thomam solum significare non posse hanc gratiam esse qualitatem aliquam permanentem, et habitum intrinsece inhærentem, qui sit principium omnium harum operationum, quod verum est, ut ego existimo, et infra latius dicam. Neque in hoc sensu assero hanc gratiam esse permanentem et per modum habitus in Christi humanitate, sed solum quia semper ac perpetuo habuit paratum Dei concursum, vel motionem necessariam ad miracula efficienda, quotiescunque vellet, sicut nunc vere dicitur sacerdos habere potestatem consecrandi permanentem, et per modum habitus, quamvis necesse non sit eam facultatem esse habitum aliquem inhærentem, qui sit proprium principium illius actionis. Et hanc conclusionem bene docuit Vega, l. 7 in Trident., c. 14, dub. 2.

5. *Dubium primum. — Responsio. —* Sed quæres primo quando fuerit hæc virtus data humanitati Christi. Respondetur breviter ipsam facultatem quasi in actu primo datam esse ab instanti incarnationis, quia (ut dixi) est quasi proprietas consequens unionem, et nullum fuit impedimentum quominus a principio dari posset; et ita docuit Anselmus, lib. 2 Cur Deus homo, cap. 13, in fine; at vero quoad usum, non constat quando hac potestate uti inceperit; quanquam enim, Joan. 2, dicatur miraculum illud convertendi aquam in vinum fuisse initium signorum Jesu, tamen non inde certo constat illud fuisse omnino primum opus miraculosum, quod Christus in hac vita operatus est, sed solum fuisse primum publicum miraculum quo cœpit gloriam suam manifestare, et doctrinam suam confirmare, ut recte D. Thomas infra, q. 43, art. 3. An vero ante illud tempus aliqua miracula privatim fecerit, non constat; quidquid enim de hac re scriptum est de infantia Salvatoris, apocryphum est, ut Gelasius Papa docet, in c. Sancta Romana, 15 dist.; et Chrysost., hom. 16 in Joan.; et Euthym. ac Theophylact., super Joannem absolute rejiciunt ut falsam, sententiam asserentem Christum in infantia mirabilia opera patrasse; quanquam Chrysostomus omnia mirabilia signa quæ facta sunt in Christi nativitate, ut de stella quæ Magis apparuit, et similia, huic potestati et virtuti attribuat. Sed fortasse hoc intelligit de Christo ut Deo, potius quam ut homine. Contra hoc vero referri posset hoc loco eorum sententia, qui asserunt Christi animæ fuisse communicatam vim effectricem gratiæ ante creationem suam, et unionem ad Verbum, quæ vis pertinet ad hanc potentiam operatricem supernaturalium operum, ut supra dictum est; hæc vero sententia infra commodiori loco impugnabitur, est enim (ut opinor) improbabilis.

6. *Dubium secundum.— Responsio. —* Quæres secundo quandiu duraverit hæc gratia, seu potestas in Christi humanitate. Respondetur, ex quo illam accepit, nunquam esse illa privatam, tum quia dona Dei sunt sine pœnitentia; tum etiam quia (ut dictum est) illa est proprietas consequens unionem, quæ semper perseverat; tum etiam quia pertinet ad perfectionem illius humanitatis, et non includit imperfectionem statui beatitudinis repugnantem.

7. *Objectio.—Responsio.*—Dices: postquam Christus ad cœlum ascendit, non potest habere usum hujus potestatis. Respondetur falsum hoc esse. Primo, quia, si aliquod lumen supernaturale, vel simile donum pertinens ad accidentariam beatitudinem communicatur beatis, credibile est per Christi humanitatem fieri. Imo probabile est omne lumen gloriæ, quod factum est, et fit in animabus beatis, per Christi humanitatem fieri, ut D. Thomas sentit infra, quæst. 52, art. 2, ubi de animabus sanctorum Patrum in limbo existentibus loquitur; est autem eadem ratio de omnibus aliis quæ postea beatæ sunt; et est hoc valde consentaneum dignitati Christi. Secundo, verisimile etiam est, ipsam mortuorum resurrectionem, præsertim beatorum, efficiendam esse per Christi humanitatem, tanquam per instrumentum; nam totum hoc debetur ejus dignitati et meritis. Et ad hoc non incommode applicari potest illud Joan. 5: *Sicut Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat;* quamvis enim hoc præcipue intelligatur de Christo ut Deo, qui æqualem cum Patre habet potestatem, tamen satis accommodate exponi potest de potestate communicata Filio, etiam ut homini, ut per carnem suam suscitare possit mortuos, sicut statim dicitur, *Patrem omne judicium dedisse Filio,* quod recte de Christo homine intelligi-

tur, ut infra suo loco dicetur; et ita hoc, quod intendimus, docuit Augustinus, tract. 19 et 20, et sequentibus; et divus Thomas infra, quæst. 56. Tertio, omnes gratiæ, vel supernaturalia dona quæ in Ecclesia conferuntur, per Christi humanitatem conferri, satis pie et probabiliter credi potest; nam ille est, qui principaliter baptizat, qui consecrat, qui sanctificat; hi autem effectus ad usum hujus potestatis pertinent. Nam, licet istæ actiones jam non dicantur proprie miraculosæ, quia non sunt insolitæ, et fiunt secundum ordinariam legem gratiæ, simpliciter tamen supernaturales sunt, et ad potestatem supernaturalem efficientem pertinent. Denique, sicut Christus nunc retinet et perfectissime exercet dignitatem capitis, ita et perfecto modo influit gratiam per usum hujus potestatis. Scio Andræam de Vega, lib. 6 in Trid., c. 14, in fine, probabilius existimare Christum in cœlo nunc existentem non influere immediate in gratiam quæ nobis confertur. Sed si intelligat, non immediate, id est, non sine alio instrumento propinquo, est id verum in justificatione, quæ fit per sacramentum, non vero in aliis. Si vero intelligat (quod magis significat) humanitatem Christi per se non influere, non est improbabile quod ait; verius tamen credimus esse oppositum, quia nulla est causa sufficiens ad negandam Christo hanc dignitatem. Quod vero quosdam asserere audio, Christum per Angelos hunc effectum conferre, intellectum de propria efficientia instrumentali, improbabile est, quia nullo fundamento, sed mere gratis asseritur; intellectum autem de causa ministeriali et morali non est ad rem, ut per sese satis constat.

8. Tertio, quæri posset quod sit adæquatum objectum hujus potestatis, quod est quærere ad quos effectus se extendat. Sed hoc explicabitur commodius post sectionem 5, quia pendet ex modo quo hæc potestas operatur.

SECTIO III.

An hæc potestas sit vere, et physice effectiva gratiæ, et supernaturalium operum.

1. Suppono per potentiam physice activam nos intelligere illam, quæ per realem et veram actionem operatur, et a qua effectus re ipsa pendet in suo esse. Multi ergo auctores negant humanitatem Christi potuisse hoc modo elevari, ut esset principium efficiens opera supernaturalia, et præsertim gratiam, de qua frequentius auctores loquuntur, quanquam eorum fundamentum generale sit. Ita tenet Alexand. Alens., 3 p., q. 3, memb. 3, a. 3; Altisiod., 3 p. Summ., tract. 1, c. 4, q. 2; Bonav. et Richar., in 3, d. 13, a. 2, q. 3; et ib. Gabr., dub. 3; Durand., dist. 14, q. 4, et in 4, d. 1, q. 4; et ibi Scot., q. 1, circa finem, agens de instrumento creationis, et q. 4, et 3, agens de vi effectrice sacramentorum; et ibidem Bonav., et Ric., et multi Nominales, de eadem re disputantes. Fundamentum eorum est, quia humanitas Christi, ut vere ac physice efficiat, oportet ut in se suspiciat aliquam virtutem agendi; hæc vero nulla esse potest, quia nec potest esse qualitas aliqua, neque motus, neque aliquid hujusmodi; ergo. Major constat, quia actus secundus essentialiter supponit primum; non ergo potest aliquid agere sine virtute agendi. Secundo, nam eadem res in se immutata manens non potest aliquid efficere, ad quod efficiendum de se virtutem non habeat; sed humanitas de se non habet virtutem ad hæc opera; ergo oportet ut illam recipiat per aliquam sui mutationem, et alicujus rei receptionem; intelligi enim non potest fieri potentiorem, manentem sicut antea. Tertio, quia intelligi non potest ut duæ res, quæ ex natura sua non habent connexionem nec dependentiam causæ et effectus, incipiant illam habere, eodem modo utraque permanente, absque additione ulla quæ conferat virtutem agendi, et sit principium et ratio hujus dependentiæ. Unde infert hæc sententia hanc potestatem efficiendi miracula solum in hoc esse positam, quod infallibiliter ad tactum, aut verbum, seu voluntatem humanitatis Christi statim adest divina virtus ad opus conficiendum, quod Christus, ut homo, fieri vult; et quia hoc pactum est firmum, et infallibile, ac perpetuum, ideo morali quadam ratione dicitur Christus ad perpetranda miracula habere permanentem potestatem. Nec a sensu Sanctorum Patrum hæc expositio videtur aliena: Damasc. enim, lib. *Quomodo ad imaginem Dei facti sumus*, circa finem, cum dixisset vim divinam per tactum corporis sanasse infirmos, et divinam voluntatem per humanam effecisse miracula, explanans hunc effectionis modum, dicit singulas naturas, divinam et humanam, effecisse sibi propria cum consortio alterius, duabus tamen actionibus intervenientibus. Sicut quando serra ignita, scindendo urit, altera est actio secandi, altera urendi, a diversis principiis procedentes: *Sic*, inquit, *quando divinitas tactu carnis sanabat infirmum, alia erat propria actio divi-*

nitatis, altera humanitatis, et finis humanæ actionis in manus extensione et tactu positus erat, divinæ autem naturæ in excitatione puellæ, etc. Nec dissimilia sunt verba Athanasii, serm. 4 contra Arianos : *Humano*, inquit, *more manum extendit, divinitas autem morbum compescuit.* Et Sophronius, in epist. synodica, quæ habetur in VI Synodo, act. 11: *Unus*, inquit, *duarum naturarum, secundum aliam divina signa operabatur, secundum aliam humilia recipiebat.* Et fere eodem modo Leo Papa, epist. 10, cap. 4 : *Agit*, inquit, *utraque forma, cum alterius communione, quod proprium est, Verbo, scilicet, operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est, unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis.* Denique Augustinus, 22 de Civit., cap. 9, quanquam dubius in hac re sit, satis tamen indicat hunc modum efficiendi sufficere ad intelligenda ea quæ de miraculis Christi Scriptura docet. Quod tandem ita confirmo, nam in multis operibus necesse est fateri, non intervenisse actionem physicam; ergo pari ratione in nullo opere miraculoso oportet illam concedere, quia omnia eodem modo Christo tribuuntur, et ita eodem sensu vera esse debent. Antecedens probatur; nam, quando ejiciebat dæmones, nihil physice in illis effecit, neque in anima Lazari, quando illam a sinu Abrahæ ad sepulcrum revocavit; et similiter cum solidavit aquas ambulans in eis, ut Dionysius loquitur, 2 cap. de Divin. nominibus, nihil physicum in illis impressit, sed vel sustinuit corpus ne illas divideret, vel certe illas diffluere non permisit, et sic de aliis; ergo.

2. Nihilominus dicendum est Christum hominem per actiones suæ humanitatis, non solum morali modo, sed etiam reali et physico, operatum esse opera miraculosa, et justificasse animas, conferendo gratiam, et similia. Hæc est aperta sententia D. Thomæ hic, a. 1 et 2; ita enim concedit Christi animam potuisse efficere miracula, sicut negat potuisse assumi ad creandum vel annihilandum. Constat autem, si sermo esset solum de concursu morali, vel de conditione sine qua non, seu ad cujus præsentiam operatur Deus ex pacto certo et infallibili, potuisse animam Christi concurrere ad annihilationem et creationem; loquitur ergo D. Thomas de vera et physica effectione. Idem sentit infra, q. 48, a. 6, q. 52, art. 1 et 2, quæst. 56, a. 5, q. 62, art. 1, et 1. 2, q. 112, a. 1, ad 2, et in 3, dist. 14, q. unic., a. 4, et q. 6 de Potent., a. 4; Cajetan. hic, et infra, quæst. 62, et 1. 2, q. 112, a. 1; Palud., in 4, dist. 1, q. 1, n. 32, 51 et sequentibus; Soto, q. 3, a. 5; Capreol., q. 1, a. 3, ad argumenta contra 4 conclusionem, et dist. 13, q. 1, ad argum. contra 1 concl., et in 3, d. 25, q. unica, a. 3, ad argumenta contra 1 concl.; Ferrar., 3 contra Gent., c. 56; Vega,l. 7 in Trident., c. 11; Dried., tract. 2 de Captivit. et redemp. gener. hum., c. 2, p. 3, a. 6, quamvis eodem c. 2, memb. 2, videatur docuisse contrarium; sed in hoc loco videtur de causa principali locutus, in alio vero de instrumentali. Probatur, quia Scriptura sacra simpliciter ita loquitur, dicens, Christum hominem habuisse potestatem et virtutem ad miracula facienda, et, simpliciter loquendo, sanasse infirmos, etc., ut patet ex testimoniis sect. præced. citatis. Et præterea, Luc. 6 : *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes.* Et cap. 8 : *Ego sensi virtutem de me exisse ;* ubi ipsum miraculosum opus, *virtus* vocatur, et manasse dicitur a Christo homine. Joan. 1 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Sed hæ locutiones possunt proprie intelligi de physica effectione, hoc enim non repugnare infra ostendemus, et est sensus magis consentaneus proprietati ipsorum verborum, et alias pertinet ad perfectionem et dignitatem humanitatis maxime accommodatam personali unioni. Deinde quadrat optime cum modo quo Christus efficiebat hæc miracula per actiones humanitatis, tangendo et imperando, Matth. 8 : *Imperavit ventis ;* et infra : *Volo, mundare ;* et infra : *Tetigit eos*, etc.; Joan. 11 : *Lazare, veni foras ;* et Isai. 51, 52, 53, et sæpe alibi, Christus dicitur *brachium Domini*, quia per eum mira opera efficit, ut Sancti exponunt. Denique locutiones Sanctorum, quæ ex Scriptura sacra sumptæ sunt, multum huic sensui favent. Concilium Ephes., can. 11, dicit carnem Christi propter unionem ad Verbum fuisse *vivificatricem ;* et in VI Synodo, act. 11, dicit Sophronius, in citata epist. a Synodo recepta, Verbum per carnem suam effecisse opera, quæ erant divinitatis indicia. Dionys., ep. 4 ad Caium, præter actiones humanas et divinas, ponit in Christo alias quasi mistas, quas vocat *theandricas*, de quibus agens Damasc., lib. 3, cap. 19, duobus modis dicit aliquam operationem Christi vocari *theandricam*. Primo, quia non solum erat actio hominis, sed etiam Dei, et hoc modo omnis operatio Christi potest dici Deivirilis. Secundo, quia Verbum per humanitatem, tanquam per instrumentum, divi-

nas actiones efficiebat, et hoc peculiari modo actiones miraculosæ humanitatis Christi dicuntur *theandricæ.* Præterea Cyrill., in Exegesi ad Valerian. Episcopum, quæ habetur in Concil. Ephes., tom. 6, c. 17, dicit carnem Christi, quia vivificantis Verbi propria effecta est, actionem ejus participasse; et ep. ad Monachos Ægypti, quæ habetur tom. 1, c. 2, dicit venisse Christum hominem cœlesti virtute instructum, et perfectiori modo quam Moysem miracula fuisse operatum; et lib. 2 in Joan., c. 5, et l. 4, c. 14, advertit Christum interdum tactu carnis effecisse miracula, ut ostenderet ipsam carnem fuisse cooperatricem. Plura alia habet l. 1 de Fide ad Regin., et dial. 6 de Trinit.; Greg. Nazianz., carm. de Miraculis Christi, sæpe ad eumdem modum loquitur, et præsertim in miraculis ex Marco sic inquit : *Viribus ejicitur Christi cum dæmone febris;* Athanas., serm. 4 contra Arian., ante medium, sæpe dicit Christum per humanitatem effecisse miracula. Optime Chrys., hom. 26 in Matth., ponderans verba illa : *Domine, si vis, potes me mundare*, advertit non dixisse, Si oraveris, sed, *si vis; omnia,* inquit, *ejus arbitrio, et potestati committens,* quod Christus ipse, et assensione, et operatione confirmavit, dicens : *Volo, mundare;* et voluntatem statim sanitatis donum consecutum est. Idem indicat hom. 31 in Joan., et hom. 1 in Acta; Gregor. Nys., orat. in Greg. Thaumaturg.; Euthym., Luc. 7, sub c. 19, sic inquit : *Quemadmodum ferrum, quod in igne aliquo tempore permansit, habet ignis operationes, ita quoque sancta ipsius caro divinitati unita, quæ divinitatis sunt, operabatur. Ideo manus quidem mortuum ac desertum corpus conjunxit, vox autem recedentem animam revocavit.* Ambrosius, serm. 90 et 91 ; Euseb. 4 lib. de Demonst. Evang., c. 13, hoc sensu vocat humanitatem, *organum divinitatis;* et eodem modo loquitur Theodoret. in dialog. *Immutabilis;* August., tract. 24 in Joan., dicit potestatem multiplicandi panes fuisse *in manibus Christi.* Lib. autem 22 de Civit., c. 9, quamvis sub dubio relinquat, an hic modus faciendi miracula communicatus sit Sanctis, tamen aperte supponit illum esse possibilem; et Psal. 138, circa illud : *Mirabilia opera tua,* in hoc magis inclinat, quod Sancti, etiam hoc modo, miracula efficiant, et super Psal. 130, dicit hoc in majorem gloriam Christi cedere, a quo Sancti hanc virtutem accipiunt, unde excellentiori modo ipse illam habet. Unde et Gregorius, 2 Dial., c. 30, duobus modis dicit Sanctos miracula facere, scilicet, *impetratione,* quod pertinet ad genus causæ moralis, et *potestate,* quod ad genus causæ physicæ spectat, ut D. Thomas exposuit, q. 6 de Potent., art. 4; et bene attigit Canisius, l. 5 de Deip., c. 18.

3. Solum superest ut probemus hunc sensum Scripturæ et Sanctorum posse esse verum, atque adeo non repugnare hanc physicam efficientiam communicari humanitati. Sed hoc potissimum ostendendum est, solvendo difficultates quæ in hac sententia occurrere possunt, et explicando modum quo hæc effectio intelligenda est; quod sect. 5 et sequent. copiose præstabimus. Nunc solum ita suadetur, quia nulla ratione asserendum est nihil posse Deum per creaturam efficere, quod creatura per suæ naturæ vires efficere non possit; ergo non repugnat creaturam elevari ad efficiendum aliquid supra naturam suam ; ergo nec repugnabit humanitatem Christi elevari ad supernaturalia opera ; est enim eadem ratio, et si fundamentum contrariæ sententiæ aliquid probaret, in universum excluderet omnem efficientiam creaturæ supra naturam suam. Antecedens variis exemplis ostendi solet, sed tria sunt potissima. Primum est de actione ignis inferni, de quo alibi latius. Secundum est de sacramentis novæ legis, quæ physice efficiunt gratiam, ut infra, q. 62, late tractabitur; nunc sufficiant verba Concilii Tridentini, sess. 6, c. 7, ubi baptismum vocat *causam instrumentalem gratiæ.* Tertium est de intellectu et voluntate, has enim potentias Deus elevat ad efficiendos actus totam virtutem naturæ superantes, interdum per inhærentem habitum, interdum vero sine illo, ut ex doctrina de gratia constat.

4. Dices ideo has potentias posse elevari ad hos actus, quia, cum per vires suæ naturæ possint efficere actus intelligendi et amandi in genere, mirum non est quod elevari possint ad perfectiores actus in eodem genere. Sed hoc non enervat argumentum factum, tum quia (ut supra dicebam, disp. 29), quamvis potentiæ istæ viribus suis possint efficere rationes intellectionis et amoris, ut abstracte consideratæ possunt in qualibet specie salvari, tamen, prout in re ipsa sunt contractæ ad actus supernaturales, non possunt attingi ab his potentiis, viribus naturæ, quia in illis sunt elevatæ ad superiorem ordinem ; sicut ratio qualitatis ut sic fieri interdum potest a calore, non tamen prout contracta est ad esse gratiæ ; tum etiam quia in hoc eadem est

ratio de effectione gratiæ, vel de alio opere supernaturali. Nam cum humanitas Christi natura sua possit efficere aliquam qualitatem, atque adeo attingere rationem qualitatis ut sic, eadem ratione elevari poterit ut efficiat superiorem qualitatem, nempe gratiam, quamvis naturaliter illam efficere non valeat.

5. Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondendum est ex professo in sect. 5; nunc breviter dicitur humanitatem elevari per potentiam obedientialem, adhibito concursu illi proportionato. Ad illud vero, quod ibi dicitur de causalitate morali, aut de conditione ad cujus præsentiam Deus operatur, respondetur hoc non satis esse ad veram et propriam efficientiam, quam Scriptura sacra et sancti Patres humanitati Christi tribuere videntur. Nec testimonia Sanctorum ibi citata aliquid juvant, nam in aliis locis satis docuerunt quid de hac virtute et efficientia sentirent; in illis vero locis solum intendunt docere quid conveniat humanitati ex virtute propria, et quid ex virtute divinitatis. Et ita distinguunt actionem quasi præviam humanitatis, ut est tactus, vel locutio in qua virtus humanitatis secundum se terminatur, a principali effectu, verbi gratia, suscitatione mortui, qui principaliter fit ex virtute divinitatis; non tamen solius, sed medio tactu, vel voce, aut alio simili actu humanitatis. Et hunc esse verum sensum, præter citata, constat ex Damasceno, tertio de Fide, cap. 15, ubi dicit aliter passiones humanitatis tribui Christo Deo, et opera divinitatis Christo homini. Primum enim verum est propter solam communicationem idiomatum, non quia illæ passiones ad divinitatem transeant; secundum vero non propter solam communicationem idiomatum, sed etiam quia interdum illa opera per ipsam humanitatem perfecta sunt.

6. Ad ultimam confirmationem, quæ sumebatur ex quibusdam effectibus, in quibus non videtur habere locum efficientia physica, respondetur primum satis esse humanitatem Christi habuisse hanc physicam efficientiam circa illos effectus ad quos est necessaria; nam, si ad aliquos necessaria non est, non ideo in aliis est neganda; cum enim dicitur Christus efficere aliquod miraculosum opus, vere ac proprie intelligitur illum efficere modo necessario, vel tali effectui accommodato, et ita effectus physicos efficiebat physice, morales moraliter. Sicut, cum dicitur satisfecisse perfecte per humanitatem, quia effectus ille moralis est, optime intelligitur de morali perfectione, seu efficacia; et cum permisit Dominus dæmonibus ut in porcos intrarent, non est necesse intervenisse physicam efficaciam, sed tantum permissionem, et ad eumdem modum dici potest in similibus. Addo vero in omnibus effectibus in confirmatione illa numeratis, posse intelligi physicam efficientiam; potuit enim ut expelleret dæmones, effective loco movere etiam repugnantes, vel potuit etiam necessitatem physicam illis inferre, ut ipsi consentirent et se moverent. Et simili modo potuit revocare animam Lazari, quantum ad motum ejus localem pertinet, nam de unione illius ad corpus, non est dubium quin per physicam efficientiam fieri debuerit. Denique, cum ambulabat super aquas, poterat vel effective sustinere pondus corporis sui, vel continere aquas ne loco cederent. Et sic de aliis similibus.

SECTIO IV.

Utrum hæc virtus efficiendi miracula, seu gratiam, fuerit communicata humanitati tanquam principali agenti, vel tanquam instrumento.

1. Non agimus de causa prima quæ in actione sua a superioris influxu non pendet. Hoc enim modo, non solum gratiam, vel supernaturalia opera, verum nec naturales ipsas actiones, poterat Christus per humanitatem operari; quia (ut supra dictum est, et per se constat) in illis operabatur ut causa secunda, indigens influxu primæ causæ. Agimus ergo de causa principali, eo modo quo causa secunda habet in suo ordine sufficientem virtutem ad effectum producendum. Et præsertim esse potest difficultas de effectione gratiæ; nam in Scriptura sacra Christus Dominus dicitur fons et auctor gratiæ, juxta illud Joan. 1 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est;* et ad Ephes. 1 : *Gratificavit nos in dilecto Filio suo;* ergo est principalis causa gratiæ. Secundo, quia Christus est per se gratus per essentiam, alii per participationem; ipse habet a se gratiam, alii ab ipso; ipse est exemplar cui alii per gratiam efficiuntur similes; sed hæ sunt proprietates causæ principalis; ergo. Tertio, quia, si humanitas Christi tantum esset instrumentum gratiæ, haberet gratiam modo minus perfecto quam sit in effectu, quia instrumentum, nec formaliter, neque eminenter continet formam quam effectui communicat, sed inferiori et minus perfecto modo. Quarto, quia sacra-

menta vel ministri sacramentorum sunt instrumenta Christi ad producendam gratiam; Christus igitur altiori modo illam producit, atque adeo ut principalis causa. Propter hæc et similia argumenta, nonnulli ausi sunt dicere Christum efficere gratiam per humanitatem, tanquam per causam principalem, quæ sententia habet speciem pietatis aliquam, veritatis autem aut probabilitatis nullam; quin potius, loquendo de causa proprie et physice efficiente, ut nunc loquimur, existimo esse omnino falsam et temerariam. Nam, loquendo de causa meritoria, potest in genere dici Christus causa principalis, ut loquitur D. Thom., in 4, d. 5, q. 2, art. 2, quæstiunc. 2; quia propria virtute et dignitate potuit perfectissime mereri, et meritum ejus plus valuit quam omnis gratia creata; nunc vero non de hac causa agimus, sed de causa propria efficiente.

2. *Humanitas Christi in miraculis efficiendis solum se habet ut instrumentum Verbi.* — Dico ergo primo, humanitatem Christi Domini non fuisse principium principale proximum ad efficienda miracula, sed solum organum seu instrumentum Verbi divini. Ita sentiunt omnes Theologi præcedenti sectione citati pro utraque sententia ibi tractata, qui potissimum conveniunt in parte negativa hujus conclusionis. Patres etiam ibi citati, ad summum tribuunt humanitati Christi quod sit Verbi instrumentum ad hos effectus efficiendos. Ratione facile demonstrari potest, quia, si humanitas posset concurrere ut principale principium ad has actiones, vel id esset per seipsam, vel per aliquam virtutem illi superadditam: primum dici non potest, quia, cum humanitas de se non habeat intrinsecam virtutem sufficientem ad hunc effectum, si nihil ei superaddatur, nullo modo operari potest ut principalis causa, de cujus ratione est ut habeat intrinsecam virtutem, et sufficientem ad effectum, et ut possit illum producere vi sua, et ex concursu primæ causæ sibi debito; et ideo ad hoc non satis est obedientialis potentia, quæ pertinet ad rationem divini instrumenti, ut infra dicetur; alias omnia sacramenta essent causæ principales, quia elevantur ad agendum per potentiam obedientialem. Secundum etiam dici non potest, quia illa virtus superaddita non potest esse nisi aliqua qualitas inhærens humanitati. Neque enim esse potest aliqua forma substantialis, quia nec posset esse in humanitate Christi, nec per seipsam pertinere ad ordinem supernaturalem, imo nec transcendere gradum angelicum; oportet ergo ut sit forma accidentalis, et consequenter qualitas quæ sola est principium operandi; non potest autem fingi neque intelligi qualitas aliqua quæ ex natura sua habeat sufficientem virtutem ad efficienda hæc opera cum solo Dei concursu sibi connaturali. Primo, quia talis forma non posset hoc modo esse principium creationis; nam ille modus agendi requirit, saltem in principali agente, infinitam virtutem, ut demonstratur in 1 part., quæst. 45, art. 5; neque etiam posset esse principium miraculosæ transmutationis rei jam existentis, quia hæc non fit juxta naturalem capacitatem subjecti, sed juxta obedientialem; et ideo fieri non potest ex connaturali virtute formæ creatæ, ut recte D. Thom. sentit, 1 part., quæst. 115, art. 2, ad quartum, quia unaquæque res creata in hoc genere solum respectu sui auctoris et creatoris habet hanc obedientialem potentiam; tum quia hæc capacitas obedientialis habet quasi pro objecto adæquato, quidquid non repugnat, et ideo solum dicit ordinem ad illud agens, quod efficere potest quidquid non repugnat, quod si sit principale, necesse est ut virtutem habeat infinitam; tum etiam quia natura non obedit ad nutum, nisi auctori suo, solus enim auctor naturæ potestatem habet supra totam naturam. Cum ergo in omni opere miraculoso quasi abrogentur et rumpantur naturæ leges, nulla virtus creata potest hoc modo ut principale agens operari, sed solus ille qui est supra omnes leges naturæ creatæ. Secundo, quia vel hæc qualitas, seu forma esset una et eadem sufficiens ad omnes actiones miraculosas, et hoc certe incredibile est; nam illæ operationes infinitis modis fieri possunt, et in diversis generibus et ordinibus; excedit ergo perfectionem cujuscunque qualitatis (quam necessario finitam esse oportet), ut de se habeat sufficientem et principalem vim ad hæc omnia efficienda. Vel ad singula miracula specie distincta oporteret singulas qualitates aut formas ponere, et hoc etiam stare non potest. Primo, quia oporteret hujusmodi formas fere in infinitum multiplicari. Secundo, quia si talis forma in uno opere, vel effectu posset operari præter et supra ordinem legemque naturæ, cur non in quolibet? Tertio, quia sæpe opus miraculosum non consistit in productione alicujus rei, vel formæ supernaturalis, sed in modo agendi, ut patet in illuminatione cæci a nativitate; qui modus agendi

proprie oritur ex suprema potestate auctoris naturæ; unde intelligi non potest forma creata et finita, cui naturale sit illo modo operari. Quarto, quia hujusmodi miraculosa actio sæpe est substantialis mutatio; quomodo ergo qualitas erit proprium et principale principium illius? Quinto, qualitas finita habet terminum et modum in agendo, nam potest impediri a medio, vel ex resistentia subjecti retardari, quæ non conveniunt in hanc virtutem miraculorum operatricem. Sexto, si fingatur illa qualitas esse ordinis naturalis, non posset sua propria virtute efficere transmutationes supernaturales; si vero sit ordinis supernaturalis, vel erit principium agendi solum actione transeunti ad modum naturalium formarum; et hic modus cum sit valde imperfectus, indicat imperfectam naturam, et ideo non convenit huic gratiæ miraculorum; vel erit principium actuum immanentium et vitalium, et ita oportet ut sit habitus intellectus aut voluntatis. Talis autem qualitas et non videtur posse esse perfectior quam charitas, vel lumen gloriæ, quæ non habent hanc virtutem, et non posset proxime efficere nisi actum intellectus aut voluntatis, per quos oportet facere effectum miraculosum, solum per modum imperii aut efficacis voluntatis. Producere autem formas hoc modo, vel transmutare res in qualitatibus vel substantiis earum, est proprium voluntatis divinæ, quæ supremum habet dominium et potestatem in res omnes; cujus signum est, quia nulla voluntas creata potest, solum volendo vel imperando, naturali virtute producere aliquam formam, etiam naturalem, neque transmutare res, nisi ad motum tantum localem.

3. *Humanitas Christi non est principalis causa gratiæ.* — Dico secundo: humanitas Christi non habet virtutem producendi gratiam seu supernaturalem justitiam tanquam principalis causa ejus, sed solum ut præcipuum instrumentum Verbo conjunctum. Hæc etiam est communis sententia Theologorum, in 4, d. 1, et D. Thom., 1. 2, q. 112, art. 1, qui falso in contrarium citari solet in hac quæstione, art. 2; nam hic non agit de productione gratiæ, seu gratificatione, sed tantum de illuminatione, de qua alia ratio est, ut declarabimus. Docuit etiam hanc sententiam Driedo, de Capt. et redempt. gen. hum., tract. 2, cap. 1, part. 2, memb. 2, et sumi potest ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7, ubi solum Deum ponit causam efficientem gratiæ, et loquitur de propria et principali; nam inferius, de instrumentali loquens, eam causalitatem baptismo tribuit. Et similiter favent omnes Scripturæ, quæ proprium Dei esse dicunt gratiam et gloriam conferre, Psalm. 83, et a peccato mundare, Job. 14, Marc. 2; quod necesse est intelligi de causa principali quacumque; nam si solum esset sermo de causa prima, hoc modo etiam est proprium Dei quemcunque alium effectum producere, ut supra dicebamus. Ratione hoc ipsum probari potest, et primum applicari possunt fere omnes factæ pro conclusione præcedenti; quia gratia et justitia producuntur in anima, non juxta capacitatem naturalem, sed obedientialem, quæ solum Deo subditur, ut principali agenti, ut ibidem probatum est.

4. *Objectio.— Responsio.— Habitus operativus cur non sit productivus alterius habitus.* — Dices: hac ratione probaretur non posse animam Christi efficere proprios actus supernaturales, ut supernaturaliter illuminare alios per modum principalis agentis, cujus contrarium supra dictum est. Sequela patet, quia etiam isti actus sunt qualitates supernaturales, et consequenter recipiuntur in subjecto, juxta capacitatem obedientialem ejus. Respondetur: quando hi actus fiunt a potentia carente habitu supernaturali, verum est non fieri ab illa ut a principali principio, sed ut ab instrumento moto et elevato divino auxilio, quanquam sit instrumentum vitale et liberum, motum et elevatum modo sibi proportionato. Christi autem anima non sic operabatur unquam, sed per habitus infusos, qui in suo ordine sunt principia principalia, et proportionata actibus ejusdem ordinis, et elevant potentiam, ut sit non solum proportionatum principium, sed etiam quasi connaturale subjectum talium actuum, et ideo de illis est specialis ratio. Et ad eumdem modum dicendum est de illuminatione, ut supra diximus; nam vel per eam nihil vere producitur in eo qui illuminatur (ut multi volunt), sed solum illi speciali modo proponitur veritas, circa quam illuminatur, per modum objecti; vel, si aliquid producitur, illud est sola species, quæ supponit potentiam habere lumen tali speciei proportionatum, per quod est quasi connaturale subjectum susceptivum illius; vel, si oportet ipsum etiam lumen produci, oportet ut illud fiat ab humanitate Christi tanquam ab instrumento Verbi, et non ut a principali principio, ut supra dictum est, et ratio facta probat. Unde argumentor secundo, quia, si anima Christi posset efficere

ut principale agens gratiam in aliis, vel hoc faceret per gratiam quam in sua anima habet, tanquam per formale principium agendi, vel per aliquam aliam qualitatem. Hoc posterius dici non potest, tum quia fortasse nulla potest esse perfectior qualitas, per quam melius participetur divina natura quam sit gratia; tum etiam quia nulla ratio est cur alia qualitas possit natura sua esse effectiva gratiæ, quam gratia ipsa; imo rationes, quibus ostendemus per gratiam hoc fieri non posse, applicari fere possunt ad quamcunque qualitatem. Probatur ergo quod nec primum dici possit. Primo, quia gratia non est qualitas activa sui similis, ut a posteriori ostendi potest, alias unus Angelus, vel anima in gratia constituta, posset sanctificare, et producere similem gratiam in alio. Neque habitus operativi, qui hanc gratiam comitantur, ut charitas, et aliæ virtutes infusæ, possunt per se producere sibi similes; eadem autem ratio est de gratia et de his habitibus. Et ratio reddi potest, quia hæc est communis ratio habitus operativi, ut, scilicet, non sit productivus alterius habitus, sed solum actuum; quod si de gratia loquamur, quæ communiter non censetur habitus operativus, dicemus illam esse in hoc ejusdem rationis cum aliis habitibus supernaturalibus, quibus accommodatur tanquam præcipua forma. Vel certe dici potest gratiam esse eminentem quamdam participationem divinæ naturæ, quæ propterea postulat ut solum per influxum divinitatis natura sua participari possit; et ideo non est qualitas activa sui similis, sed a solo Deo, ut a principali causa producibilis; sicut, quia natura angelica talis est ut ex se postulet produci per 'creationem, inde fit ut non sit productiva sui similis, sed a solo Deo creari possit. Et confirmatur, nam si gratia creata existens in anima Christi posset esse proprium principium producendi aliam similem, vel hoc faceret veluti actione transeunte ad modum formæ naturalis; et hic modus agendi est imperfectus, et non convenit gratiæ, quæ est quasi quædam natura spiritualis ordinata ad operandum per actus vitales et immanentes. Vel efficeret talem gratiam per aliquem actum vitalem et immanentem, et hoc etiam dici non potest; nam isti habitus infusi non producuntur neque augentur effective per proprios actus, etiam in proprio subjecto; ergo multo minus produci poterunt in subjectis extrinsecis, seu diversis. Denique nulla pura creatura potest esse principalis causa gratiæ; ergo nec Christi humanitas, quia sola unio per se non auget seu confert virtutem agendi, ut supra ostensum est.

5. ***Responsio ad argumentum.***— Ad rationes vero in principio positas facile potest responderi. Ad primam dicitur, Christum in genere causæ meritoriæ esse fontem et auctorem gratiæ, non tamen proprie in ratione efficientis physice, si in rigore loquamur; comparando enim Christi humanitatem ad alia instrumenta gratiæ, ut ad sacramenta et sacramentorum ministros, dici quodammodo potest Christus principale agens, ut etiam D. Thom. loquitur, in 4, d. 5, q. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 1, quia omnium aliorum virtus ab ipso manat et pendet, et ad humanitatem Christi reliqua comparantur tanquam instrumenta separata ad conjunctum. Nihilominus tamen proprie, et in rigore, non est principalis causa physica, quia non habet virtutem propriam ad producendam gratiam, ut ostensum est. Quinimo etiam si in justificatione peccatoris consideremus id quod est veluti morale quid, et consistit in condonatione vel remissione peccati, quæ simul cum productione physica gratiæ conjuncta est, quoad hoc, etiam remissio peccati non est a Christo homine, ut operante per voluntatem humanam, ut a causa principali, sed a solo Deo, qui per peccatum præcipue offensus est. Et hoc modo dixit D. Thom. infra, q. 16, artic. 11, ad 2, potestatem dimittendi peccata esse in natura divina ***per auctoritatem***, in humana autem natura Christi, ***instrumentaliter et per ministerium***.

6. *Gratia hominum quomodo sit participatio gratiæ Christi.*—Ad secundam rationem respondetur, illa omnia, de quibus ibi fit mentio, quamvis per se non sint requisita ad causalitatem instrumentalem, tamen ad perfectam causam meritoriam, vel necessario et per se requiri, vel saltem multum conferre, et etiam esse aptissima ornamenta humanitatis, quæ est instrumentum conjunctum Verbi, licet ad causalitatem instrumentalem non essent simpliciter necessaria. Christus ergo dicitur per se gratus, per gratiam unionis, ratione cujus etiam ipsam gratiam accidentalem a se habere dicitur. Alii vero sanctificantur per gratiam participatam ab alio, quæ tamen, physice loquendo, non est propria participatio gratiæ Christi, sed divinitatis, quæ sola est principale principium ejus, atque adeo primarium etiam exemplar ex parte causæ effi-

cientis sufficientissimum. In genere autem causæ meritoriæ, dici potest nostra gratia participatio justitiæ Christi, in quantum illa fuit principium merendi nobis justitiam ; et eodem modo gratia Christi potest dici exemplar nostræ gratiæ ex parte nostra, quia oportet ut illi in gratia conformemur, ut in simili dixit D. Thom. infra, q. 56, art. 1, ad tertium, quæ omnia respectu physicæ causalitatis instrumentalis quasi concomitanter se habent. Et per hæc responsum est ad alias rationes, quæ difficultatem non habent.

SECTIO V.

Quid sit in humanitate Christi hæc virtus seu potentia per quam operatur miraculose ut instrumentum Verbi.

1. In hoc dubio explicandus est modus quo humana natura elevari potuit ad hos effectus miraculose producendos, et simul expedietur difficultas in qua hærebat illa sententia, quæ hanc physicam efficientiam negabat. Sunt autem inter Theologos varii modi explicandi hanc rem. Primus est, humanitati Christi datam esse qualitatem aliquam superioris ordinis, quæ esset virtus instrumentaria ad has actiones efficiendas, sicut a multis philosophis dicitur calor datus igni, ut sit illi instrumentum ad formam substantialem producendam. Ita opinantur Palud., Capreol. et Ferrar., locis supra citatis, et D. Thom. tribuunt, qui, de humanitate Christi loquens, nunquam hoc significavit, quanquam agens de sacramentis, interdum obscure loquatur, ut suo loco videbimus. Scotus etiam, in 4, d. 1, q. 4 et 5, et d. 6, q. 5, et Richar., d. 1, art. 4, q. 3, quamvis hanc efficientiam negent, tamen, si admittatur, necessarium putant fieri media aliqua qualitate. Fundamentum est illud supra tactum, quia humanitas non potest fieri potentior, nisi aliqua virtus ei addatur; non potest autem addi, nisi per aliquam qualitatem.

2. *Virtus faciendi miracula in Christo non est qualitas humanitati superaddita.* — Hæc tamen opinio mihi non probatur, sicut nec Cajetano, Soto, et aliis discipulis D. Thom., quam contra illius doctrinam esse existimo ; nam in 2. 2, q. 178, art. 1, ad primum, impossibile existimat principium operandi miracula esse aliquam qualitatem habitualiter manentem in anima ; si autem in Christo esset hæc virtus, esset aliqua qualitas permanens per modum habitus, quia hoc modo communicata est illi hæc potestas faciendi miracula. Adde, si non potest dari talis qualitas permanens, a fortiori nec dari posse per modum transeuntis, quidquid Capreolus et alii dicant, tum quia qualitas permanens perfectior est quam transiens, saltem in modo existendi ; tum etiam quia nulla intelligi potest hujusmodi qualitas, quæ sit transiens ad modum rei successivæ, quia non habebit unam partem post aliam, sed tota simul erit cum omnibus suis partibus pro aliquo instanti aut tempore , et solum dicetur transiens, quia brevi tempore duratura est ; omnis autem hujusmodi qualitas, cum natura sua non pendeat a causa successiva, sicut conservatur a Deo per breve tempus, ita potest per longum conservari. Si ergo potest esse per modum transeuntis, etiam poterit esse permanens per modum habitus ; est ergo eadem ratio de utraque, et ita rationes, quas faciemus, æque de utraque procedent. Probatur ergo primo, hanc virtutem humanitatis Christi non esse aliquam qualitatem illi superadditam, quia vel qualitas illa potest natura sua facere hæc opera, vel non; si non, non est ergo virtus miraculorum, et sine causa ponitur, nam oportebit de eadem quærere, quomodo elevetur ad agendum ultra terminos naturæ suæ ; si vero dicatur natura sua hoc posse, contra hoc procedunt fere omnes rationes factæ præcedenti sectione, quibus ostendimus, superare naturalem perfectionem qualitatis finitæ, habere naturalem vim ad efficienda opera supra totam legem naturæ, solum quia non implicant contradictionem. Quod si dicatur eas rationes procedere de principio principali agendi, non vero de instrumento, fateor ad hoc probandum habere majorem vim ; tamen, si proportionaliter applicentur, saltem multæ ex illis satis probabiliter ostendunt, excedere perfectionem cujusdam accidentis et qualitatis finitæ, habere connaturalem vim, etiam instrumentalem, ad tot effectus, tamque supernaturales et admirabiles. Secundo, quia omnis qualitas, quæ operatur ad efficiendum perfectius opus per modum instrumenti, semper illud facit media aliqua actione magis proportionata, cujus ipsa sit veluti proprium et principale principium ; ut, si calor est instrumentum ad faciendam formam substantialem, hoc facit prævia calefactione, quæ est actio sibi accommodata tanquam proprio et principali principio, et idem est de reliquis. Et hoc principium docuit D. Thom., 1 part., quæst. 45, art. 5 ; et rationem ejus reddidit,

quia nisi hæc instrumenta connaturalia agerent aliquid proprium, quo attingerent effectum principalis agentis, nulla esset ratio assignandi determinata instrumenta ad determinatas actiones; at vero in hujusmodi qualitate non potest intelligi talis actio connaturalis quæ natura sua tendat, et quasi viam præparet ad actionem principalis agentis. Responderi potest ex Capreolo, et aliis, hanc qualitatem efficere quamdam prævium dispositionem, per quam attingit effectum principalis agentis. Sed imprimis nec ipsi explicant, nec facili concipi potest, quæ dispositio sit ista, quæ paret viam ad consecrationem, vel restitutionem visus, vel alias similes actiones. Et deinde interrogo, an illa dispositio sit aliqua naturalis qualitas, vel supernaturalis; si naturalis, impertinens est, neque ex natura sua disponere potest ad effectum supernaturalem; si supernaturalis, illa non poterit fieri ab alia qualitate, ut a principio principali; fiet ergo instrumentaliter; ergo oportebit fieri alia actione prævia, et sic procedemus in infinitum, vel argumentum suam vim retinebit. Et confirmatur, nam si hæc qualitas miraculorum effectrix haberet propriam aliquam operationem præviam, cujus ipsa esset veluti proprium et principale principium, dependeret in illa a distantia loci, a dispositione seu resistentia medii seu subjecti, quod est contra modum operandi talis virtutis. Quæ ratio etiam probat actionem hanc instrumentalem faciendi miracula non esse ex naturali virtute alicujus qualitatis finitæ; nam omnis hujusmodi qualitas pendet in omni actione sua naturali a supradictis circumstantiis. Tertio, rogo an illa qualitas sit corporea, vel spiritualis. Primum affirmat Paludan., sed non videtur verisimile; quomodo enim corporea qualitas potest virtute sua naturali efficere formas spirituales et supernaturales, et miraculosos effectus? Secundum affirmat Capreol., sed est difficile ad intelligendum; nam caro Christi erat effectiva miraculorum, et per vocem materialem producebat gratiam in anima; ergo oporteret illam qualitatem esse in ipsa carne, vel voce Christi; non potest autem qualitas spiritualis esse in subjecto corporeo, nam vel esset extensa, quod est contra rationem ejus, vel tota esset in toto, et tota in singulis partibus, quod videtur repugnare formæ dependenti a subjecto in fieri et in esse, qualis est omnis forma accidentalis. Et præterea, quia qualitas spiritualis non habet naturalem habitudinem ad corpus, nec proportionem cum illo; ergo non potest informare illud, quia forma non potest informare subjectum, nisi sit suæ naturæ proportionatum; ergo nec potest recipi in illo, quia forma tantum recipitur in eo subjecto quod informat; unde, propter similem rationem, non potest fides recipi in voluntate, nec charitas in intellectu. Quod vero Capreolus distinguit, dicens, spiritualem qualitatem non posse recipi in corpore permanenter, posse tamen transeunter, nihil ad rem pertinet, quia rationes factæ æque de utroque modo procedunt; et (ut supra dicebam) illa differentia solum potest consistere in majori quadam duratione, quæ parum aut nihil refert ad minuendam vel augendam hanc repugnantiam. Quarto argumentor, quia vix concipi potest quomodo aliqua qualitas sit ex natura sua potens ad expellendos dæmones, et curandos omnes morbos uno momento sine resistentia, et non per alterationem aliquam, sed per modum imperii, neque naturali necessitate, sed ad nutum humanæ voluntatis. Hæc enim et similia, quæ supra de virtute principali dicebamus, eodem modo procedunt de instrumentali. Unde formari potest ultima ratio, quia, si hæc qualitas inhærebat in carne Christi, sicut ab aliis corporibus expellebat quamcunque ægritudinem, ita posset in corpore Christi impedire omnem contrariam alterationem seu passionem, unde fieret carnem Christi esse intrinsece impassibilem.

3. Nec satisfaciet si quis dicat noluisse Christum uti illa qualitate ad hunc effectum, quia, si talis effectus est connaturalis illi qualitati, non poterat impediri per voluntatem Christi, ut operantem per suas vires naturales, sed ut instrumentum Verbi; ergo, vel hoc efficiebat per ipsammet qualitatem, quod plane repugnat, vel quærenda erit alia qualitas, per quam hic effectus fiat, quod etiam improbabile est. Sic enim facile poterit procedi in infinitum, et illud inconveniens nunquam satis expeditur, quia, juxta hunc modum, necessario videtur sequi carnem Christi, juxta intrinsecam dispositionem suam, fuisse impassibilem, miraculose autem, et quasi ex divina virtute, pati potuisse. Ultimo tandem Christus interdum operabatur miracula per vocem, interdum tactu, sputo, unctione luti; quomodo ergo illa qualitas in hæc omnia diffundebatur?

4. Secundus modus dicendi est, hanc virtutem miraculorum non esse rem aliquam, vel qualitatem inhærentem humanitati, et

permanentem in illa; sed esse quemdam artificiosum motum, quem Deus imprimebat actionibus illius humanitatis, per quem illas elevabat ad supernaturales effectus; et hunc motum vocant instrumentariam virtutem. Ita docet Scotus, et multi ex Thomistis, adducti verbis D. Thomæ locis citatis, qui interdum ita loqui videtur; hi vero auctores non probant suam sententiam, sed explicant exemplo instrumentorum artis, quæ ab artifice humano elevantur per motum artificiosum ad proprium effectum perficiendum; non repugnat autem Deum simili modo operari.

5. Sed hæc sententia vel rem non explicat, vel falsa est, minusque intelligi potest quam præcedens; rogo enim quid sit hic motus artificiosus. Si enim nihil reale est receptum in humanitate Christi, aut verbo, vel tactu ejus, quod sit veluti principium actionis miraculosæ, sed solum sit supernaturalis efficientia et concursus Dei, hoc modo, neque explicatur, nec solvitur posita difficultas, quia per illum motum modo explicatum intelligi potest Deum efficere effectum, tanquam per actionem, vel concursum suum, non tamen potest intelligi quid per illum efficiat humanitas, quandoquidem neque est actio, neque aliquid aliud. Si autem per motum artificiosum intelligat hæc opinio aliquid impressum, inhærens humanitati, sic est falsa, et minus intelligi potest; quia talis motus vel esset alteratio, et hoc non, quia oporteret per illum aliquam qualitatem produci, quod jam explosum est; vel esset motus localis, et hoc etiam dici non potest, tum quia sæpe operari potest anima Christi effectum miraculosum per voluntatem suam absque motu locali, aut per vocem absque alio artificioso motu, præter illum qui ex natura rei necessarius est ad formandam vocem, in quo nullum est artificium in ordine ad supernaturalem effectum producendum; motus ergo ille non potest esse virtus instrumentalis; tum etiam quia quidquid esse fingatur hujusmodi motus, est quid imperfectius quam quælibet qualitas; ergo natura sua non potest esse virtus ad agendum supernaturalem effectum; ergo nec per illum elevari potest humanitas ad hos effectus supernaturales efficiendos. Exemplum autem illud sumptum ex instrumentis rerum artificialium nihil ad rem hanc explicandam juvat, quia hæc instrumenta artis mota ab artifice revera nihil efficiunt proprie et per se, quod illorum formas et virtutem superet. Quia per se primo per hujusmodi instrumenta solum fit applicatio vel expulsio alicujus corporis ab hoc vel illo loco; et motus instrumenti directus seu gubernatus ab arte, solum ad hoc deservit, ut hæc introductio vel expulsio corporis in loco ordinate fiat, ut inde resultent diversæ figuræ, per quas res artificiosæ constituuntur. Unde fit ut hic motus non sit proprie ratio et principium agendi, sed tantum applicatio et conditio requisita, ut possit, per instrumentum, aliud corpus hoc vel illo modo movere; et ideo ex his instrumentis, et ex modo eorum, non potest sumi argumentum ad instrumenta supernaturalia, nec ad virtutem eorum explicandam, in qua difficultate nunc versamur.

6. Tertio modo explicari solet hæc difficultas ex Cajetano et Ferrar. supra, humanitatem, et in universum omnem rem creatam elevari ad efficiendum aliquid, ut instrumentum Dei, non per aliquam rem, vel qualitatem, vel physicum motum qui humanitati vel instrumento superaddatur; sed solum quia ita subordinatur divinæ voluntati, ut per seipsam, vel per suam actionem intimet divinum imperium, per quod res omnis vel effectus fieri potest. Sed hæc sententia vel rem non explicat, vel tollit veram et propriam efficientiam istorum instrumentorum. Interrogo enim quid sit intimare divinum imperium, præsertim circa res quæ cognitione carent, vel circa effectus denuo producendos. Vel enim solum est ad præsentiam talis rei, vel actionis naturalis, Deum imperio suo rem efficere, et hunc esse ordinem infallibilem ex Dei pacto, vel promissione, et hoc modo negatur his instrumentis vera actio et efficientia, et inciditur in opinionem asserentem esse conditiones sine quibus non fit effectus, et ad quarum præsentiam statim fit, Deo ita disponente et ordinante; quod tandem concessit Ferrar., 3 contra Gent., cap. 102. Vel intimare imperium, est vere exequi et efficere supernaturale opus juxta divinum imperium, et in hoc sensu non explicatur res, sed petitur principium per hunc dicendi modum; hoc enim est quod inquirimus, quomodo efficiant absque superaddita virtute.

7. *Instrumentalis virtus miraculorum in Christi humanitate quid sit.* — Dicendum ergo videtur hanc virtutem instrumentalem in Christi humanitate non esse rem vel entitatem aliquam, aut intrinsecum modum humanitati additum, illique inhærentem, ut bene probant quæ contra primam sententiam et secundam dicta sunt; sed esse potentiam obe-

dientialem activam in rebus ipsis existentem, per quam efficere possunt supernaturalia opera, ut instrumenta Dei, ipso concurrente per auxilium vel concursum proportionatum effectui, et excedentem concursum debitum naturali virtuti creaturæ. Hunc modum dicendi indicavit D. Thom., in 4, distinct. 8, quæst. 2, artic. 3, ad 4, ubi sic inquit : *Sicut creaturæ inest obedientiæ potentia, ut in ea fiat quidquid Creator disposuerit, ita etiam, ut ea mediante fiat, quæ est ratio instrumenti.* Eamdem rem docuit Cajetan. infra, quæst. 78, artic. 4, et indicavit Alexand. Alens., 4 part., q. 34, membr. 5, artic. 2, ubi solvens quoddam argumentum, inter alia sic inquit : *Cum ergo objicitur quod virtus creata non potest in aliquid, quod est supra communem naturam, dicendum, quod hoc forte verum est per se, habet tamen ut adjuta a virtute increata.* Hæc autem sententia non aliter probatur, nisi quia nullam repugnantiam involvit, et per se est verisimilis et credibilis, et illa posita, non admodum difficile expediuntur difficultates quæ in hoc negotio occurrunt. Primum enim, cum Christi humanitas sit res creata, et participatio primi entis, et illi subordinata, mirum non est quod sit in potentia obedientiali activa ad agendum omne id ad quod fuerit per divinam voluntatem applicata, et quod illud vere ac proprie efficiat adjuta, seu elevata ad agendum per concursum specialem et supernaturalem, accommodatum hujusmodi potentiæ obedientiali, et hæc applicatio cum illo concursu speciali dici potest motio seu elevatio primi agentis. Deinde constat in rebus creatis reperiri potentiam obedientialem receptivam, ut in eis, vel ex eis, Deus faciat quidquid non implicat contradictionem ; cur ergo non reperietur etiam potentia obedientialis activa, ut efficiant, vel Deus per eas efficiat quidquid non repugnaverit ita fieri ? Non enim involvit hoc ullam contradictionem, ut non potuerit Deus hoc modo creaturas instituere, et est major perfectio ; sic enim magis ac perfectius subjicitur omnis creatura Deo, non tantum ad recipiendum, sed etiam ad agendum. Tertio, quia unum corpus sua quantitate non potest nisi unum locum replere, et tamen per potentiam Dei fieri potest ut repleat duo loca, nulla illi addita quantitate ; et e contrario, cum duo corpora naturaliter simul esse non possint in eodem loco, facit Deus ut simul esse possint, non mutatis eorum quantitabus, nec raritate aut densitate, vel alia eorum dispositione. Similiter, licet anima natura sua informare non possit nisi corpus tantæ quantitatis, facere potest Deus ut det vitam corpori majori, et similiter ut una albedo informet duo subjecta ; si ergo ad hæc omnia est potentia obedientialis in rebus ipsis, cur ergo non erit ut ultra naturæ terminos agant ? Ultimo, juxta hanc obedientialem potentiam eliciunt nostræ potentiæ, intellectus, scilicet, et voluntas, actus supernaturales quoad substantiam, et interdum sine habitibus, cum divino auxilio, ut ex materia de gratia suppono. Et similiter juxta hunc modum intelligitur quomodo non sit actio sine virtute agendi, nam virtus agendi est hæc potentia obedientialis activa applicata ad agendum cum proportionato concursu ; si enim calor, juxta probabilem multorum philosophorum sententiam, est virtus ignis, et suo modo instrumentum ad producendam formam ignis, ex eo solum quod est facultas ejus connaturalis (quanquam hoc neque augeat, neque immutet caloris perfectionem), quid mirum quod humanitas sit virtus et instrumentum Dei ad efficienda divina opera, quatenus illi per hanc potentiam obedientialem subordinata est, et per concursum proportionatum ad has actiones elevatur ? Intelligitur etiam juxta hunc modum, quomodo duæ res, quæ ex natura sua non habent connexionem causæ et effectus, possint illam habere, etiam si nihil addatur causæ seu instrumento, quia, videlicet, secundum obedientialem potentiam capaces sunt illius dependentiæ et habitudinis, et per divinam voluntatem et concursum altera elevatur, ut sit instrumentum ad aliam efficiendam.

8. *Dubium. — Responsio. — Potentia obedientialis quid sit.* — Quod si inquiratur quid sit in rebus hæc potentia obedientialis activa, et quod objectum habeat, quasve actiones, respondetur non esse aliquid a rebus distinctum, sed in unaquaque re creata ipsammet entitatem per seipsam esse hanc obedientialem virtutem, seu potentiam ad agendum ut instrumentum Dei ; itaque, sicut calor per se est virtus naturalis ad calefaciendum, ita etiam per se sit virtus obedientialis ad agendum, verbi gratia, in spiritum ; quæ ratio obedientialis potentiæ nihil addit entitati rei, sed includitur in essentiali conceptu entis creati. Extenditur autem ad omne id quod non implicat contradictionem ut tali modo fiat, et hoc est quasi adæquatum objectum ejus ; cum enim hæc virtus instrumentaria sit,

et non agat nisi in virtute principalis agentis, pro objecto habet ipsummet effectum agentis principalis, ex cujus virtute et perfectione mensuranda est perfectio talis effectus seu objecti, et non ex perfectione instrumenti. Actio vero talis potentiæ obedientialis est ipsamet productio supernaturalis effectus, per quam pendet a tali instrumento, quæ actio eadem est cum actione principalis agentis, quatenus per tale instrumentum operatur, ut infra explicabo.

9. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed dicet aliquis : ergo unaquæque res creata habet hanc potentiam innatam ad efficiendas actiones miraculosas; ergo est absolute potens ad illas agendas. Respondetur hanc potentiam secundum se esse quidem innatam, quia non est nisi ipsa entitas rei; tamen, quia modus agendi per illam, et concursus ad hoc necessarius, nec naturalis est, nec rei debitus, ideo illa potentia, secundum se sumpta, est tantum remota, nec constituit rem ex natura sua simpliciter potentem ad sic operandum, sed proprie constituit capacem, ut elevari possit a Deo ad hujusmodi operandi modum. Et ideo, sicut potentia obedientialis passiva non denominat rem absolute, sed in ordine ad Deum (non enim dicemus simpliciter materiam cœli posse separari a sua forma, licet in ordine ad Deum sit in potentia obedientiali ad hunc effectum), sic etiam ab hac potentia obedientiali activa non denominatur res simpliciter potens, sed in ordine ad Deum. Unde etiam obiter intelligitur quomodo humanitas, vel simile instrumentum, fiat potens ad miraculose operandum sine sui mutatione, vel additione ulla, solum quia per Dei voluntatem ita ad hoc ordinatur, ut habeat paratum specialem concursum, vel auxilium per quod elevatur et quasi applicatur ad agendum per hanc potentiam, quæ in re supponitur. Et quamvis nude sumpta non denominet rem potentem ad operandum, tamen ut jam applicata a primo agente, et habens paratum proportionatum concursum, præbet dictam denominationem, quia ut sic jam est veluti potentia proxima, habens omnia necessaria ad operandum.

SECTIO VI.

An et quomodo in rebus creatis sit aliqua vis activa obedientialis, ut eleventur in divina instrumenta.

1. Sententia hæc de potentia obedientiali activa instrumentorum Dei, quam superiori sectione probavimus, et a sufficiente enumeratione eligendam duximus, ad defendendam communiorem ac veriorem doctrinam de physica efficientia humanitatis Christi, et aliorum instrumentorum Dei circa supernaturalia opera, nonnullis posterioribus scriptoribus ac Theologis displicuit, eamque nonnullis argumentis impugnare conati sunt, quæ hoc loco proponemus, et alia fortasse difficiliora; ante quorum solutionem, quid ipsi dicant, et quomodo rem hanc expediant, examinabimus, ex quo sententiæ nostræ majorem confirmationem et declarationem eliciemus; et tandem difficultatibus omnibus satisfaciemus, et obiter varia dubia, quæ per occasionem occurrent, expediemus, unde non poterit sectio hæc non esse aliquantulum prolixior. Et ideo, ne legentibus fastidium pariat, eam diversis titulis et paragraphis subdistinguemus.

2. *Argumenta partis negantis proponuntur.* — *Argumentum primum.* — Primo itaque objiciunt, quia potentia obedientialis non est aliquid positivum in creatura; ergo repugnat esse obedientialem potentiam, et esse activam. Patet consequentia, quia potentia activa vel nulla est, vel esse debet positiva; quia per illam constituitur agens in actu primo ad operandum, et ab illa pendet realiter effectus; non potest autem intelligi quod aliquid pendeat ab eo, quod nihil est positivum, sed negatio tantum, vel privatio. Antecedens patet, quia potentia obedientialis passiva non est potentia positiva præhabens in sua potestate supernaturales effectus vel actus, alioqui nihil differret a naturali potentia; ergo solum est non repugnantia creaturæ, ut in ea fiat quod Deus voluerit; ergo multo minus potest esse in creatura potentia activa positiva, sed erit non repugnantia ut elevetur a Deo ad agendum, quæ, cum sit sola negatio, non potest esse potentia activa obedientialis.

3. *Secundum.* — Secundo, vel hæc potentia obedientialis activa, et activitas ejus est naturalis, vel supernaturalis : naturalis esse non potest, alioqui esset improportionata ad effectus supernaturales, et consequenter esset impertinens, et sine fundamento. Neque etiam dici potest supernaturalis, nam hæc potentia, ut dicitur, non est aliquid superadditum naturæ, sed est congenita cum entitate uniuscujusque rei, imo re ipsa non est aliud ab ipsa entitate; fictitium autem est existimare aliquam supernaturalem potestatem

esse ex natura rei congenitam naturali entitati; nam virtus congenita et intrinseca unicuique enti non potest excedere gradum et ordinem talis entis.

4. *Tertium.* — Tertio, certum est creaturam non posse efficere supernaturalia opera ut instrumentum Dei, absque speciali concursu et auxilio ipsius Dei; igitur, vel hoc auxilium est tota virtus agendi creaturæ; vel supponit in ea inchoatam virtutem, et complet illam; vel denique supponit totam virtutem proximam ad agendum, solumque cum illa concurrit, ut causa prima cum secunda: ex his tribus membris secundum et tertium sunt improbabilia; ergo eligendum est primum, et consequenter dicendum est talem concursum Dei nullam supponere potentiam obedientialem activam, sed solum passivam ad recipiendam activitatem per concursum Dei. Minor quoad utramque partem probatur secunda ratione facta, quia illa potentia, sive inchoata, sive completa dicatur, et esse debet naturalis, et supernaturalis, quod implicat; naturalis quidem, quia congenita cum natura, et a Deo, ut auctore naturæ; supernaturalis vero, quia est ad effectus miraculosos et supernaturales, et consequenter ejusdem ordinis supernaturalis cum illis, quod maxime urget, si potentia illa completa dicatur, solumque requirere ad agendum concursum Dei proportionatum; nam, si talis est, ita comparatur ad actiones suas, sicut lumen gloriæ ad visionem Dei, vel sicut habitus charitatis ad suum actum; erit ergo plena virtus ac potentia supernaturalis, quam tribuere naturali creaturæ, et valde improportionatum est, nam confundit supernaturalem ordinem cum naturali, et ipsi naturæ plenam vim proximam tribuit ad supernaturalia, quod ad errorem Pelagii pertinet. Imo, etiam si potentia illa dicatur inchoata tantum, non videtur tutum eam tribuere creaturæ in ordine ad supernaturales actus, affirmando esse illi connaturalem; nam hoc etiam esset non parum favere errori Pelagii; quia ordo gratiæ bona ex parte reduceretur ad virtutem naturæ. Propter quod graviores Theologi censent, neque in intellectu, neque in voluntate nostra, esse activitatem aliquam, quam ex se habeant ad actus supernaturales, ut supernaturales sunt, sed totam provenire ab habitu vel auxilio supernaturali; rejiciuntque opinionem Cajetani, qui de visione beata, et a fortiori de cæteris actibus supernaturalibus, oppositum sensit.

5. *Quartum.* — Quarto, quia, si in creaturis est hæc potentia obedientialis activa, sequitur, quando per illam agunt, Deo tribuente accommodatum concursum, non esse instrumenta, sed causas proximas principales, quod esse plane falsum nemo negabit. Sequela patet, quia illa potentia obedientialis non procedit a Deo, ut auctore supernaturali, quia est congenita cum natura, et non fit per aliquam actionem supernaturalem; ergo creatura, ratione illius potentiæ, non est instrumentum Dei auctoris supernaturalis. Neque vero est instrumentum Dei auctoris naturæ, quia Deus, ut sic, non efficit supernaturales effectus; ergo nullo modo constituitur creatura in esse instrumenti divini per hanc potentiam.

6. *Quintum.* — Quinto, vel hæc potentia obedientialis est materialis, vel spiritualis; si spiritualis est, in rebus materialibus reperiri non potest, ut supra nos argumentabamur de qualitate superaddita; falsum ergo est hanc potentiam obedientialem esse communem omnibus entibus. Ex quo ulterius consequitur, nec Christi corpus, nec sacramenta materialia esse posse instrumenta ad efficiendam gratiam. Si autem hæc potentia dicatur de se esse indifferens ad immaterialem et materialem, ergo, ubi materialis est, non potest esse effectiva rei spiritualis, neque etiam poterit attingere spirituale subjectum.

7. *Sextum.* — Sexto, argumentari possumus, et fortasse difficilius, ex parte ipsius dependentiæ seu actionis, per quam gratia efficitur (et idem est de quolibet alio miraculoso opere, præsertim spirituali): omnis enim actio et dependentia, quatenus talis est, dicit ex natura sua intrinsecam, essentialem et connaturalem habitudinem ad suum principium, seu ad potentiam a qua fluit; sed nulla potest esse actio productiva gratiæ, quæ ex natura sua dicat intrinsecam et essentialem habitudinem sibi connaturalem ad entitatem materialem, neque ad quamcumque entitatem naturalem; ergo neque, e contrario, potest in hujusmodi entitatibus esse potentia activa obedientialis respectu talis actionis. Major evidens est ex principiis metaphysicæ, et in superioribus sæpe hoc tactum est, et latius in 3 tomo hujus 3 partis, in materia de sacramentis in genere, et copiosius, magisque ex propriis, in disputationibus metaphysicis, quæ, Deo juvante, brevi in lucem prodibunt, dicetur. Et patet, nam actio, ut actio, includit intrinsece et essentialiter rationem actua-

lis dependentiæ effectus a causa; loquor enim proprie et in rigore de actione, prout in creaturis reperitur, ne quis sermonem misceat de processionibus divinis ad intra, quæ, sicut vere dependentiæ non sunt, ita nec proprie actiones dici debent, sed origines seu processiones. Loquor item de actione formaliter ac proprie transeunte, seu realiter procedente a suo principio, ne quis etiam misceat quæstionem illam, an creatio, vel quælibet productio immediate a Deo facta, sit actio formaliter transiens, necne. Denique, ut ab omnibus opinionibus abstraham, loquor de dependentia, qua unusquisque effectus seu terminus actionis pendet a sua causa efficiente; sive enim illa dependentia vocetur actio, sive passio, sive dependentia passiva, sive via ad terminum, negari non potest quin illa sit intrinsece vel identice in re quæ ab alia pendet, et simul dicat essentialem habitudinem ad principium, a quo pendet seu profluit. Unde fit ut talis habitudo sit prorsus immutabilis in tali dependentia, ita ut etiam in individuo non possit hæc numero dependentia conservari sine tali principio, quia alias oporteret unam dependentiam manare seu pendere a suo principio per aliam ex natura rei a se distinctam, quod est impossibile, alias in infinitum procederetur. Atque hinc etiam fit, in unaquaque dependentia, habitudinem ad suum principium esse illi connaturalem, et non posse esse supernaturalem, seu extrinsecus additam; agimus enim formaliter de ipsamet dependentia, et non de re quæ pendet; ab hac enim dependentia ex natura rei distinguitur, estque modus ejus; unde fit ut rei, seu termino qui fit, possit aliqua dependentia esse supernaturalis, si res illa non fiat modo connaturali, sed supernaturali; tamen dependentiæ unicuique habitudo ad suum principium necessario esse debet connaturalis, quia est intrinseca essentiæ ejus, qualis in hujusmodi rebus et modis esse potest. In præsenti ergo, si gratia, verbi gratia, effective fit a carne, contactu, aut voce Christi, quamvis illi gratiæ præternaturalis sit ille modus effectionis, tamen illi actioni, per quam hic et nunc gratia fit, essentialis atque adeo connaturalis erit habitudo seu transcendentalis ordo ad potentiam obedientialem activam, quæ est in voce, vel in carne Christi, ita ut omnino repugnet hanc numero dependentiam manere sine ordine ad tale principium. Quod autem hoc sit impossibile (quæ erat minor subsumpta in principali argumento), probatur, quia illa actio est spiritualis; ergo non potest dicere intrinsecum et connaturalem ordinem ad principium materiale, quia non habet cum illo proportionem connaturalem, quæ necessaria est, saltem ad connaturalem habitudinem. Quanquam enim gratis concedamus rem spiritualem posse supernaturaliter habere dependentiam a principio materiali, tamen, quod hoc sit connaturale rei spirituali, et præsertim superioris ordinis, non videtur intelligibile; sicut, quod accidens spirituale supernaturaliter constitui possit in subjecto materiali, est fortasse non prorsus improbabile; tamen, quod ex natura sua spirituale accidens habeat connaturalem habitudinem, seu dependentiam a subjecto materiali, neque ullus unquam dixit, nec satis intelligi potest. Sed non est minor dependentia actionis a suo principio, nec minorem proportionem inter se requirunt; ergo fieri etiam non potest ut actio spiritualis habeat connaturalem habitudinem ad principium materiale, a quo pendet. Idemque proportionale argumentum fieri potest de actione supernaturali respectu cujuscunque naturalis entitatis. Hinc autem manifeste concluditur prima consequentia argumenti, scilicet, non esse possibilem talem potentiam activam in creaturis; quia, si non est possibilis actio, neque potentia est possibilis, cum potentia non sit nisi propter actionem; sed ostensum est esse impossibilem actionem respectu talis potentiæ, cum non possit esse sine connaturali habitudine ad illam, nec talis habitudo connaturalis sit possibilis; ergo etiam talis potentia impossibilis est.

8. *Septimum argumentum.*—Septimo argumentor, quia omnis potentia habet speciem aliquam a suo actu et objecto; nam, juxta principia Aristotelis, potentiæ ex actibus, et actus ex objectis speciem sumunt; sed in entitate materiali, vel mere naturali, non potest fingi aliqua species realis sumpta ex actione spirituali seu supernaturali; ergo nec potest fingi talis potentia activa, quæ in illa entitate intrinsece supponatur ante omnem Dei elevationem. Patet consequentia, quia talis potentia, si vera potentia est, debet habere aliquam speciem, quam consequenter accipiet a suo termino, vel actione. Minor autem probatur, tum quia res materialis, in se et ex se sumpta, non habet intrinsecam habitudinem ad actionem spiritualem, nec res naturalis ad actionem supernaturalem, ut inde aliquam realem speciem sumat; tum etiam quia vel illa

species est ex natura rei distincta ab essentiali differentia specifica talis entitatis, vel non. Neutrum autem dici aut satis excogitari potest. Nam, si non est distincta, quomodo fieri potest ut in conceptu essentiali cujuscunque entitatis creatæ includatur habitudo ad talem actionem? Si vero est distincta, quomodo, vel quo fundamento fingi potest ab omni entitate manare talem proprietatem ab illa distinctam? Maxime quia, si illa est proprietas consequens essentiam entitatis creatæ, erit minoris perfectionis quam sit illa; quomodo ergo dicere poterit habitudinem ad actionem superioris ordinis? Addo denique nullum esse vestigium aut indicium distinctionis ex natura rei inter entitatem et hujusmodi potentiam. Nam, si ex natura rei distinguuntur, vel una est modus alterius, vel sunt res omnino distinctæ; non est enim alius modus distinctionis ex natura rei, ut in metaphysica ostenditur; sed hæc potentia non potest esse tantum modus, quia ratio modi est imperfecta, et nunquam constituit proprium principium agendi, sed, ad summum, esse solet conditio ad agendum, ut est interdum motus localis. Neque etiam potest esse res omnino distincta, quia neque est ullum fundamentum ad fingendam talem entitatem, neque satis potest mente concipi quæ vel qualis sit. Nec denique his modis verum erit quod dicitur, omnem entitatem creatam habere hanc potentiam obedientialem; nam, si hæc potentia est res distincta, separet illam Deus: quid enim repugnabit? aut ergo in alia entitate manet potentia obedientialis activa, et sic superflua est illa entitas; vel non manet, et sic non in omni entitate creata datur talis potentia obedientialis activa. Quod si per divinam potentiam potest conservari entitas sine tali potentia, nullum fundamentum relinquitur ad fingendam hujusmodi potentiam in qualibet entitate; nam in illa entitate sic conservata sunt omnia quæ movere possunt ad ponendam talem potentiam in omnibus entitatibus creatis.

9. *Octavum argumentum.* — Octavo, omnis potentia activa est proportionata illi cujus est potentia; ergo, si in rebus creatis est hæc potentia obedientialis activa, est proportionata illis; ergo sicut illæ finitæ sunt, ita hæc potentia erit finita in genere et ratione potentiæ; omnis autem potentia finita habet determinatum ac limitatum objectum, et certam ac finitam latitudinem actionum; ergo et hæc potentia obedientialis habebit finitum objectum et actiones; hoc autem dici non potest, quia non est major ratio cur ad hos effectus et actiones extendatur potius quam ad alios; et ideo dicitur extendi ad omnia quæ non implicant contradictionem, quod plane includit quamdam infinitatem et illimitationem. Atque idem argumentum fieri potest ex parte subjectorum seu entitatum in quibus dicitur esse hæc potentia; nam, cum illa valde inæqualia sint in perfectione, incredibile est habere æqualem vim activam in hoc genere seu ordine; minusque verisimile videtur omnem entitatem, quantumvis imperfectam, etiam si naturaliter nihil agere possit, habere totam hanc vim activam obedientialem. Denique alias etiam de relationibus divinis posset dici quod, licet naturaliter non sint activæ, secundum id quod eis est proprium, nihilominus habent potentiam obedientialem activam, per quam possit una relatio aliquid efficere, quod non facient aliæ.

10. *Proponuntur nonnulla principia recepta inter disputantes. — Actio supponit in causa vim agendi.*—Præsens controversia solum inter eos versatur, qui admittunt physicam et supernaturalem effectionem instrumentorum Dei; nam, qui negant Christi humanitatem et sacramenta, et cætera hujusmodi, esse physica instrumenta, non est cur de potentia obedientiali activa sint solliciti; imo, quia talem potentiam non agnoscunt, ideo talem effectionem negant, et consequenter loquuntur; sed de illo principio ac fundamento satis a nobis dictum est. Quo supposito, antequam satisfaciamus argumentis positis, videamus necesse est quibus modis efficientiam physicam instrumentorum Dei in supernaturali gratiæ effectione, et aliis miraculosis actionibus, absque hac potentia obedientiali activa tueantur hi Doctores, qui nobis in hoc contradicunt. Quod ut declaretur, nonnulla principia statuere oportet, in quibus necesse est ut nobiscum conveniant. Primum est nullam rem posse efficere sine virtute activa proportionata causalitati ejus, ita ut, si sit causa principalis et integra, habeat virtutem propriam activam, adæquatam effectui in suo genere; si vero sit causa partialis, habeat etiam virtutem partialem; si vero sit causa instrumentalis, habeat vim activam instrumentalem; ita ut actio, eo modo quo dicitur esse ab aliquo, supponat in illo vim agendi. Quod principium omnes Theologi tanquam per se notum in hac materia supponunt, ut videre licet in Paludano, Capreolo, Durando,

Scoto, et aliis, in 4, d. 1; et sumitur ex D. Thoma ibi, et hic, et infra, q. 62, et 1 p., q. 45, art. 5; et Cajet. his locis; et Ferr., 4 cont. Gent., cap. 64; et Alexand. Alen., 4 p., q. 8, memb. 3, art. 5, § 6; et videtur ex terminis evidens, quia actus secundus essentialiter supponit primum; sed actio comparatur ad causam agentem, tanquam actus secundus; supponit ergo in illa actum primum, qui est virtus vel potentia agendi. Major constat, quia actus primus et secundus sunt per se ordinati, et ideo alter est secundus, quia supponit priorem. Item, quia, si actus secundus sit per modum passionis vel informationis, necessario supponit potentiam patiendi, seu capacitatem recipiendi talem formam, sine qua impossibile est intelligere talem actum secundum in aliquo subjecto; ergo similiter, si actus secundus sit per modum actionis, necessario supponit actum primum, seu virtutem agendi, in eo a quo dicitur esse actio; quia etiam actio, ut actio, dicit essentialem habitudinem ad talem actum primum, seu potentiam agendi. Tertio, nam ab actu ad potentiam (ut dialectici dicunt) necessaria est consecutio; ergo, si aliquid agit, potest etiam agere; non potest autem agere, nisi per vim agendi; ergo actio agentis in actu supponit in eo virtutem agendi. Quarto, quia, teste Aristotele, causa, ut causa, est prior, saltem natura, effectu et actione sua, quæ ab illa realiter manat; non est autem prior natura causa in actu secundo, quam sua actio, ut per se constat; quia per ipsam actionem formaliter constituitur in actu secundo, sive intrinsece, sive per extrinsecam tantum denominationem, juxta varias opiniones quæ ad præsens non referunt; ergo causa est prior natura actione in actu primo. Quinto, quia actio, ut actio, dicit transcendentalem habitudinem ad causam agentem, ut ad reale principium a quo fluit. Unde causa agens, licet habeat rationem principii, quatenus ab ea fluit effectus vel actio, tamen quatenus est id ad quod actio, ut actio, dicit immediatam habitudinem, vocari potest terminus ejus; ergo supponit in causa agente entitatem, formam, vel rationem aliquam, ad quam possit illa habitudo transcendentalis ipsius actionis terminari; quia non potest esse habitudo realis, nisi in termino supponatur id quod necessarium est ad terminandam illam habitudinem; in præsenti autem, quia hæc habitudo actionis est habitudo emanationis, seu dependentiæ realis a vera et propria causa reali, supponit in ea aliquid reale, quo talem habitudinem seu dependentiam terminet; ergo supponit in ea realem virtutem agendi, quia virtus agendi nihil aliud est quam id, quo causa agens potest terminare dependentiam effectus ad ipsam. Sexto, potest hoc idem aliter explicari, quia effectum fieri nihil aliud est quam extra causas suas educi, seu constitui; ergo, antequam fiat, necessario supponitur contentus in virtute causarum; ergo a nulla causa fieri potest, nisi quatenus in ea aliquo modo virtute continebatur; ergo, si causatur efficienter ab aliquo, continetur in virtute effectiva illius, eo modo quo ab illo fit; ergo activa emanatio supponit semper virtutem producendi in causa, accommodatam causalitati ejus. Quod adeo constans fuit apud Theologos, ut etiam in divinis processionibus seu emanationibus ad intra, quamvis sine imperfectionibus causalitatis existant, et sine dependentia, imo sine reali emanatione ipsius originis activæ, sed tantum ipsius personæ productæ, nihilominus, quia illæ sunt veræ productiones reales, necessario ad illas requirunt potentiam producendi; et ita in Patre dicunt esse potentiam generandi; et in Patre et Filio potentiam spirandi. Est ergo hoc principium certissimum; et quamvis in illo, ut dixi, conveniamus omnes, illud tamen omnibus rationibus adductis confirmare et declarare volui, quia ex eo pendent omnia quæ dicenda sunt, et quia multi, qui verbis illud admittunt, postea in reipsa longe ab illo distare videntur, ut ex dicendis patebit.

11. ***Virtus instrumentalis in divinis instrumentis non est qualitas superaddita.***—Secundum principium est virtutem hanc instrumentalem, quæ necessaria est in instrumentis divinis, ut talia sunt, non esse qualitatem aliquam superadditam, verbi gratia, humanitati Christi, aut voci ejus, realiterque ab illis distinctam, quod in superiori sectione satis ostendi; et in tertio tomo de sacramentis, plura ad id confirmandum adducam, pauca tamen hic dicenda sunt. Loquor igitur de instrumento Dei ut instrumentum est, ut excludam infusionem supernaturalium habituum, seu virtutum quæ ad eliciendos supernaturales actus nobis dantur; nam illæ qualitates proprie non dantur ad efficiendum instrumentaliter, sed potius ad operandum connaturaliter, et per modum causæ proximæ principalis, saltem quatenus ipsi habitus infusi ad suos actus concurrunt; nam, quia illi actus sunt actus secundi vitalium potentiarum, non

repugnat illis quod possint infundi habitus ejusdem ordinis qui ad illos comparentur, ut principia connaturalia illorum, quod tamen repugnat respectu ipsius gratiæ et aliarum supernaturalium actionum seu miraculorum propter rationem supra traditam, sect. 4, ubi ostendimus humanitatem Christi non posse esse causam principalem gratiæ aut justificationis, et supernaturalium miraculorum, quia non potest ei infundi qualitas quæ sit principium principale talium effectuum; sine qualitate autem hujusmodi seu virtute addita, clarum est non posse constitui humanitatem in ratione principalis principii, cum certum sit, neque ex se habere talem virtutem, neque per solam unionem hypostaticam, formaliter ac præcise sumptam, fuisse illi communicatam, ut supra probatum est; quia sola unio, ut sic, solum dat humanitati quod sit conjuncta Verbo ut supposito; ex quo præcise nulla virtus physice operativa additur humanitati, sed solum habet quod in tali supposito sit principium operandi juxta naturalem, realem ac moralem perfectionem propriam talis naturæ, et cum morali dignitate, et valore consentaneo tali personæ.

12. Hic ergo non solum excludimus hanc qualitatem, quæ sit principale principium horum effectuum, sed etiam instrumentalem vim, scilicet, quæ ex natura sua habeat hujusmodi virtutem connaturalem ac propriam instrumentaliter efficiendi hæc opera, ita ut ex natura sua in illa influat; talem enim qualitatem impossibilem esse existimo. In quo nonnulli ex prædictis auctoribus (mea sententia) non loquuntur consequenter; docent enim hanc qualitatem instrumentariam esse possibilem, et negant esse inditam humanitati Christi, quia, licet possibilis sit, non decet tamen creaturam illam habere; interrogo enim quænam sit hæc indecentia; aut enim hoc judicatur indecens, quia si hæc qualitas humanitati tribueretur, aliqua imperfectio, vel defectus aliquis in ea poneretur; vel e converso, quia nimia perfectio illa esset, et excedens dignitatem ejus. Primum nullo modo dici potest, quia illa qualitas esset in se valde perfecta, et non repugnaret cum qualibet alia perfectione, vel naturæ, vel gratiæ, vel scientiæ, vel potentiæ humanitatis Christi; non ergo posset humanitati defectum et imperfectionem afferre, sed magnam potius perfectionem et virtutem.

13. Secundum etiam non est consentaneum perfectioni vel dignitati Christi, et humanitati ejus; tanta enim est dignitas illius humanitatis ratione unionis, ut non possit hoc ornamentum creatum, respectu illius, nimium vel excedens existimari. In quo enim potest poni hujusmodi excessus? Nunquid in eo quod videretur humanitas æquari divinitati in omnipotentia? Sed hoc nullius momenti est, quia instrumentaria et accidentaria virtus non potest cum principali ac substantiali comparari; imo, quamvis fingeretur qualitas quæ esset principalis virtus, non posset conferri cum virtute divinitatis, quia hæc est virtus per essentiam primaria et independens; illa vero esset participata, secundaria, et pendens ab influxu causæ primæ in omni actione sua. Et confirmatur primo, quia non excedit, imo est valde consentaneum dignitati Christi hominis, quod ad arbitrium voluntatis suæ, non tantum divinæ, sed etiam humanæ, possit homines sanctificare, et miracula facere; in quo non æquatur voluntas humana divinæ; quia semper est illi subordinata, eique conformatur; ergo neque excederet dignitatem ejus, quod reciperet hanc virtutem per qualitatem inditam, cui esset connaturalis talis modus agendi, si illa esset possibilis. Tandem confirmatur, quia prædicti auctores concedunt characterem sacerdotalem esse ex natura sua instrumentariam virtutem ad transubstantiationem efficiendam, et consequenter etiam ad remittenda peccata, et gratiam infundendam; et nihilominus non dedecet hanc qualitatem infundi creaturæ, et in ea permanere habitualiter ita subditam voluntati ejus, ut possit ea uti quando voluerit; cur ergo non decet qualitatem illam permanentem inditam esse humanitati Christi, si possibilis est?

14. Vera ergo ratio hujus rei est, quia talis qualitas, quæ natura sua hoc habeat, seu (quod idem est) cui talis modus agendi, et concursus, ex parte Dei necessarius ad tales effectus, ex propria natura ei debitus sit, est revera impossibilis. Quod de qualitate permanente habitualiter docuit D. Thomas 2. 2, quæst. 178, art. 1, ad 1; est autem eadem vel major ratio de qualitate solum transeunter data, ut supra ostensum est. Sunt autem qui exponunt D. Thomam ibi fuisse locutum de potentia ordinaria, non de absoluta. Sed hæc interpretatio in præsenti gratis conficta est, cum D. Thomas simpliciter dicat esse impossibile, et non loquatur de re aliqua, quæ per naturæ leges metienda sit, ut respectu illarum dici possit impossibilis. Intelligit ergo, omni modo, etiam supernaturaliter, id esse impos-

sibile. Et ratio, quam adducit, ad hoc etiam tendit, scilicet, quia divina omnipotentia nulli creaturæ communicari potest; de qua ratione non est hic dicendi locus; sensum tamen ejus esse existimo, ea, quæ sunt propria omnipotentiæ Dei, quatenus infinitæ virtutis est, et supra totum ordinem naturæ creatæ, tam in suo esse, quam in sua virtute, dominio et potestate, non posse communicari creaturæ, ita ut ex vi suæ naturæ sit effectrix talium operum, sive principaliter sive instrumentaliter.

15. Aliam vero hujus rei causam, quæ mihi valde semper probatur, supra ego attuli ex doctrina ejusdem D. Thomæ in 1 p., q. 45, art. 5, scilicet, quia hæc virtus seu qualitas creata non potest habere actionem aliquam propriam et commensuratam suæ virtuti in ordine ad hos effectus; nullum autem instrumentum, quod ex natura sua institutum est et ordinatum ad aliquem effectum superiorem, concurrit ad illum, nisi aliqua prævia sibi accommodata et propria actione, et non excedente propriam perfectionem ; et quoad hoc revera est demonstrativus discursus D. Thomæ in illo articulo, ut iterum attingam sect. seq. Explicari autem amplius potest utraque ex his rationibus, quia instrumentum connaturale semper dicit habitudinem ad aliquod agens principale, quod non solum possit agere medio tali instrumento, sed etiam vel illo indigeat ad talem effectum, vel certe magis consentaneus sit naturis rerum, vel ex parte agentis, vel ex parte effectus, ut inductione ostendi potest, et per se se est maxime consentaneum rebus ipsis. Hoc autem in præsenti dici non potest, quia gratiæ, verbi gratia, maxime connaturale est fieri a solo Deo, nullo instrumento medio; et Deo ipsi hoc est maxime proprium et connaturale, neque ullo instrumento indiget; nulla ergo excogitari potest qualitas, quæ natura sua postulet, habere hujusmodi effectum vel actionem per modum instrumentariæ virtutis connaturalis.

16. Quod si qualitas infundi non potuit humanitati Christi, quæ hujusmodi virtutem haberet, convincitur nullam esse ponendam hujusmodi qualitatem, quia, si natura sua sit improportionata ad talem actionem, impertinens est ad rationem instrumenti, cum nullam virtutem agendi illi possit conferre. Addo denique sermonem esse de qualitate, quæ sit virtus instrumentaria per modum actus primi necessarii ex parte ipsius instrumenti ; quod dico, ut abstineam ab alia quæstione et opinione nove inventa, de qualitate nescio qua, quam Deus, ut prima et universalis causa in omni ordine, dicitur imprimere omni causæ secundæ, tam principali quam instrumentali, ad agendum et concurrendum cum illa ; nam etiam si demus licentiam fingendi hanc qualitatem (est enim revera conficta, ut in disputationibus metaphysicis latius ostendo), ad præsentem quæstionem nihil refert, quia illa qualitas vel entitas, quæcunque illa sit, non ponit in causa secunda principali vel instrumentali actum primum quo illa operatura est, sed supponit illum, præbetque illi motionem vel concursum ex parte causæ primæ necessarium, ut causa secunda agat ; ad hunc enim finem ponitur illa qualitas ab his auctoribus, a quibus excogitata est ; et ideo non solum in operibus gratiæ et miraculosis, sed etiam in operibus naturæ, illam necessariam esse existimant ; nec solum in causis instrumentalibus, sed etiam in principalibus, quantumvis per proprias formas et virtutes sint in actu primo plene ac perfecte in suo ordine constitutæ ; quod, quam sit absurdum, et ex falsa intelligentia divini concursus profectum, prædicto loco, et in 1 p., late ostensum est. Nunc autem (quidquid de hoc sit) solum excludimus qualitatem per quam Christi humanitas in ratione instrumenti constituatur in actu primo, cui dandus sit divinus concursus, qualiscunque ille sit ; et in hac qualitate neganda, nobiscum consentiunt prædicti auctores, quamvis fortasse in fundamento, et ratione excludendi illam, non consentiant.

17. *Virtus instrumentorum Dei non est physicus motus illis inditus.*—Tertium principium est, divina instrumenta formaliter et proprie non constitui in actu primo ad agendum instrumentaliter per motum aliquem physicum, ipsi instrumento superadditum. Dicunt quidem aliqui ex auctoribus contrariæ sententiæ, regulariter loquendo, non uti Deum Christi humanitate, aut alia creatura, ad supernaturalia opera, nisi prævio aliquo motu, vel operatione creaturæ, sive ille sit motus aliquis localis, sive contactus, sive locutio, sive aliqua operatio immanens, juxta doctrinam D. Thomæ infra, q. 62, art. 1, et 4, et 2. 2, q. 178, a. 1, ad 1, quam in eo sensu, quem ipsi etiam indicant, facile admittimus ; non enim putant hunc motum ipsius instrumenti esse simpliciter necessarium ut ad physicam et supernaturalem efficientiam elevetur ; hoc enim plane convincunt quæ in præcedente sectione contra secundam sententiam a nobis

dicta sunt; quibus non obstat, quominus Deus frequentius utatur, aut requirat hujusmodi motum et operationem instrumenti, quia hic est suavior modus utendi creatura ut instrumento, et elevandi illam ad superiorem actionem, quando commode fieri potest; quia est magis accommodatus ordinario modo operandi instrumentorum. Nihilominus tamen, cum hic modus instrumenti non censeatur necessarius simpliciter ad hanc instrumentariam actionem, quando ille non adhibetur, inquirendum necessario est aliquid aliud quo instrumentum constituatur in actu primo ad talem actionem. Imo etiam, quando talis motus adhibetur, non potest ille secundum proprias vires naturales consideratus constituere divinum instrumentum in actu primo ad supernaturale opus efficiendum; quia imperfectior est talis motus, quam res quæ illo afficitur seu movetur; ergo neque ille potest esse virtus activa naturalis ad talem actionem et effectum, neque entitas ipsius instrumenti, ut verbi gratia, humanitatis aut vocis Christi, ut sic mota, seu ut affecta tali motu, potest esse virtus activa naturalis ad talem actionem vel effectum. Probatur ac declaratur ex re ipsa, inductione facta, nam hic motus, ut D. Thomas aperte declarat, non est nisi aut contactus per manus, salivam, aut vestes Christi, vel aliquid hujusmodi; vel vox Christi imperantis et loquentis; vel ad summum erit actus intellectus aut voluntatis, quo imperat, seu vult talem effectum fieri; omnia autem hæc sunt ex sese insufficientia ad hanc virtutem activam, quæ ex natura sua sit virtus instrumentalis ad talem effectum; quia, si sit contactus corporeus, ille vel nihil addit intrinsecum et reale uni corpori, præter relationem vel denominationem ab alio corpore propinquo, vel ad summum addit motum localem, et aliquod novum ubi, et cum eo conjungi potest aliqua alteratio corporalis, quamvis hæc accidentaria sit; omnia autem hæc sunt imperfecta et ex se improportionata ad omnem supernaturalem effectum; et idem est de sono vocis corporalis, quod attinet ad realem entitatem ejus; nam de significatione quam habet ad placitum, jam satis ostensum est non posse esse principium vel rationem physicæ efficientiæ, cum nihil sit præter denominationem extrinsecam aut ens rationis. Ac denique idem est de actibus immanentibus intellectus et voluntatis, quia, si sint naturales, non solum ex se non sunt activi talium effectuum, sed etiam sunt inferioris ordinis ac rationis; si vero sint supernaturales, saltem ex natura sua non sunt formæ activæ gratiæ, verbi gratia, in alio, aut resurrectionis mortui, vel similium operum. Denique rationes, quibus probamus qualitatem superadditam non posse esse instrumentum natura sua ordinatum ad has actiones, et habens virtutem connaturalem etiam instrumentariam ad illas, a fortiori probant hunc motum, vel actum, qui fit circa instrumentum Dei, non esse natura sua vim activam instrumentariam ad tales effectus, et consequenter non constituere formaliter tale instrumentum in actu primo in ordine ad talem actionem.

18. Quod si forte dicatur, etsi formaliter non constituat instrumentum in actu primo, tamen ex divina ordinatione esse conditionem necessariam ut tale instrumentum per divinam virtutem in actu primo constituatur, facile hoc totum concedemus seu permittemus; inquirendum tamen ac declarandum superest, quid sit illud quo formaliter constituitur tale instrumentum in actu primo ad agendum; in hoc enim cardo totius quæstionis versatur. Nam, licet actus primus, de quo in præsenti agimus, comparetur ad effectum seu actionem in actu secundo in ratione efficientis, tamen, comparatus ad ipsam causam, vel principalem, vel instrumentalem, formaliter seu per modum formæ constituentis ad illam comparatur, vel secundum rem, si sit qualitas aut forma distincta, vel secundum rationem, si sit per identitatem realem, quomodo Deus est formaliter activus per omnipotentiam suam, et calor est activus sua naturali virtute. Unde, etiam si dicatur quod ille motus divinis instrumentis impressus, vel naturalis operatio ab eis manans, quamvis secundum se, et natura sua, non sit vis activa et instrumentaria ad hujusmodi effectus miraculosos, tamen, ut est a Deo movente quasi artificiose seu miraculose, habere sufficientem rationem virtutis activæ instrumentariæ, quia jam non spectatur ille motus secundum se tantum, vel secundum præcisam naturam suam, sed ut elevatur a principali agente; licet hoc (inquam) dicatur, non repugnabimus, dummodo sufficienter explicetur quid sit motum illum elevari a Deo, seu esse artificiosum, ut subest divinæ motioni aut virtuti, quod ad eamdem difficultatem revolvitur, in qua diximus esse controversiæ cardinem, quamque in sequente puncto tractabimus. Nihil enim interest quod hæc elevatio, seu subordinatio ad divinam virtutem,

attribuatur rei quæ dicitur instrumentum, mediante motu qui in illa fit, ut cum dicitur elevari caro Christi, medio contactu, vel aqua, per motum quo ad abluendum movetur; aut quod ipsimet motui seu contactui tribuatur, ut cum dicitur ipse contactus vel ablutio, ut est motio Dei artificiosa, elevari, ut per illam communicetur instrumento virtus agendi, vel ut sit illi virtus agendi; his enim omnibus dicendi modis idem dicitur, quamvis diversis rebus attribuatur, quæ est materialis differentia potius quam formalis, quantum ad præsentem difficultatem spectat. Igitur, quod attinet ad hunc realem motum, vel contactum, vel actum, vel aliquid hujusmodi quod regulariter solet esse prævium in his divinis instrumentis, vel efficientiis eorum, nulla est dissensio quæ ad rem pertineat, sed tota esse potest in hac elevatione divinorum instrumentorum explicanda, et in eo quod ex parte eorum requiri potest, ut elevabilia sint, sive cum aliquo motu physico, sive absque illo eleventur.

Declaratur opinio quæ sine potentia obedientiali activa ponit efficientiam physicam, per solam extrinsecam elevationem.

19. ***Argumenta prædictæ sententiæ.*** — His ergo suppositis, et seclusa potentia obedientiali activa, propter rationes supra factas, aiunt prædicti auctores, hæc instrumenta divina, etiamsi ex vi suæ entitatis nullam habeant vim activam, nec naturalem, nec supernaturalem, nec obedientialem, et quamvis etiam non detur eis talis virtus per qualitatem, aut rem novam illis inhærentem, fieri activa per solam conjunctionem et actualem subordinationem ad virtutem Dei principalis agentis; quam conjunctionem aiunt ordine naturæ antecedere effectionem talium instrumentorum, et non ponere aliquid reale positivum supra entitatem instrumenti, nec modum aliquem realem in instrumento receptum, ultra materialem motum vel contactum, si fortasse circa illud fiat; sed addere solum prædictam subordinationem ipsius rei, quæ instrumentum dicitur, ad virtutem Dei. Unde tandem concludunt creaturam non constitui in actu primo ad agendum instrumentaliter cum Deo, per aliquid novum, et in ea receptum, sed per divinam virtutem increatam ineffabiliter illi conjunctam, seu per subordinationem ad increatam virtutem Dei, et ad imperium practicum ejus. Quæ sententia sic exposita potissimum in eo fundatur, quod, seclusis aliis modis declarandi hanc efficientiam et elevationem instrumentorum Dei, nullus alius sufficiens ac possibilis excogitari posse videtur. Quod autem hic sit sufficiens ac possibilis, non aliter probatur, nisi quia nec involvit repugnantiam, nec afferri potest ulla ratio ob quam prædicta subordinatio non sufficiat ut creatura substans increatæ virtuti Dei, et divino imperio, instrumentaliter cum Deo efficiat quod ipse suo imperio principaliter operatur, concurrendo cum sua creatura ad instrumentalem actionem. Secundo, declaratur in hunc modum, quia imperium Dei practicum, licet formaliter sit immanens, tamen virtute est transiens, estque infinitæ suavitatis ac efficaciæ, et priori ratione sese accommodat suis creaturis in agendo; posteriori autem ratione eis utitur, easque elevat ad agendum, prout vult; ergo virtus divina applicata creaturæ per hoc imperium potest illam constituere in actu primo ad operandum in ratione instrumenti, absque alia re superaddita. Tertio, quia actio, qua Deus et instrumentum ejus producunt gratiam, est una et simplex; ergo non postulat duas virtutes, sed unam, quæ per se est in principali agente, scilicet Deo, communicatur autem creaturæ ut instrumento. Quarto, instrumentum non operatur in virtute propria, sed principalis agentis; ergo, ut constituatur in actu primo, satis est quod habeat immediatam conjunctionem ad virtutem causæ principalis. Quinto, quia causa inferior perficitur in ratione causæ ex conjunctione et subordinatione ad superiorem absque superaddita entitate. Sexto, confirmatur hoc et declaratur exemplis. Primo: color per conjunctionem ad lucem confortatur, et fit potens ad producendas species visibiles, ad quas producendas non erat in actu per se solus, sed tantum in potentia; et tamen lumen, per quod fit potens, et constituitur in actu ad hujusmodi actionem, non inest illi, sed tantum ei conjungitur. Secundum exemplum est de phantasmate, quod per conjunctionem intellectus agentis constituitur in actu primo, ut instrumentum ad efficiendam speciem intelligibilem; et tamen nihil sibi inhærens recipit ab intellectu agente, per quod in actu primo constituatur. Tertium exemplum est de motu cœli, qui, ut est ab intelligentia, est vivificus seu aptum instrumentum ad producenda viventia, absque additione entitatis. Quartum est de calore, qui per conjunctionem ad animam est instrumentum productivum carnis; per conjunctio-

nem vero ad formam ignis, est instrumentum productivum ignis, quamvis in se realiter non immutetur. Quintum est de intellectu et voluntate, quæ potentiæ (juxta opinionem satis communem, et a multis Theologis probatam) producunt primos actus supernaturales, absque ullo habitu vel qualitate superaddita, sed per solam subordinationem ad divinum auxilium.

Impugnatur prædicta sententia.

20. *Causa non constituitur in actu primo ad agendum per solam denominationem extrinsecam.* — Hic modus explicandi activitatem divinorum instrumentorum, apertam (ni fallor) involvit contradictionem, et cum principiis positis et admissis manifestam repugnantiam. Quod si ostendero, consequenter convincam aut potentiam activam obedientialem esse admittendam, aut hanc physicam activitatem humanitatis Christi, et aliorum divinorum instrumentorum, esse negandam. Prædicta autem repugnantia et contradictio sic ostenditur, quia dictum est causam, etiam instrumentalem, non posse in actum secundum prodire, nisi prius in actu primo constituatur. Hæc autem constitutio non potest intelligi esse per solam extrinsecam denominationem; ergo necessario esse debet per intrinsecam entitatem, vel per formam inhærentem, aut per utrumque simul, aut per alterum tantum, juxta diversos activitatis gradus ac modos; ergo in præsenti materia non possunt instrumenta divina constitui per solam extrinsecam denominationem a virtute divina; ergo non possunt constitui in actu primo per solam subordinationem ad divinam virtutem; nam hoc solum est in illis extrinseca denominatio; ergo necesse est ut supponatur ex parte illorum aliqua vis activa intrinseca, quæ, cum non sit addita per formam inhærentem, erit per propriam entitatem; et hanc ego voco virtutem activam obedientialem; quia, ut ostendam, nec naturalis simpliciter, nec supernaturalis dici potest, neque est tantum passiva.

21. *Duplex modus constituendi causam in actu primo declaratur.* — In hoc discursu, primum omnium demonstranda est illa propositio subsumpta, quod instrumentum non potest constitui in actu primo per solam extrinsecam denominationem; ubi primum advertendum est, duobus modis, in communi loquendo, posse intelligi aliquid constitui in actu primo per entitatem a se distinctam. Primo, tanquam per formam vel actum dantem ei totam virtutem agendi, quomodo aqua constituitur in actu primo ad calefaciendum per calorem, ipse vero calor se ipso constituitur in actu primo in ratione virtutis calefactivæ ut sic. Secundo modo, tanquam per formam vel actum complentem vim activam, quæ aliquo modo in altera entitate inchoata erat, non tamen completa; quomodo species visibilis dicitur constituere visum in actu primo ad videndum; non enim dat illi totam vim activam videndi, sed supponit aliquam ex parte potentiæ necessariam, et addit aliam, quæ ex parte objecti necessaria est. Quando igitur constitutio in actu primo fit hoc posteriori modo, non repugnat quod aliquando fiat per formam inhærentem intrinsecam, ut in exemplo posito de visu et specie, aliquando vero per formam tantum, seu entitatem assistentem, seu extrinsece circumstantem, et quoad hoc extrinsece denominantem, ut intellectus beati dicitur constitui in actu primo ad videndum Deum per divinam essentiam.

22. Ratio autem hujus posterioris partis (prior enim est per se nota) est quia, quando aliquid dicitur constitui in actu primo per aliud, solum quia complet vim activam ejus, tunc illud sic constitutum non denominatur agens vel activum, præcise ratione alterius formæ vel entitatis extrinsece illi assistentis, sed ratione activitatis quam per suam entitatem habet, saltem inchoative; neque effectus vel actio pendet per se a sola entitate, seu forma assistente, seu extrinsecus constituente aliam in actu primo, sed etiam pendet efficienter et per se ab alia re, quæ in actu primo constitui dicitur; ut in exemplo posito visio beatifica non tantum pendet ab essentia divina, sed etiam ab ipsomet intellectu hominis vel Angeli beati, qui non dicitur principium efficiens visionis propter efficientiam essentiæ divinæ ut sic, sed propter efficientiam et influxum quem per propriam entitatem habet. Denique in hoc posteriori modo constitutionis in actu primo (si res attente consideretur), non tam unum per aliud in actu primo constituitur quoad rem ipsam, quam ex utroque consurgit unus integer et completus actus primus respectu actionis vel effectus; ac si diceremus in effectibus actionum causarum secundarum agens in actu primo complete et integre constitui ex virtutibus causæ secundæ, et causæ primæ conjunctis et subordinatis in ordine ad eamdem ac-

tionem; quamvis quoad denominationem, quando una ex his causis est incompleta et insufficiens in suo ordine ad effectum secundum propriam rationem ejus efficiendum, tunc dicatur una constituere alteram in actu primo completo et proximo, quia illi adjungitur ad eam juvandam et elevandam ad talem modum agendi. Non est tamen dicendum, nec vere dici potest, tunc constitui causam in actu primo per solam denominationem extrinsecam, cum virtus et entitas intrinseca simul concurrat ad completum actum primum constituendum.

23. At vero, quando constitutio fit priori modo, id est, quod forma constituens in actu primo, confert formaliter totam virtutem agendi, tunc fieri non potest ut aliquid constituatur in actu primo per virtutem seu entitatem tantum extrinsecus assistentem seu denominantem; sed constitui debet per propriam entitatem vel per formam inhærentem. Quod patet primo inductione in omnibus agentibus, tam naturalibus quam supernaturalibus extra materiam de qua disputamus. Secundo, ex illo eodem principio, quod nihil potest esse in actu secundo, nisi præintelligatur potens in actu primo; nihil enim est potens in actu primo, nisi in quantum est ipsamet potentia activa, vel in quantum potentia activa informatur; nam potentia activa ut sic non reddit potentem, nisi id cui inest, vel per identitatem, vel per informationem; nam, si potentia non sit res distincta a re quæ per illam efficitur potens, erit illi intrinseca per identitatem; si autem sit res distincta, pertinebit ad genus qualitatis; et ideo non potest constituere rem potentem, nisi informando. Quod si talis potentia intrinsece constituat 'potens id in quo est intrinsece per identitatem vel informationem, non poterit illa ut sic constituere potentem rem aliam omnino distinctam, cui solum assistit, vel quam solum extrinsece denominat. Tertio, quia extrinseca denominatio nullum esse, nullamve perfectionem potest ponere in re denominata; esse autem activum, aliquid perfectionis est, et in aliquo esse fundatur; imo, ut habet commune proloquium, agere consequitur seu comitatur esse. Quarto, quia quando forma constituit se sola rem aliam in actu primo ad agendum, inhærendo illi, seu informando illam, tunc res illa sic informata in tantum dicitur activa vel agens, in quantum in se sustentat, vel intra se habet formam, quæ est principium actionis; sicut aqua dicitur calefaciens seu calefactiva denominative, quia in se habet calorem, quæ denominatio in tantum intrinseca est, in quantum calor intrinsece inhæret aquæ; ergo, seclusa identitate, et seclusa etiam intrinseca informatione, non potest res vere denominari activa a virtute totali prorsus extrinseca.

24. Dices, etsi non possit denominari denominatione intrinseca, tamen posse, supposita alia denominatione seu conjunctione extrinseca. Sed contra hoc est, quia ostendimus denominationem potentis seu activi ex propria ratione esse intrinsecam, tum quia requirit aliquod esse et aliquam perfectionem in re sic denominata; tum etiam quia denominatio potentis est denominatio continentis aliquo modo effectum; quia effectus non fit a causa, nisi quatenus in se recipit esse quod in illa aliquo modo præhabebat; non potest autem effectus contineri in causa per solam extrinsecam denominationem, sed secundum aliquod verum esse, quia extrinseca denominatio nihil est, neque in ipsa causa vere continetur. Quinto, quia nulla potest intelligi conjunctio vel assistentia extrinseca, ex qua talis denominatio proprie ac physice sumatur. Dico autem proprie ac physice, quia dicimur interdum posse quod per amicos possumus; sed illud non proprie ac physice, sed moraliter ac metaphorice dicitur. Item quia dicitur aliquis potens propter divitias, et similia, quæ ipsum non intrinsece afficiunt. Sed illa etiam est potentia metaphorica et moralis. Tamen, loquendo de potentia physica ac per se, nulla potest intelligi conjunctio solum extrinseca, quæ sufficiat ut una res dicatur potens solum per extrinsecam assistentiam alterius; alioqui explicetur aliquo modo talis conjunctio, et quomodo ad hanc denominationem sufficiat; quod hactenus factum non est, neque existimo fieri posse, ut patebit magis inferius, discurrendo per exempla supra adducta, et declarando elevationem divinorum instrumentorum, et omnem conjunctionem, seu assistentiam extrinsecam virtutis divinæ respectu eorum, et ostendendo illam solam non posse sufficere ut illa instrumenta dicantur constitui in actu primo ad agendum.

25. Ac denique declaratur ex differentia inter duos modos constitutionis in actu primo supra adductos; quia, quando res, quæ habet in se aliquam virtutem activam, dicitur constitui in actu primo per assistentiam alte-

rius rei, potest illi præintelligi aliqua conjunctio vel denominatio sufficiens, quatenus virtus illa velut incboata dicitur quasi compleri vel juvari ex consortio alterius, quanquam, ut dixi, propria ratio vel denominatio agentis seu activi, etiam tunc, non sumatur ab illo extrinseco denominante, sed ab intrinseca activitate quæ in re ipsa supponitur. At vero, quando in re nulla omnino virtus activa intrinseca supponitur, non potest res extrinseca illi conjungi, vel assistere, ut illam adjuvet in agendo, vel ut ex utraque confletur unum completum agens; et ideo nec potest ibi intercedere aliqua extrinseca denominatio, quæ ad rationem agendi sufficiat, multoque minus potest ibi intervenire aliquid, unde sumatur propria et intrinseca denominatio agentis in actu primo, seu activi aut potentis agere; hæc enim omnia idem sunt. Sexto, explicatur hoc ipsum argumento supra facto de termino dependentiæ; nam, si respectu unius et ejusdem actionis duæ aliæ res ita se habeant, ut una sit tota virtus a qua pendet talis actio, alia vero secundum se nullam omnimo vim habeat ad influendum in talem actionem, tunc tota dependentia illius actionis terminatur per se ad illam rem in qua est tota virtus agendi; ad aliam vero nullo modo, nisi quatenus habet aliquam unionem cum virtute agendi in ratione suppositi operantis per illam, et sustentantis illam; ergo, seclusa hac unione, nullo modo intelligi potest quod res, quæ in se nullam habet vim agendi, constituatur in actu primo per aliam rem supposito distinctam, in qua sit tota vis agendi et a qua solum possit extrinsece denominari. Patet consequentia, quia tunc actio non potest intrinsece et per se terminari, secundum suam habitudinem transcendentalem et dependentiam, ad talem rem, cui extrinseca est tota virtus activa; et, physice loquendo, per accidens se habet ad talem actionem. Unde, conservata illa re in qua est tota virtus agendi, etiamsi alia de medio tolleretur, posset talis actio conservari, quia maneret totus terminus, totaque virtus a qua pendet. Igitur, ut aliqua res sit activa, et maxime ut sit aliquo modo principium per se actionis, necesse est ut per propriam et intrinsecam formam seu entitatem habeat aliquam vim agendi; et hoc est quod ostendere proposuimus.

Ostenditur instrumenta Dei non elevari per solam subordinationem, si in eis nulla supponatur potentia.

26. Ex hoc vero principio probandum superest secundo loco, ad complendum discursum factum, nullam rem posse elevari ut sit instrumentum Dei ad aliquam actionem, per solam subordinationem ad divinam virtutem, seu per solam extrinsecam elevationem, nisi in re quæ elevatur, supponatur aliqua vis activa intrinseca per inhærentiam vel identitatem. Hoc autem probatur primo, quia virtus Dei substantialis, seu quæ in Deo ipso existit, non conjungitur per seipsam formaliter et intrinsece instrumento suo in ordine ad operationem; ergo non potest instrumentum Dei per illam virtutem constitui in actu primo ad agendum, si in se nullam vim activam habet; ergo neque etiam potest constitui in actu primo per solam subordinationem. Antecedens est certissimum, quia illa virtus Dei est subsistens, et essentialis Deo; non ergo intrinsece conjungitur creaturæ, ut sit veluti forma et virtus qua ipsa creatura agat. Deinde hoc sensu damnant omnes Theologi sententiam Magistri dicentis, charitatem increatam ita uniri voluntati creatæ, ut sit illi loco intrinseci principii et virtutis ad amandum. Præterea, quænam unio fingi potest inter virtutem increatam Dei, et aquam, verbi gratia, baptismalem, ut ratione talis unionis dicatur aqua agere per solam virtutem Dei? quia nec talis unio potest esse naturalis, ut per se constat, quia nec fingi potest quæ sit, neque, si esset, sufficere posset ad actionem supernaturalem, sicut diximus de quacunque motione physica et naturali circa aquam. Neque etiam potest illa unio esse supernaturalis; seclusa enim actione aliqua supernaturali Dei in aquam, quænam esse potest talis unio? nulla autem supernaturalis actio ibi intervenit, quia, ut supponimus, nihil supernaturale imprimitur aquæ; nulla ergo ibi fingi potest vera unio; sed hoc solum, quod Deus statuit ac voluit gratiam, non ab ipso solo, sed etiam ab aqua produci; quæ voluntas nullam præviam unionem intrinsecam facit inter Dei virtutem et aquam.

27. Dices: quamvis hæc argumenta procedant in cæteris instrumentis separatis Dei, non tamen in humanitate, quæ est instrumentum conjunctum vere ac realiter, ac suo modo intrinsece unitum divinitati; per quam unionem potest intelligi constitutum in actu pri-

mo ad efficiendas has supernaturales actiones. Sed hoc nihil obstat, quia, ut supra ostensum est, unio hypostatica formaliter et per se ipsam non constituit humanitatem in actu primo ad aliquid supernaturale agendum; quia illa unio non est formaliter ad agere, sed ad esse et subsistere. Unde Verbum, ut humanitati unitum, non est illi formalis ratio operandi aliquid, sed subsistendi, quamvis sit radix ob quam datur humanitati virtus operandi miracula. Quod etiam patet, quia unio creata, quæ est in humanitate ad Verbum, formaliter et natura sua non est activa, quia solum est modus quidam unionis ad subsistendum; subsistentia item Verbi, ut unita humanitati, non est activa ad extra, quia unitur ut est propria Filii; divinitas autem non unitur humanitati, nisi ratione subsistentiæ, non vero in ratione formæ agendi.

28. Imo, si hac ratione uniretur, quod a tali virtute denominaretur agens, non posset dici instrumentum, sed potius agens principale, saltem denominative, quia non ageret principale agens per ipsum, sed potius ipsum ageret per virtutem principalis agentis sibi unitam; sicut aqua agens per calorem non potest dici instrumentum caloris, sed potius denominatur agens ut quod et principale denominative, quantum ad eam actionem, quæ est a calore, ut a principali principio agendi. Et, si fingeremus illam virtutem increatam Dei, non tantum assistendo, sed etiam inhærendo, conjungi creaturæ, et esse totam rationem agendi, non intelligeremus talem creaturam esse instrumentum, sed denominari agens principale quasi materialiter, sicut dictum est de aqua calida calefaciente; ergo multo magis, si daremus, a quacunque unione vel assistentia talis virtutis, posse denominari creaturam agentem, ea ratione non esset instrumentum, sed haberet aliam denominationem agentis veluti materialem, quæ inexplicabilis est, nisi in denominatione suppositali (ut sic dicam), quæ est in Christo Domino per communicationem idiomatum, quatenus ratione unionis hypostaticæ denominatur hic homo operans virtute divina, creans, etc.; sic enim non est instrumentum, sed principale operans. Igitur divina virtus increata non ita conjungitur instrumentis suis, prius natura quam per illa operatur, ut per se ipsam illa formaliter constituat in actu primo ad operandum; igitur per hujusmodi solam unionem (quæ non potest esse nisi extrinseca, ut ostensum est) non possunt hæc instrumenta constitui in actu primo, nisi in eis supponatur aliqua vis agendi intrinseca, ita ut talis constitutio in actu primo sit quasi ad complendam inchoatam virtutem, non ad conferendam formaliter totam illam, juxta ea quæ explicata sunt.

29. Atque hinc tandem concluditur, solam subordinationem, sine aliqua virtute intrinseca ex parte instrumenti, non posse sufficere ad hanc physicam efficientiam; imo nec posse intelligi veram subordinationem instrumenti et principalis agentis, nisi in instrumento talis virtus vel præsupponatur, vel addatur. Probatur primo, quia talis subordinatio, præter omnem entitatem quæ intrinsece existit in illa re quæ, ut instrumentum, dicitur subordinari Deo, non addit nisi solam extrinsecam denominationem, quia inter additionem intrinsecam et denominationem extrinsecam non potest medium excogitari; hic autem non fit additio intrinseca, ut supponitur; solum ergo relinquitur denominatio extrinseca; ergo non sufficit ad constituendum in actu primo, dando formaliter totum actum primum, seu totam virtutem agendi, sed solum complendo virtutem inchoatam; ergo hanc necesse est præsupponi ex parte instrumenti. Secundo, quia omnis actio instrumentalis, si propria sit ac per se physice, est immediate ab instrumento; ergo, præter virtutem agentis principalis, debet esse in instrumento aliqua virtus intrinseca, a qua procedat actio, ut ab illo est; sed hæc non datur formaliter per hanc subordinationem, ut ostensum est, quia solum est quid extrinsecum; neque etiam effective, quia nihil ponit in instrumento, ut etiam probatum est; ergo debet necessario præsupponi. Antecedens patet, quia agens principale operatur per instrumentum; et ideo necesse est ut actio immediate fluat ab instrumento, et quodammodo immediatius quam a principali agente; quia licet in utroque sit immediate in suo genere, tamen virtus principalis agentis quodammodo se accommodat instrumento; et ideo dicitur per illud determinari ad talem agendi modum. Necessaria ergo est in instrumento propria instrumentalis virtus, quæ in ipso intrinsece et formaliter sit distincta a virtute, quæ est in principali agente; nam alias non principale agens per instrumentum, sed instrumentum per virtutem principalis agentis causaret, et ita actio solum esset a virtute agentis principalis ut a principio quo, et ab instrumento ut a principio quod; hoc autem inintelligibile est, et contra omnem veram rationem instru-

menti. Necessaria ergo est virtus intrinseca in illo, sic adeo ut, si hæc virtus sit aliqua qualitas inhærens ipsi, subjectum illius qualitatis solum quasi materialiter denominetur agens et instrumentum, sicut aqua calida denominatur calefaciens; si autem illa virtus sit ipsamet entitas instrumenti, tunc propriissime ac maxime per se possit talis entitas influere ut verum instrumentum.

30. Quod tertio ita declaratur, quia vel actio, qua fit effectus principalis agentis, pendet immediate ab entitate instrumenti, vel non, sed a sola virtute increata Dei. Hoc secundum dici non potest, alias tale instrumentum revera non est agens, vel activum, cum in se nihil habeat a quo actio pendeat. Si autem dicatur primum, necesse est ut in ipsamet entitate instrumenti sit aliquid distinctum a tota virtute, quæ est in Deo, a quo possit talis actio fluere et pendere; quia, ut dictum est, actus secundus supponit primum, et actio potestatem; ergo hoc, quod est in tali entitate instrumenti, cum de novo non sit in illa, necessario supponitur in eadem ante omnem elevationem seu subordinationem ad Deum ut principalem agentem; hoc autem quod in tali entitate supponitur, vocamus vim activam; quia vis activa nihil aliud est quam id a quo potest fluere ac pendere actio ut actio.

31. *Quidnam elevatio sit.* — Quarto hoc declaratur ex ipso nomine elevationis, et explicando rationem et modum quo in præsenti intelligi potest. Elevatio enim multa seu multiplicem respectum includit, scilicet, ad id quod elevatur, a quo elevatur, ad quod elevatur, et quo elevatur. Id enim quod elevatur, elevationi supponitur; et secundum id non est per elevationem, sed ex se vel aliunde præhabet aliquid quod ad elevationem supponitur; et hac ratione non dicitur vere creatura elevari ad esse, cum creatur, quia creatio nullum esse supponit; elevatio autem dicit provectionem rei ad altiorem seu meliorem statum; unde supponit aliquod esse. Et hac ratione inter alias, id, quod non est, non potest elevari ut sit instrumentum Dei. Rursus quod elevat, est aliquod agens superius, superiori virtute operans, si de effectiva ac physica elevatione loquamur; nam, si sit sermo de morali seu extrinseca elevatione, illa non fit per propriam efficientiam circa rem quæ elevatur, sed vel per moralem causalitatem, vel per extrinsecam aliquam voluntatem, vel conjunctionem alterius causæ, ut dicemus. Præterea, elevatio ipsa interdum fit ad esse ut sic; et tunc, si sermo sit de intrinseca elevatione formali et physica, hæc fit per aliquam formam additam rei, quæ elevari dicitur, quo modo anima elevatur per gratiam; si vero sit elevatio tantum moralis, aut per extrinsecam denominationem, fieri potest per extrinsecam formam, seu voluntatem, quamvis hoc nunquam fiat sine habitudine ad aliquam intrinsecam formam; quo modo homo, etiam cum non habet gratiam, nec alia supernaturalia dona, dici potest aliquo modo elevatus ad supernaturalem finem, in quantum ad illum est divina voluntate institutus et ordinatus. Interdum vero est hæc elevatio ad operandum aliquid supra vires ejus rei quæ elevatur; quod uno e tribus modis fieri potest. Primo, quando rei, quæ nullam habet vim agendi talem actionem, additur tota vis agendi; et tunc necessario debet fieri elevatio per formam intrinsecam, ut ostendi, sicut aqua calida dici potest elevari ad agendum per calorem; imo, ut notavi, in hoc genere elevationis, id, quod elevatur, non ad hoc elevatur ut ipsum per se sit vere agens, sed solum per formam quam recipit, atque adeo ut solum denominetur agens quasi materialiter, quia sustentat formam quæ est principium agendi; unde, seclusa tali forma, nullatenus intelligi potest talis elevationis modus. Secundus modus elevationis ad agendum est, quando rei non additur tota vis agendi, sed tantum suppletur quod deerat, per virtutem intrinsecam superadditam; et hoc modo elevantur potentiæ animæ nostræ, ut intellectus et voluntas, ad supernaturales actus eliciendos, ut certum esse existimo, quidquid aliqui dicant, ut attingam inferius. Tertius modus elevationis ad agendum esse potest per conjunctionem extrinsecæ causæ complentis vim agendi aliquid, ad quod efficiendum, id, quod elevatur, erat ex se insufficiens et improportionatum, et talis est elevatio instrumentorum Dei, ut ex dictis est evidens. Hæc autem elevatio etiam supponit necessario in eo, quod elevatur, aliquam vim activam ei intrinsecam; alioqui hic modus elevationis reduceretur ad primum, quem ostendimus non posse fieri per solam extrinsecam denominationem vel conjunctionem causæ agentis.

32. Quod præterea declaratur, quia hæc elevatio per conjunctionem superioris causæ dicit habitudinem ad illud, cui talis superior causa conjungitur ut illud elevet; ergo, vel

est conjunctio unius agentis ad aliud, habens aliquam vim activam, vel partialem, vel instrumentalem, et habetur intentum; vel est conjunctio rei habentis totam virtutem agendi ad rem quæ nullam habet; et sic non conjungetur cum illa ad agendum. Dici potest esse conjunctionem principalis agentis ad instrumentum, quod prius natura, quam conjungatur principali agenti, non habet ullam potentiam activam, sed tantum passivam, ut elevetur. Sed, cum supponamus hanc elevationem non esse per impressionem alicujus rei in ipsum instrumentum, manifestus error est, existimare hæc instrumenta elevari per potentiam passivam. Nec refert quod, rem aliquam esse elevabilem ut sit instrumentum Dei, videatur per modum potentiæ passivæ significari; quia Theologus vel philosophus non debet ex modo significandi vocabulorum decipi; nam etiam esse visibile vel intelligibile, significatur per modum passionis, et tamen non indicat potentiam passivam, sed aptitudinem tantum ad terminandum extrinsece actum; et si aliqua potentia illa voce indicatur, potius est activa ad imprimendam speciem visibilem, quam passiva, cum nullo modo sit ad aliquid recipiendum. Sic ergo in præsenti, aquam esse elevabilem ad efficiendam gratiam, non potest esse potentia passiva in aqua, cum non sit ad aliquid recipiendum, et potentia passiva nihil aliud sit quam capacitas seu potentia ad aliquid patiendum; passio autem sine receptione intelligi non potest. Igitur, esse elevabile hoc modo, ut instrumentum, proxime dicit denominationem a principali agente, quod est Deus, qui voluntate sua, et speciali auxilio potest conjungi tali rei ad utendum illa ut instrumento. Unde quoad hoc, elevatio illa in actu primo sola denominatio extrinseca est, et ideo non requirit potentiam passivam ut instrumentum elevabile sit, sed solum aptitudinem, ut sic denominetur; hæc autem aptitudo necessario debet fundari in aliqua potentia activa intrinseca, quæ ex parte instrumenti supponatur, ut per illam possit simul agere cum principali agente; nam sola denominatio extrinseca non potest ad hoc esse sufficiens, ut probatum est. Quin potius, quando aliquid est elevabile ad agendum per potentiam tantum passivam, revera proxime et immediate non est elevabile ad agendum, sed ad recipiendum aliquam formam, et aliquod esse; imo neque est elevabile, ut per se seu per suam entitatem agat, sed ut sustentet formam, quæ est principium agendi, et hoc modo dicatur quasi denominative agens, ut videre licet in aqua, quatenus dici potest elevabilis ad calefaciendum; et idem est in similibus: si autem aliquid est elevabile ad agendum per formam intrinsecam et inhærentem, ita tamen ut non solum sustentet formam, quæ est principium agendi, sed etiam ipsum per se vere agat, et influat in effectum, quidquid hujusmodi est, non est elevabile per solam potentiam activam, nec per passivam tantum, sed per utramque; quia passiva requiritur ad recipiendum formam; activa vero ad cooperandum illi; et hoc modo, sine dubio, potentiæ animæ nostræ sunt elevabiles ad actus supernaturales, qui alio modo non possent esse vitales, multoque minus possent esse liberi, ut statim amplius declarabitur.

Solvuntur argumenta pro sola extrinseca elevatione proposita.

33. Ex his ergo manifeste, ut existimo, demonstratum est, sine fundamento potentiæ activæ, quæ in his instrumentis supponatur, non posse intelligi subordinationem seu elevationem qua constituantur in actu primo ad agendum. Sed, antequam ulterius progrediamur, oportet argumenta solvere quæ contra hoc fiebant, ut nulla relinquatur dubitandi ratio. Ad primum, jam ostensum est quam repugnantiam involvat illa sententia, et cur sit impossibilis et insufficiens ille elevationis modus; quia ex illo sequitur creaturam elevari ad agendum sine potentia agendi, aut præsupposita, aut de novo data. Quod autem dicitur, sufficere imperium Dei ut creatura illi obediat et cooperetur, est quidem verum, quia illud imperium esse non potest, nisi in creatura supponat potentiam ad obediendum, vel illam conferat; potentia autem ad obediendum in præsente est potentia ad agendum, quia id, quod præcipitur, est ut agat; unde cum de novo non detur, ut ostensum est, necesse est ut supponatur. Dices: hoc solo quod Deus efficaciter velit creaturam agere, ipsa incipiet habere virtutem agendi, etiamsi antea illam non habeat, nec de novo eam recipiat per aliquam rem superadditam, sed solum per imperium Dei. Sed hoc apertam involvit contradictionem, agendo de virtute intrinseca, quia instrumentum ex parte sua constitui debet in actu primo; quia, si voluntas Dei non immutat realiter creaturam, qua vult uti ut instrumento, non potest illam in se reddere potentiorem et magis activum quam

antea erat; ergo, ut Deus possit habere talem voluntatem, debet necessario supponere in creatura vim aliquam, ut possit efficere accedente imperio Dei, et concursu accommodato ad agendum, qui, ratione illius imperii seu voluntatis divinæ, tribuitur.

34. *Ad secundum.*—Et hinc patet responsio ad secundum; totum enim id quod dicitur in antecedente, de efficacia divini imperii, verissimum est; semper tamen supponitur, divinum imperium, cum sit prudentissimum, non cadere nisi in rem possibilem; et consequenter, vel supponere, vel conferre creaturæ potentiam præstandi id quod imperatur, ita ut si imperium sit de recipiendo, supponat in creatura capacitatem passivam; si vero sit de agendo, supponat virtutem aliquam agendi, et quod deest, suppleat, vel de novo det illam; nam in altero istorum ejus efficacia consistit. Unde si in consequente, quod in illo argumento infertur, sermo esset de constitutione in actu primo, coadjuvando, vel elevando potentiam inchoatam et imperfectam, optima esset illatio, et sic totum argumentum recte concluderet, affirmandam esse potius quam negandam potentiam activam obedientialem instrumentorum Dei, ut, ea supposita, possint in illo modo in actu primo constitui per divinum imperium efficax; sine illa vero est impossibilis talis modus constitutionis in actu primo, ut ostensum est.

35. *Ad tertium.* — Tertium argumentum nullius est momenti; nam actio simplex potest a duplici virtute pendere, ut a virtute causæ secundæ et primæ. Et, quamvis actio simplex, ut sic, ex se non requirat duplicem virtutem in agente, tamen, ut possit procedere a duobus proprie et per se, ex parte illorum requirit in utroque virtutem; et ita requirit duas virtutes, vel totales diversorum ordinum, ut, verbi gratia, causæ primæ et secundæ; vel partiales ejusdem ordinis, ut in duabus causis proximis simul concurrentibus; vel principalem et instrumentalem, ut in præsente. Quod autem dicitur, virtutem principalis agentis communicari instrumento, verba tantum sunt sine re ad præsentem materiam applicata; quia virtus divina non communicatur his instrumentis per aliquam participationem, quæ a tali virtute in ea derivetur, neque per se ipsam potest formaliter communicari, ut satis probatum est.

36. *Ad quartum.* — In quarto argumento æquivoca esse potest illa propositio assumpta: Instrumentum non agit in virtute propria, sed principalis agentis; si enim sit sensus, instrumentum non habere virtutem per se sufficientem ad effectum, neque in genere causæ proximæ, neque etiam in genere causæ primæ, ideoque non posse influere in effectum principalis agentis, nisi ab eo specialiter motum et adjutum, ut virtute sua suppleat improportionem et insufficientiam instrumenti, sic est verissima illa propositio, quæ in hoc sensu communissima est, præsertim in instrumentis quæ philosophi conjuncta vocant; tamen in hoc sensu nihil ad intentionem arguentis conducit, quia hoc modo omnes fatemur hæc instrumenta divina non agere in virtute propria, sed Dei. Alius sensus esse potest, magisque conformis intentioni arguentis, instrumentum non agere per virtutem aliquam quam in se intrinsece habeat, sed per solam virtutem extrinsecam principalis agentis; et hic sensus est plane falsus et repugnat principiis positis, et ab omnibus admissis; quia non potest instrumentum agere, nisi in suo ordine prius sit constitutum in actu primo; constituitur autem in actu primo per virtutem agendi, non extrinsecam, quæ illius non est, sed intrinsecam, quæ sit in ipso, vel potius sit idem quod ipsum; unde, si aliqua hujusmodi virtus in eo non supponatur, impossibile est quod per aliquam immediatam conjunctionem ad virtutem principalis agentis in actu primo constituatur, ut satis demonstratum est.

37. *Ad quintum.*—Ad quintum eadem fere est responsio; illa enim propositio: Causa inferior perficitur in ratione causæ ex conjunctione et subordinatione ad superiorem absque superaddita entitate, potest quidem habere verum sensum, si in causa inferiori supponatur aliquid quo possit esse causa, seu (quod idem est) quo habeat aliquam vim causandi, quamvis imperfectam, quæ perfici dicitur per conjunctionem ad superiorem, non formaliter et in se, sed cooperative, ut sic dicam, et in ordine ad actionem; et hic sensus satis indicatur in ipsis nominibus causæ inferioris et superioris. Quod autem sit causa inferior, nihil in se habens quo possit esse causa, repugnans est; rursus, quod, nihil novum recipiens, perficiatur in ratione causæ per conjunctionem, nescio quam, ad superiorem, contradictionem apertam involvit; quia, si nihil in se habet quo causare possit, quomodo causa inferior appellatur, antequam superiori conjungatur, ut per eam conjunctionem perficiatur in ratione causæ? Aut, si ante conjunctionem nul-

lo modo est causa, etiam in actu primo remoto vel obedientiali, quomodo conjungi dicitur superiori causæ ut perficiatur, et non potius ut in esse causæ constituatur? aut quomodo id, quod ex se nullo modo est causa, per conjunctionem ad superiorem simul constituitur formaliter in actu primo in ratione causæ imperfectæ, et perficitur in completa ratione causæ? Adde, quod illa conjunctio, nulla supposita activitate ex parte causæ imperfectæ, intelligibilis non est.

38. *Ad sextum argumentum, et primum exemplum.* — In sexto argumento, et in primo ejus exemplo, duo continentur falsa: primum est, lumen, quo illuminantur colores, non inhærere in ipso corpore affecto colore quoad extrinsecam superficiem ejus; nulla enim philosophica ratione id negatur, cum tamen ipsa fere experientia contrarium suadere videatur. Sed sit hoc erratum tolerabile, seu utcunque probabile, illud certe intolerabile est, quod existiment colores nullam habere virtutem activam propriarum specierum sensibilium, sed totam esse in lumine quo illuminantur, sive extrinsece, sive intrinsece; est enim hoc contra omnium philosophorum sententiam, quia lumen non habet vim efficiendi speciem repræsentativam albedinis, sed ab ipsa albedine principaliter determinatur talis actio ad efficiendam talem speciem. Quod ergo colores non illuminati dicuntur visibiles tantum in potentia, non est quia ex se non habeant aliquam virtutem activam specierum, sed quia illa uti non possunt, nisi illuminentur. Unde fortasse est incompleta illa virtus, et a lumine in sua actione juvatur; sine aliqua tamen vi activa coloris non posset intelligi illa actio; unde hoc exemplum potius confirmat sententiam nostram.

39. *Secundum exemplum.* — Secundum exemplum de phantasmate supponit sententiam incertam, quod phantasma sit proprium instrumentum ad producendam speciem; illa vero supposita, necessario dicendum est, phantasma ex natura sua habere aliquam vim activam illius speciei, esse tamen insufficientem et improportionatam; et ideo indigere consortio superioris virtutis, ut possit efficere; et hoc modo potest aliquo modo intelligi, quod constituatur in actu primo ad agendum per conjunctionem ad intellectum agentem, etiamsi nihil sibi inhærens recipiat, modo in superioribus explicato; si autem phantasma, neque ex se habet activitatem ullam, neque aliquid recipit ab intellectu agente, intelligi non potest vel explicari quomodo elevetur, aut quæ sit illa conjunctio cum intellectu agente, per quam elevari dicitur; hoc ergo exemplum etiam confirmat intentionem nostram.

40. *Tertium exemplum.* — Tertium exemplum de motu cœli rem falsam, ut existimo, assumit; non est enim instrumentum ad agendum motus cœli, nec per illum intelligentia aliquid influit; sed, si fortasse habet aliquam influentiam, mediante cœlo, necesse est ut in ipso cœlo sit aliqua virtus activa et instrumentalis respectu intelligentiæ, sive illa sit per motum, aut cum motu impressa, sive innata, pendens tamen in actione sua a motu intelligentiæ.

41. *Quartum exemplum.* — Ad quartum dicendum est, calorem, eo modo quo est instrumentum, habere ex se aliquam activitatem innatam, et intrinsecam, ut conjunctus variis formis possit varios effectus producere; et sine hac activitate connaturali impossibile est intelligere calorem esse aptum et connaturale instrumentum ad varios effectus, prout variis et distinctis formis conjungitur.

42. *Quintum de concursu intellectus et voluntatis ad actus supernaturales.* — Tandem idem convincit quintum exemplum de intellectu et voluntate, non solum prout elevari possunt ad supernaturales actus efficiendos cum solo speciali concursu Dei absque habitu vel qualitate superaddita per modum actus primi, ut probabilius esse existimo, sed etiam ut elevantur ad eosdem actus connaturaliter efficiendos per habitus infusos, quia in priori modo elevationis procedunt rationes hactenus factæ, in posteriori autem modo procedit specialis ratio horum actuum. Nam dictæ potentiæ elevantur ad efficiendos illos actus vitali modo, ita ut in eorum effectionem vitaliter influant, et consequenter per eos vitaliter informentur; ad hunc autem modum agendi non satis est elevatio ad agendum denominative tantum, neque per subordinationem extrinsecam, quia illud revera non esset agere, ut sæpe dictum et variis modis probatum est, neque intrinsece per formam inhærentem, quæ sit totale principium agendi, quia hoc non satis est ad actionem vitalem, cum potentia, in qua inest talis forma, tantum concurrat sustentando formam, et recipiendo actionem quæ ab illa procedit.

43. *Objectio.—Responsio.—In potentiis animæ aliqua est vis ad supernaturales actus.* — Dices, hinc sequi esse in his potentiis partialem

virtutem activam horum actuum supernaturalium naturaliter ipsis congenitam; consequens autem (ut dicunt quidam) non est tutum, quia non parum in hoc favetur errori Pelagii, cum aliquid tribuatur naturæ secundum se, respectu supernaturalium actuum; ergo. Respondetur: si sit sermo de partiali virtute activa absolute et simpliciter, abstrahendo ab hoc quod illa virtus dicatur naturalis vel obedientialis, principalis vel instrumentalis, omnino dicendum est quod, in his potentiis ex præcisa natura sua considerantis, sit aliqua vis activa imperfecta et inchoata ad efficiendos hos actus supernaturales; hoc autem non solum nihil habet periculi aut doctrinæ minus tutæ, verum etiam parum erit tutum, parumque consentaneum principiis fidei id negare; quia, sicut est de fide certum, has potentias solis naturæ viribus cum concursu generali non posse elicere hos actus, ita etiam est de fide certum, cum supernaturali auxilio (quicquid illud sit) posse illos efficere; et consequenter est etiam certum, has potentias ita esse ex natura sua institutas ac conditas, ut natæ sint elevari per divinam gratiam ad hos actus efficiendos. Ex hoc autem principio, adjuncto alio fere evidenti naturaliter, scilicet, actus vitales saltem ex natura sua postulare ut active fiant a potentia vitali, non denominative tantum, sed emanative (ut sic dicam) vere ac per se profluendo ab ipsa, plane concluditur has potentias ex natura sua posse elevari ad hos actus hoc modo connaturali efficiendos; unde, sicut non est tutum negare conclusionem theologicam, quæ ex uno principio de fide, et alio naturali sequitur, ita non potest tuto negari esse in nostris potentiis secundum se hanc aliqualem activitatem inchoatam, quæcumque illa sit.

44. Unde, quod Augustinus dixit, 1 de Prædest. Sanct., c. 5: *Posse habere fidem, naturæ est hominum, habere autem, gratiæ est fidelium,* non solum est verum ratione potentiæ receptivæ, sed etiam ratione hujus potentiæ activæ, saltem inchoatæ et imperfectæ; quia fides (sermo est de actuali) haberi non potest recipiendo tantum, sed coagendo, et cooperando gratiæ excitanti et adjuvanti. Fundamentum autem hujus cooperationis necessario esse debet in ipsa natura, quia non potest totum ab extrinseco provenire; illud autem fundamentum nihil aliud est quam activitas aliqua, cum non sit sola receptiva potentia. Denique hoc multo certius apparet in his actibus supernaturalibus, quando libere fiunt; quia, quod sint nobis liberi, non habent formaliter et præcise ex eo quod sint a Deo, quia ut sic non comparantur ad nos active, sed passive; liberum autem, ut liberum, non est in recipiendo, sed in agendo, ut non obscure significavit Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 4, et latius traditur in prima secundæ; neque etiam hi actus formaliter habent quod sint liberi, ex eo quod ab habitibus procedunt; quia neque ipse habitus est liber, nisi in quantum potentia illo uti potest, cum vult; ergo hi actus habent quod sint liberi ex influxu libero ipsius potentiæ; necesse est ergo ut potentia non solum per habitum, sed etiam per se ipsam influat in hos actus; non potest autem per se influere, nisi ex se in entitate sua habeat aliquam vim activam ad tales actus; nam si illam ex se non haberet, non posset ei intrinsece et intime addi, sed solum posset adjungi activitas, quæ est in habitu vel forma superaddita, vel in aliquo extrinseco cooperante, quod non est sufficiens, ut ostensum est. Et propterea recte dixit Augustinus, libro de Spiritu et littera, *liberum arbitrium naturaliter attributum a creatore animæ rationali esse vim mediam, quæ vel intendi ad fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest.* Et de hac possibilitate loquitur in lib. 1 de Gratia Christi, cap. 50, cum ait naturalem possibilitatem peccato esse vitiatam, ideoque inermem ac infirmam ab Ambrosio vocari; non enim possibilitas passiva infirmata est per peccatum; eadem enim semper manet; sed activa eatenus infirmata est, quatenus destituta est consortio justitiæ et habituum gratiæ. Denique ad salvandam vitam et libertatem in actibus supernaturalibus, necessariam existimarunt hanc activitatem Driedo, de Conc. lib. arbitrii et præd., cap. 3; Ruard., art. 7; Bellarminus, lib. de Gratia et liber. arbitr., c. 15, qui etiam videndus est lib. 3, cap. 10. Non ergo per hanc vim activam inchoatam et imperfectam nostrarum potentiarum ad actus supernaturales favemus errori Pelagii, sed fugimus errorem Lutheri; Pelagius enim non ideo damnatus est, quia vim aliquam activam imperfectam nostræ naturæ attribuit, sed quia totam vim propriam et principalem in ea posuit; neque Concilia, quando illum damnant, negant nostris facultatibus naturalibus omnem vim ad hos actus, sed aliqualem potius supponunt, dum aiunt Deum nos adjuvare, et facere ut faciamus, et nos libere consentire gratiæ vocanti cum adjuvantis auxilio, et alia similia, quæ sine aliqua vi activa, in-

trinseca, et innata ipsis potentiis, neque intelligi possunt. An vero hæc vis activa dicenda sit naturalis vel obedientialis, principalis vel instrumentalis, id est in Theologorum disputatione positum, quæ non est hujus loci propria, de illa tamen infra nonnihil attingemus; hoc ergo exemplum tantum abest, ut nostram sententiam impugnet, ut potius ad illam confirmandam plurimum conferat.

Necessitas potentiæ obedientialis activæ ex dictis concluditur.

45. Quæ hactenus diximus, manifeste, ut opinor, demonstrant impossibilem esse elevationem creaturæ, ut sit verum ac proprium instrumentum physicum, per se, realiter ac immediate influens in effectum Dei principalis agentis, non per qualitatem, aut novam entitatem illi inditam, sed per entitatem suam ut substantem divinæ voluntati et specialissimo concursui, impossibilem (inquam) esse hunc elevationis modum, nisi in entitate creaturæ, quæ hoc modo elevanda est, supponatur aliqua activitas in ordine ad talem actionem. Quæ activitas, secundum se considerata, priusquam talis res a Deo elevetur, assumatur, vel assignetur in instrumentum, ita ut paratum habeat proportionatum concursum, et remota, et fundamentalis, et obedientialis a nobis vocatur, propter rationes præcedente sectione assignatas, quas in solutionibus argumentorum magis declarabimus. Igitur, quod hæc vis activa necessaria sit, contra prædictos auctores concluditur. Primo, a sufficienti partium enumeratione, quia ostensum est sine hac activitate impossibilem esse elevationem per solam cooperationem divinæ virtutis extrinsecæ ipsi instrumento, et principaliter operantis cum illo et per illud; sed ipsi admittunt hunc modum elevationis Deo esse possibilem; ergo necesse est ut etiam admittant hanc activitatem in entitate elevanda. Secundo, quia necesse est terminum actionis (ut ipsi etiam dicunt) præhaberi aliquo modo in principio actionis, tam principali quam instrumentali, modo, scilicet, accommodato ipsi principio, id est, formaliter, aut virtualiter, vel instrumentaliter, quia nemo dat quod non habet aliquo modo; sed non potest illa res, quæ in instrumentum assumitur, præhabere seu continere terminum actionis per entitatem omnino a se distinctam, quam in se nullo modo recipit, quia, si illam in se non habet, quomodo per illam dicetur habere aliud? ergo necesse est ut per suammet entitatem præhabeat illum terminum, virtute saltem remota et obedientiali. Tertio, quia res non existens, neque habens entitatem actualem, non potest elevari ut sit instrumentum, ut concedunt aliqui ex dictis auctoribus, et in sequentibus sectionibus demonstrabitur; sed hujus non potest alia ratio reddi, nisi quia oportet ut instrumentum hujusmodi per suam entitatem influat in effectum, et ut ipsamet entitas instrumenti concurrat aliquo modo ad constituendum et complendum principium activum per se talis effectus; ergo totum hoc necessarium est in hujusmodi instrumentis; non potest autem hoc intelligi sine aliqua vi activa intrinseca ipsi instrumento, quæ, cum non sit superaddita, oportet ut sit innata; et hanc nos vocamus obedientialem.

46. Hæ tamen rationes omnes solum procedunt contra eos qui admittunt possibilem esse illam elevationem creaturæ ad operandum ut instrumentum physicum Dei respectu gratiæ, vel aliorum effectuum omnino supernaturalium. Vereor tamen ne aliquis, conjungens has nostras rationes cum rationibus in principio factis contra hanc potentiam obedientialem, inde potius concludat hanc elevationem esse impossibilem, in hunc modum concludendo: Intelligi non potest talis elevatio sine prædicta obedientiali potentia activa; sed non videtur posse etiam intelligi, qui talis potentia activa obedientialis sit in rebus, propter rationes superius factas; erit ergo talis elevatio impossibilis. Propter hanc ergo causam, oportet non solum ex principio ab aliis concesso, sed absolute et simpliciter declarare hanc potentiam non esse impossibilem; hoc autem præcipue fiet solvendo rationes omnes in principio adductas; nam si in hujusmodi elevatione et activitate nulla invenitur repugnantia et contradictio quam humana mens non dissolvat, non est cur negetur hujusmodi potentia in creatura.

47. *Prima ratio ex non repugnantia talis potentiæ.* — Unde formatur prima ratio, quia ad omnipotentiam Dei pertinet ut possit uti creatura sua ad omnem effectum, et secundum omnem modum et rationem non involventem contradictionem; ergo, si in hoc genere elevationis non involvitur repugnantia, ad omnipotentiam Dei pertinet ut possit uti creatura ut instrumento ad omnem supernaturalem actionem, in qua talis repugnantia vel contradictio inventa non fuerit; ergo et e converso ad debitam subordinationem seu

subjectionem creaturæ, ad Deum spectat ut in se habeat fundamentum sufficiens, per quod possit obedire Deo ad hujusmodi instrumentalem usum. Major ex terminis videtur per se nota, quia ad omnipotentiam Dei spectat ut se extendat ad omne possibile, et ad omnem modum operandi possibilem, et non implicantem contradictionem; ergo, si hic modus operandi per creaturam, ut per instrumentum, non involvit contradictionem, sub omnipotentia Dei continetur. Et confirmatur, quia, si Deus non potest nunc uti sua creatura hoc modo, vel est quia non potuit illam talem condere, ut sibi ad hunc usum posset deservire; vel quia noluit. Neutrum dici potest; ergo. Prior pars minoris probatur, quia est implicatio in terminis dicere ex parte objecti seu creaturæ non involvi repugnantiam in hoc, quod constituatur apta et subjecta ad hunc usum, et tamen quod Deus non potuerit illam talem condere; quia id provenire non posset nisi ex imperfectione et limitatione potentiæ Dei. Quod autem in illo objecto non involvatur repugnantia, constabit, ut dixi, solvendo difficultates omnes; et per se videtur maxime verisimile, et consentaneum divinæ omnipotentiæ, quod potuerit creaturam condere subjectam seu subjicibilem quoad hunc usum operandi, per illam, etiam ea quæ sunt ultra naturales vires creaturæ, in quibus aliunde specialis repugnantia non involvatur. Altera vero pars minoris, scilicet, creaturam non carere hac facultate, quia Deus noluerit talem illam condere, quamvis potuerit, facillime suaderi potest; nam imprimis nullo verisimili fundamento negari potest Deum voluisse hoc efficere; nam cum potuerit id velle, unde constat noluisse? Deinde convinci etiam potest, hoc ipso quod voluit Deus creaturam condere, necessario voluisse cum prædicta subjectione illam constituere, tum quia non potuit Deus creaturam condere, quin habeat perfectissimum ac supremum illius dominium, et consequenter potestatem utendi illa in omnem usum non repugnantem; tum etiam quia, ut infra ostendam, illa potentia seu facultas, quæ ex parte creaturæ supponitur, ut possit Deus illa uti prædicto modo, est in re ipsa omnino indistincta ab entitate creaturæ, et ideo est inseparabilis ab illa; non ergo potuit Deus velle creare illam entitatem, quin etiam voluerit creare illam cum dicta facultate et subjectione. Quod si potuisset Deus aliquam entitatem creare, et non dare illi prædictam facultatem et subjectionem, impossibile esset eamdem entitatem condere cum tali facultate et subjectione, quia vel non esset eadem entitas, sed alia, vel habens aliam adjunctam; vel, si esset eadem, eamdem, quantum in se est, haberet vel non haberet facultatem agendi; quia idem, manens idem, semper est natum facere idem. Quod si entitati creatæ, ut sic, non repugnat condi cum hac facultate, de nulla entitate creata affirmari potest hoc ei repugnare, nisi vel in aliqua peculiari actione, vel in aliqua entitate specialis aliqua ratio repugnantiæ ostendatur; quod, an interdum contingat, ad præsens institutum non refert; aliquid tamen attingemus in solutionibus argumentorum.

48. Dicunt vero aliqui, hoc discursu solum ostendi esse in creatura potentiam obedientialem, ut elevari possit in instrumentum; non tamen probari illam potentiam esse activam, sed passivam obedientialem; quia proxime non est ad efficiendum, sed ad hoc ut creatura possit elevari a Deo. Sed hæc responsio in superius dictis impugnata est; nam propter solam verborum figuram, seu similitudinem, hujusmodi potentia, non ut activa, sed ut passiva, concipitur; quamvis autem *elevari* passive significetur, non tamen illo verbo significatur propria receptio alicujus actionis, seu passionis vel formæ ad quam potentia obedientialis passiva sit necessaria, sed significatur denominatio quædam proveniens ex consortio plurium agentium, et subordinatione unius ad aliud, quo modo causa secunda dici potest juvari a prima in agendo, et natura sua esse apta ut ita juvetur, quæ aptitudo non fundatur in potentia passiva, sed in activa potius inferioris ordinis. Sic ergo in præsenti (servata proportione) creatura est apta ut elevetur a Deo in instrumentum, non per potentiam passivam, cum in ea elevatione nihil receptura sit, sed per activam inchoatam et imperfectam ac obedientialem, cum ad agendum elevanda sit, et sine illa vi activa illa elevatio omnino repugnet, ut ostensum est.

49. *Secunda ratio ex potentia obedientiali passiva.*—Secunda ratio seu conjectura sumi potest ex potentia obedientiali passiva, quam Theologi ponunt in creatura ad recipiendas formas supernaturales et præternaturales, ut ad gratiam, unionem hypostaticam, visionem beatificam, et similes; cujus meminit sæpe D. Thom., præsertim in 1, d. 42, q. 2, art. 2, ad 4, ubi dicit Deum indidisse materiæ primæ duplices rationes, scilicet, causales et obe-

dientiales, per quas omnes res natæ sunt obedire Deo. Idem repetit in 2, d. 18, q. 1, a. 2, et in 3, d. 2, q. 1, a. 1, et q. 8 de Verit., art. 4, ad 13; et idem indicat 1 p., q. 115, art. 2, et 4, et hac 3 p., q. 1, art. 3, ad 3, et q. 11, art. 1. Et eamdem potentiam passivam obedientialem agnoscunt omnes ejus discipuli, Capreol. et Hispa., q. 1, prolog.; Palud., et idem Capreol., in 4, d. 1, q. 1; Cajetan., 1 p., q. 1, art. 1, et tom. 3 opus., tract. 3, q. 2; et Ferr., 1 cont. Gent., cap. 5, et 3cont. Gent., cap. 156; ergo similiter non repugnat esse in creaturis potentiam activam obedientialem. Hæc congruentia videtur plane esse D. Thomæ, q. 6 de Potentia, art. 4, ubi, cum adduxisset sententiam Gregor., 2 Dialog., cap. 30 et 31, dicentis creaturas cooperari Deo in actionibus miraculosis potestative, hac ratione hoc ipsum ex eodem confirmat : *Quia, si hominibus data est* (inquit) *potestas filios Dei fieri, non est mirum si ex potestate mira facere possint.* Deinde eadem consequentia probatur primo, quia, si aliquæ rationes fiunt contra potentiam activam obedientialem, eamdem difficultatem ingerunt contra passivam, et eisdem modis in utraque solvendæ sunt, ut patebit in solutionibus argumentorum. Secundo, quia non minus pertinet ad omnipotentiam Dei, quod creaturæ illi obediant in agendo quam in recipiendo; sicut autem non possunt illi obedire in recipiendo, nisi habeant potentiam passivam, ita neque in agendo, nisi habeant activam, cum denuo illam non recipiant, ut supponimus; quale enim est imperium, seu actus qui imperatur, talis esse debet potentia in eo cui imperium imponitur.

50. *Objectio.* — *Responsio.* — Tandem probatur consequentia, quia ex parte ipsarum potentiarum non est major repugnantia, ob quam potentia passiva possit extendi extra naturæ terminos, et activa non possit; imo, quodammodo videtur esse minor repugnantia in activa, quia actio, quæ ab illa fluit, minus intrinseca illi est quam susceptio potentiæ passivæ, quæ intra illam recipitur. Respondent aliqui, negando primam consequentiam hujus rationis, et omnes probationes ejus; quia de intrinseca ratione potentiæ obedientialis est, quod sit intrinsece passiva; sic enim ab omnibus definiri solet, quod sit aptitudo ad recipiendum aliquid ab eo cui præter vel supra naturam res obedire potest, ut sumi potest ex D. Thoma, citat. loc., et ex ipsa voce obedientialis potentiæ videtur colligi; quia, sicut imperare est agere aut movere, ita potentia obediendi ut sic est potentia passiva; proxime enim, et ut talis est, tantum respicit directionem, vel imperium alterius, ad quod non comparatur ut principium agendi, sed recipiendi directionem seu imperium. Sed hæc objectio nullius momenti est; nam, quod attinet ad definitionem illam potentiæ obedientialis, ut illis verbis significatur, non est universalis, sed limitata ad potentiam receptivam; potest autem similis proportionaliter dari de potentia activa; vel si abstracte definiatur, non per aptitudinem recipiendi, sed per abstractiora verba describenda esset, ut, verbi gratia, quod sit principium actus, etc., quia nomen principii abstrahit a potentia activa et passiva, et similiter nomen actus ab actione et receptione.

51. Quod vero spectat ad rationem factam, tota consistit in solis verbis, vel proprie interpretando quæ metaphorica sunt, vel ex sola specie locutionis passivæ inferendo veram passivam potentiam. Utrumque declaratur : nam hæc vox potentiæ obedientialis attributa rebus inanimatis aliquid metaphoræ involvit; nam hæ res non ita possunt obedire, ut alterius imperium prius percipiant et deinde exequantur, quo modo potentia obediendi videtur includere potentiam aliquid recipiendi, saltem notitiam imperii superioris; res autem inanimatæ non cum hac proprietate obedire dicuntur, sed metaphorice, quia ad nutum divinæ voluntatis vel recipiunt, vel agunt quod Deus vult. Atque hinc fit ut, licet creatura dicatur obedire Deo, vel subordinari illi in agendo, vel dirigi ab eo, et similia, quæ passive significantur, nihilominus his verbis non indicetur aliqua vera passio, et consequenter nec potentia passiva creaturæ, sed solum vel dependentia quam a Deo habet in agendo, vel concomitantia necessaria et subordinatio quædam inter actionem ejus et divinam voluntatem, ut, hac posita, statim illa ponatur. Quo tandem fit ut, licet potentia dicatur obedientialis, quasi per metaphoram, ut dixi, et per denominationem extrinsecam, ut per eam explicetur et modus operandi talis potentiæ, et qualis sit actus ejus, nihilominus sit verum principium, vel agendi, vel recipiendi. Ex illa ergo denominatione *obedientialis* colligi non potest potentiam obedientialem, ut sic, limitatam esse ad rationem potentiæ passivæ. Exemplo declarari potest, nam potentia motiva, quæ est in membris corporis humani, quatenus subordinatur ap-

petitui aut voluntati, et præsertim quatenus per artem dirigi potest, sine inconveniente dici potest potentia obedientialis, quia, quantum est ex se, operatur ad nutum voluntatis humanæ, et ita nata est ab ea moveri, dirigi, etc.; et nihilominus (juxta veriorem sententiam) illa potentia physice et realiter est tantum activa, quamvis natura, et modus operandi ejus, per illam denominationem quasi passivam explicari possit.

52. *Objectio.* — *Responsio.* — At vero dicunt alii potentiam obedientialem passivam, non esse veram potentiam realem, sed solum non repugnantiam ad effectus miraculosos; et ideo non posse dari potentiam activam obedientialem, quæ reale esse debet, verumque principium agendi. Sed hoc non recte dictum est; potentia enim passiva obedientialis formaliter et in se non est sola non repugnantia, quod verisimilius dici posset de potentia quam vocant objectivam, quam intelliguntur habere res quæ creari possunt, antequam fiant; quia, licet actu nihil sint, esse tamen ac fieri eis non repugnat; in qua non repugnantia non intelligitur potentia aliqua passiva ex parte ipsarum rerum, quia illa non repugnantia solum est quædam negatio, potentia autem passiva intrinsece includit positivam entitatem cum positiva et reali capacitate alicujus actus. Potentia ergo obedientialis passiva non potest esse sola non repugnantia, sed necessario esse debet positiva et realis potentia, ut patet in potentia obedientiali animæ ad recipiendam gratiam; nam, sicut positive et realiter illam in se recipit, ita in illa præintelligitur potentia et realis capacitas ejus; nam actus positivus et realis supponit potentiam positivam et realem proportionatam. Item quia anima, ratione illius potentiæ, habet causalitatem physicam et realem in genere causæ materialis respectu ipsius gratiæ quam sustentat in fieri et in esse respectu compositi; nam ex anima et gratia vere componitur unum compositum physicum tanquam ex actu et potentia reali physica positiva, quæ non est nisi passiva obedientialis; hæc ergo potentia non tantum est non repugnantia, sed est positiva ac realis potentia; illa vero non repugnantia verius ac proprius assignatur ex parte objecti talis potentiæ; est enim ad actum non repugnantem, quamvis præter et supra naturam sit; recte igitur ex hujusmodi potentia colligimus posse dari simile genus potentiæ intra latitudinem potentiæ activæ.

53. *Tertia ratio ex vi activa potentiarum animæ ad actus supernaturales.* — Tertia ratio (quæ est nova confirmatio illationis factæ in ratione præcedente) sumitur ex actibus vitalibus supernaturalibus, quos anima nostra, et per intellectum, et per voluntatem efficit. Sunt enim hi actus secundum fidem supernaturales; et juxta veriorem, magisque hoc tempore receptam sententiam, in substantia, specie et entitate sua supernaturales sunt. Rursus negari non potest quin hi actus effective fiant a nostris potentiis, ut plane definit Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 4, quod necessario intelligendum est de his actibus, etiam quatenus supernaturales sunt, tum quia Concilium plane loquitur de supernaturali actu ut sic, loquitur enim de hoc actu, quatenus per illum homo se ad justificationem disponit ac præparat; tum etiam quia, si tota entitas actus essentialiter supernaturalis est, non potest entitas actus fieri a potentia, quin secundum suam supernaturalitatem ab eadem potentia fiat. Imo, quamvis non tota substantia actus esset supernaturalis, dummodo supernaturalitas non ponatur in sola denominatione extrinseca ab aliquo influxu Dei, vel alicujus habitus (quod absurdissimum est), necesse est, modum illum, quo actus supernaturalis dicitur, quidquid ille sit, esse elicitive a potentia cujus est actus; quia secundum illam rationem et modum vitalis est, et liber esse potest, ipsamque potentiam vitaliter informat. Ad hos ergo effectus necessaria est in his potentiis aliqua vis activa, quæ ad agendum extra naturæ limites extendatur ex motione seu auxilio Dei supernaturali; ergo datur in his viribus animæ potentia obedientialis activa respectu horum actuum; ergo eadem ratione dari potest in aliis rebus.

54. Prima consequentia declaratur ex his quæ paulo ante diximus, quia hi actus non possunt manare effective a sola qualitate superaddita, tanquam a proximo et formali principio agendi ex parte ipsius animæ, sicut nonnulli putant visionem beatam esse active a solo lumine gloriæ, et actus fidei, spei et charitatis a solis suis habitibus; ostendimus enim paulo ante hoc repugnare his actibus, hoc ipso quod vitales sunt, multoque evidentius quod liberi sunt. Necesse est ergo quod ipsæmet potentiæ animæ per suas entitates influant in hos actus; et e contrario, quod ipsimet actus, etiam quatenus supernaturales sunt, pendeant immediate a potentiis, etiam

si simul pendeant ab habitu vel auxilio. Loquor autem in tota hac ratione de actibus, quatenus supernaturales sunt specificative, et designando totam rationem formalem quæ fit, et abstraho nunc a ratione formali sub qua, et ab alio modo loquendi, in quo per quamdam accommodationem solet effectus secundum unam rationem tribui uni causæ, et secundum alium alteri; quomodo dicunt aliqui actum supernaturalem, ut actum vitalem vel liberum, esse a potentia, ut supernaturalem vero, ab habitu vel auxilio; hoc enim nihil ad præsens refert, dummodo certo constet totam supernaturalem entitatem actus, prout in re est, physice et effective manare immediate a potentiis animæ, et a propriis entitatibus earum; nam hoc satis est ad concludendum esse in his potentiis virtutem aliquam activam respectu horum actuum, quæ esse non potest superaddita, sed esse debet omnino intrinseca et innata, quia hæc vis activa distincta est ab illa quæ datur per qualitatem superadditam.

55. Dicunt vero aliqui hanc vim activam in his potentiis non esse obedientialem, sed naturalem, imo aliqui volunt esse virtutem principalem, quamvis non integram. Sed de hoc modo loquendi dicam statim, et ostendam verius dici obedientialem. Nunc illud argumentum nobis sufficiat, quod potentia activa et passiva, teste Aristotele, proportionem inter se servant; sed potentia receptiva, quam anima habet ad hos actus, etiamsi innata sit, non naturalis, sed obedientialis dicitur; ergo idem dicendum est de virtute activa. Denique, quomodocunque vocetur, hinc saltem concludimus dari in aliis rebus similem vim activam innatam ad cooperandum Deo imperanti et moventi, in supernaturalibus actionibus et effectibus. Probatur hæc ultima consequentia, quia non est major repugnantia in aliis rebus quam sit in his; imo, quodammodo major poterat esse repugnantia in his actibus, quia vitales sunt, et majorem quamdam dependentiam habere videntur ab intrinseco et connaturali principio. Atque hinc confirmatur hæc ratio cum præcedente; nam propria obedientialis potentia primum omnium, ac præcipue veluti experimento cognita est a Theologis in animabus nostris, quatenus capaces sunt actuum et habituum supernaturalium; de aliis autem rebus vix potest certo aliquo effectu constare esse in eis potentiam ad recipiendum aliquam formam supernaturalem, quamvis constet multa in eis fieri posse supernaturali modo, quamvis de humanitate constet ex fide habere capacitatem obedientialem ad modum unionis hypostaticæ cum divina persona. Ex hac vero vero capacitate obedientiali, quam ex effectibus certis colligimus in quibusdam rebus, inferimus dari similem seu proportionalem in aliis rebus, ad eos effectus in quibus specialis repugnantia vel implicatio contradictionis inventa non fuerit; ergo simili modo recte argumentamur ex effectibus quos in nobis et a nobis esse recta fide credimus, ad alios qui per alias creaturas fiunt, aut fieri possunt. Eo vel maxime quod hi effectus non sunt inusitati Deo per alias creaturas operanti.

56. *Quarta ratio, ab exemplis.* — Quarto, non videtur contemnenda conjectura quam præcedente sectione afferebamus ex naturalibus exemplis, nam calor natura sua esse dicitur instrumentum subordinatum respectu diversorum agentium in ordine ad effectus se ipso perfectiores, et ut sic dicitur habere aliquam vim activam instrumentariam, et connaturalem respectu illorum; quid ergo mirum quod creatura respectu sui creatoris possit habere vim instrumentariam obedientialem? Et augeri potest hæc conjectura ex instrumentis artis; sicut enim materia naturalis est in quadam potentia obedientiali respectu humanæ facultatis et ingenii ad recipiendas formas artis, ita in ratione instrumenti subjicitur eidem arti ad efficienda mira opera quæ vim naturalem talium instrumentorum excedere videntur; ergo credibile est posse Deum altiori modo uti sua creatura ut instrumento ad supernaturalia opera divinæ artis et omnipotentiæ, ac consequenter quod in eisdem rebus creatis supponatur aliqua vis activa, qua possint Deo sic operanti cooperando obedire.

57. *Quinta ratio, ex illimitatione divinæ potentiæ.* — Quinto, non videtur rejicienda ratio in superioribus tacta, quia sine hac virtute activa intelligi non potest quod creatura elevetur ad faciendum aliquid ultra id quod naturaliter agere potest, ut satis videtur in superioribus demonstratum, et amplius ex solutionibus argumentorum constabit; difficillimum autem creditu est divinam potentiam esse in hoc genere operandi adeo limitatam. Et ad hoc conferunt illa exempla, quibus sectione præcedenti ostendi, in aliis rebus immutare Deum naturas, et elevare illas ad aliquid præter vel supernaturale, nihil eis addendo, sed eis sua voluntate utendo. Atque

hic adduci possent omnia testimonia Scripturæ et Sanctorum, quibus hæc activitas instrumentorum Dei confirmari solet, ex quibus plura in præcedentibus sectionibus adducta sunt, et plura etiam afferam in 3 tom., tractando de activitate sacramentorum; et videri etiam possunt August., in Psal. 130, et in id Psalm. 138 : *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis ;* Chrysost., hom. 1 in Acta; Ambros., serm. 91 ; et optime D. Thom., quæst. 6, de Potentia, art. 4. Et potest hoc confirmari, quia Sancti sæpenumero mirantur quod Deus interdum operetur aliquos effectus, adhibendo res vel nullius virtutis, vel etiam repugnantes, ut, quod illuminet cæcum, luto ungendo oculos ejus, quæ admiratio nulla certe esset, nisi hujusmodi res aliquid conferrent ad tales effectus; admiratio ergo est quod in hujusmodi rebus sit vis ad obediendum Deo, efficiendo etiam oppositum ejus, quod earum natura postulare videbatur; imo in naturalibus existimant aliqui interdum hoc accidere, ut quando aqua movetur sursum ad replendum vacuum, quod putant fieri activa vi obedientiali gravitatis ad imperium Dei, universalis naturæ gubernatoris.

58. *Sexta probatio ab auctoritate.*— Sexto, possumus hanc sententiam auctoritate confirmare, et imprimis affero Augustinum, 9 de Trinit., cap. 17, ubi, cum dixisset esse in rebus naturalibus virtutes agendi juxta naturales leges, subdit : *Super hunc autem motum cursumque rerum naturalium, potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes habent;* et quamvis in his verbis videtur tantum loqui de potentia passiva, tamen mens Augustini aperte est indifferenter loqui de vi activa et passiva, de qua paulo superius dixerat : *Elementa hujus mundi corporei habent definitam vim, qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit;* in quibus verbis de utraque potentia loquitur; et infra de utraque ponit exempla, ut, *quod lignum aridum repente floreat, et fructum gignat, ut asina loquatur,* etc. Docet ergo aperte illo loco Augustinus posse Deum facere, ut creatura aliquid ultra virtutem naturalem operetur ex imperio et voluntate Dei, atque adeo per potentiam activam obedientialem, ut sæpe deductum est. Præter citatos etiam auctores in sectione præcedenti, afferri potest Bonavent., in 4, d. 10, art. 3, q. 2, ad 2, ubi, agens de virtute efficiente transubstantiationem et miraculosam Christi conceptionem, significat ad utramque fuisse in creatura potentiam obedientiæ, et quamvis videatur loqui de potentia ex parte materiæ circa quam versatur utraque actio, tamen revera præcipue loquitur de virtute activa, quam concedit communicari creaturæ ad utramque actionem. Eamdem sententiam significare videtur Cajetan. hic, art. 2, ubi ait Deum efficere miracula per creaturam, non dando illi virtutem gratuitam, sed utendo illa instrumentaliter : *Qui usus* (inquit) *est vis actuativa ipsius in esse instrumenti, ac per hoc in esse causæ effectivæ instrumentaliter operis miraculosi; reducitur enim res illa de potentia obedientiali ad actum, cum de non instrumento fit instrumentum, quod fieri constat ex hoc solo quod Deus utitur illa instrumentaliter ad opus miraculosum;* hæc enim verba non possunt commode intelligi de potentia passiva obedientiali, cum ipse fateatur nullam virtutem supernaturalem addi creaturæ per hujusmodi usum; ergo nulla potentia passiva creaturæ reducitur in actum per talem usum; ergo id vere solum dici potuit de potentia activa.

Solvuntur argumenta in principio posita.

59. Superest respondeamus argumentis in principio positis. Ad primum jam fere responsum est in superioribus; falsum enim in eo assumitur, dum dicitur omnem potentiam obedientialem esse meram non repugnantiam, quam sententiam refert Capreolus, ex Aureolo, in 4, d. 42, q. 1, art. 2 et 3, in principio, eamque impugnat, ubi expresse docet potentiam obedientialem proprie passivam seu receptivam, esse potentiam realem; et ad quintum dicit, secundum rem non esse aliud ab essentia subjecti, sed tamen secundum rationem addere respectum ad potentiam Dei, et in hunc modum intelligendus est idem Capreolus, in Prolog., q. 1, cont. 6 concl., ubi inquit hanc potentiam obedientialem non esse nisi quamdam relationem; intelligendum enim est præter entitatem rei non addere nisi relationem. Unde ibidem hanc potentiam interdum vocat naturalem, quia est congenita cum natura, eique intrinseca; proprie tamen ait non esse naturalem, sed obedientialem; quia naturalis potentia est (inquit) quædam inchoatio actus, et potest reduci in actum per agens naturale.

60. Ad argumentum ergo in forma respondetur, potentiam obedientialem passivam

esse positivam et realem, et habere in potestate actum qui ex ea educi potest, in quo ex parte convenit cum potentia naturali; differt tamen, quia potentia naturalis est per se instituta et ordinata ad actum sibi proportionatum, et naturaliter debitum, vel saltem naturaliter possibilem virtute agentis naturalis; potentia autem obedientialis est ad actum non debitum, seu excedentem ordinem naturæ, quam potest recipere ex vi supernaturalis agentis, hoc ipso quod aliunde non involvit repugnantiam, non quod ipsa potentia sit solum non repugnantia, sed quod talis entitas rei seu subjecti, comparata ad talem actum absque repugnantia recipiendi illum a tali agente, sufficiat ad rationem hujusmodi obedientialis potentiæ. Igitur ex hoc generali capite non excluditur potentia obedientialis a ratione potentiæ realis et positivæ; et per consequens nec excludetur hoc titulo a ratione potentiæ activæ.

Circa secundum argumentum versatur quæstio, an hæc potentia naturalis sit vel supernaturalis.

61. In secundo argumento petitur an hæc potentia naturalis vel supernaturalis dicenda sit. Quidam enim contendunt esse naturalem potentiam; alii vero omnino esse dicendam supernaturalem. Sed imprimis quæstio hæc, et tota difficultas in illo argumento proposita, locum habet tam in potentia passiva quam in activa; nam etiam de potentia passiva quæri potest, quomodo supernaturalis esse valeat, cum sit cum natura ipsa congenita; aut, si naturalis est, quomodo possit ad supernaturales effectus deservire; ergo vel neganda est etiam potentia obedientialis passiva, quod fieri nullo modo potest, vel quod de passiva dictum fuerit, dici etiam poterit de activa.

62. *Argumenta in utramque partem proponuntur.* — In utraque ergo locum habet eadem difficultas, qui in hoc consistit quod hæc potentia videtur quodammodo media inter naturalem et supernaturalem, unde in quantum est congenita naturæ, videtur esse naturalis. Item entitas illius naturalis est, cum nihil addat naturæ ipsius rei, nec possit unamet entitas simul esse naturalis et supernaturalis. Præterea hæc potentia fit in re naturali ex vi causalitatis naturalis, et ab agente naturali, concursu naturali operante, a quo nihil nisi naturale fieri potest. Præterea, vel hæc potentia est ex natura rei distincta ab entitate naturali rei, vel non; si non est distincta, quomodo esse potest magis supernaturalis quam illa? si vero est distincta, erit ergo res vel modus supernaturalis talis naturæ; ergo natura secundum se considerata est in potentia passiva ad talem entitatem vel modum. Imo etiam erit in potentia activa, a qua resultet talis entitas vel modus, cum sit illi intrinsece ac necessario conjunctus ex natura rei; ergo redit quæstio de potentia ad illum modum, an sit naturalis, an supernaturalis. Nam, si supernaturalis dicatur, redibit de illa eadem quæstio, et sic procedetur in infinitum; si vero dicatur naturalis, etiam si actus seu terminus ejus sit supernaturalis, idem dici poterat de illa potentia, de qua nunc disputamus; superflue ergo ponitur talis potentia supernaturalis media inter naturam et actum supernaturalem. Aliunde autem apparet nullo modo posse hanc potentiam naturalem esse aut appellari. Primo, quia ordinatur ad actus vel effectus supernaturales; omnis autem facultas accipit speciem suam ex objecto, seu actu ad quem ordinatur. Secundo, quia, teste Aristotele, cuicumque potentiæ naturali activæ respondet passiva, et e contrario, 3 de Anima, cap. 5, et 5 Metaph., cap. 12, lib. 9, cap. 1. Sed in præsente non correspondet huic potentiæ obedientiali aliqua potentia naturalis; ergo neque ipsa potest naturalis appellari. Tertio, quia per hanc potentiam elevatur res ad supernaturalem ordinem, et quodammodo per illam inchoatur supernaturalis ordo; ergo non potest ipsa esse mere naturalis. Quarto, quia hæc potentia natura sua est proportionata suo actui, alias superflue poneretur; ergo est supernaturalis sicut ille; patet consequentia, quia hac sola ratione dicimus habitus infusos esse supernaturales, quia habent vim activam proportionatam ad efficiendos actus supernaturales.

63. *Varii dicendi modi.* — Propter has ergo rationes auctores diversimode loquuntur, agentes præsertim de potentia passiva; nam Scotus, q. 1 Prolog., et in 4, d. 49, q. 9 et 10, absolute vocat hanc potentiam naturalem; quod etiam omnes sentire videntur, qui ponunt in homine appetitum naturalem ad videndum Deum. Alii vero appellant supernaturalem, quod sentire videntur qui negant illam esse naturalem, ut Capreolus, locis paulo ante citatis; quibus favet Augustinus, loco supra citato, indicans hanc potentiam esse supra leges naturæ. Alii partim naturalem, partim non naturalem vocant, ut Ferrar., 3

cont. Gent., cap. 51, circa finem. Alii denique nullo ex his modis, sed obedientialem appellant, et hic est frequentior modus loquendi D. Thom., ut patet ex locis paulo antea citatis in ratione secunda; quem frequentius sequuntur Thomistæ ibidem citati, et Fonseca, lib. 1 Metaph., cap. 1, q. 2, sect. 2 et 3. Et hic posterior modus loquendi verior et sanior est.

64. ***Potentia obedientialis non distinguitur ex natura rei ab entitate in qua est.*** — Ne tamen res tota revocetur ad quæstionem de modo loquendi, eo quod facile sit ex variis respectibus denominationes varias sumere; ut res tota explicetur, supponendum in primis est hujusmodi potentiam obedientialem, sive activam, sive passivam, in re ipsa nullo modo distingui, nec realiter, neque ex natura rei ab illa entitate, cujus est potentia, neque ut rem, neque ut modum ejus. Etquidem quod non sit res distincta omnino realiter, evidentissimum est, neque ullus hactenus (quod ego sciam) contrarium dixit; et a fortiori constabit, excludendo etiam distinctionem ex natura rei; et rationes dubitandi pro utraque parte supra positæ hoc etiam convincunt; quia, si talis entitas est omnino ejusdem ordinis cum entitate naturæ, superflue ponitur ac fingitur. Si vero est superioris et supernaturalis ordinis, non potest esse debita naturæ, et consequenter neque cum illa congenita. Quæ ratio recte intellecta ostendit esse impossibilem talem potentiam obedientialem, quæ sit res distincta realiter a subjecto in quo est; nam, si est res distincta, erit forma vel qualitas aliqua; interrogo ergo an illa vis agendi sit connaturalis illi qualitati, vel obedientialis; hoc posterius dici non potest, alioquin oporteret illam vim esse rem distinctam a tali forma; et sic vel procedetur in infinitum, vel in prima entitate non oportebit hanc vim obedientialem esse rem distinctam, quod intendimus. Si vero dicatur primum, sequitur illam activitatem non esse obedientialem, sed naturalem. Dicetur fortasse illam vim esse connaturalem formæ, non autem subjecto. Sed contra, nam ipsa forma est connaturalis subjecto, nam est intrinsece innata illi, nam forma extrinsecus superaddita non erit potentia obedientialis, de qua nunc agimus, sed erit virtus illa instrumentalis per infusionem qualitatis, quæ a nobis supra rejecta est.

65. Quod vero non sit aliquis modus ex natura rei distinctus ab entitate naturali, probatur primo, quia nullum est indicium talis distinctionis; hæc enim potentia obedientialis ita convenit entitati unicuique per se ipsam, ut sit prorsus inseparabilis ab ea, et immutabilis etiam de potentia Dei absoluta; hoc autem est signum indistinctionis ex natura rei, ut in disputationibus metaphysicis latius declaratum et probatum est. Quod secundo amplius declaratur, nam quæ eadem generatione per se primo generantur, sunt idem inter se, teste Aristotele 4 Metaph.; sed ita est in præsenti, nam creatura, præcise considerata secundum eam entitatem quam habet per suam creationem seu productionem, per se ipsam est subjecta essentialiter suo creatori, absque eo quod ab illa intelligatur dimanare aliqua entitas, vel aliquis modus realis quo habeat illam subjectionem, vel in recipiendo, vel in agendo; ergo potentia hæc obedientialis non est proprietas vel modus ex natura rei distinctus ab entitate creaturæ, alioquin non posset illi, vel sine aliqua nova actione, propria, et ab extrinseco proveniente, vel saltem sine aliqua intrinseca dimanatione, convenire. Minor declaratur et probatur, nam, si præcise consideres creaturam secundum illud esse quod habet ex vi creationis suæ, omnino essentialiter includit illam subjectionem ad creatorem, ita ut etiam si mente concipiamus illam entitatem nudam et carentem omni modo superaddito, necessario et essentialiter includat hanc plenam subjectionem ad Deum; sicut e contrario in intrinseca ratione creatoris ut sic includitur, quod habeat plenum et perfectum dominium suæ creaturæ.

66. Tertio id declaratur in utraque potentia, nam, verbi gratia, anima rationalis per se ipsam est capax gratiæ, et per intellectum immediate est capax fidei, et per voluntatem charitatis et spei, ita ut, si ratione separemus, etiam negative, omnem realitatem, vel modum realem additum substantiæ animæ et potentiis ejus, ex vi suæ perfectionis et substantiæ erit capax harum perfectionum supernaturalium, sicut ex vi earum est ad imaginem Dei; ergo potentia obedientialis, quæ est in anima ad recipiendos hos actus vel habitus, non potest esse aliquid distinctum ex natura rei ab entitate animæ et potentiarum. Idemque argumentum fieri potest de potentia obedientiali activa, quæ ad eosdem actus supernaturales est in eisdem potentiis animæ. Et confirmari potest, quia, quando fiunt hi actus, immediate profluunt ex ipsamet entitate intellectus et voluntatis; ergo illa entitas

est per se ipsam in suo ordine activa talis actus. Et idem argumentum fieri potest de aliis divinis instrumentis, quæ elevantur ad agendum per suasmet entitates, ut in superioribus declaratum est; hæc ergo activitas, quatenus intelligitur innata cum entitate creata, nullam rem, nec modum realem ex natura rei distinctum illi addit.

67. Quarto id probatur, declarando rationem a priori hujus rei, nam hujusmodi potentia obedientialis, tam activa quam passiva, quam in entitate creata esse dicimus, non est res aliqua per se primo ordinata ad agendum vel recipiendum id ad quod esse dicitur obedientialis potentia; unde non est concipienda tanquam habens proprium et transcendentalem ordinem ad talem actum, aut aliquam speciem entis ab illo accipiens, sed solum est intelligenda talis entitas, ut constituta absolute in sua specie vel natura, quæcumque illa sit, et per se ipsam quasi concomitanter existens vis agendi vel recipiendi, ex imperio creatoris, quidquid non repugnaverit; et ideo talis potentia nihil potest addere illi entitati, cui convenire intelligitur. Hoc enim, non tantum in hac potentia obedientiali, sed etiam in naturali potentia et virtute agendi invenitur; nam quodcunque non convenit per se primo entitati ex primaria intentione ejus, sed solum quasi concomitanter, non addit novam aliquam specificationem aut realitatem vel modum. Exemplis declarari potest, nam materia prima, quæ per se primo est potentia ad recipiendam formam substantialem, quamvis concomitanter, sic etiam potentia ad recipiendam quantitatem, inde tamen nec speciem aliquam, nec modum aliquem realem sumit. Item forma substantialis per se primo instituitur ad dandum esse composito et actuandam materiam, et inde habet suam speciem et essentiam; quod si hinc concomitanter habet vim aliquam immediate agendi per se ipsam, ut, verbi gratia, aliquam intrinsecam proprietatem per resultantiam naturalem, ut dicitur frigiditas manare a forma substantiali aquæ, quando se reducit ad primam frigiditatem; vel certe tanquam principium principale per se influens in suo ordine in aliquam actionem, quomodo multi censent animam per suam substantiam influere in actus vitæ; vel si fortasse aliqua forma substantialis est per se ipsam activa sui similis: in his omnibus exemplis vis activa neque propriam specificationem habet a tali actu, neque aliquid reale addit ipsi formæ substantiali. Ad eumdem modum explicare soleo quomodo in Deo sit potentia effectiva ad extra, absque transcendentali ordine, vel specificatione propria a tali actu vel objecto, quia, scilicet, illa potentia non est quasi per se primo relata ad agendum, sed est ipsamet entitas Dei, quæ, hoc ipso quod est, quasi concomitanter habet totam illam vim agendi cum summa identitate. Eodemque modo philosophandum censeo in accidentibus; nam quantitas, verbi gratia, per se primo est ad extendendum formaliter substantiam, et hinc habet suam speciem; concomitanter vero hinc habet ut sit ratio recipiendi qualitates corporeas; hoc autem habet per se ipsam sine ulla nova specificatione aut additione alicujus rei, vel modi realis; et calor, verbi gratia, per se primo ordinatur, ut ita disponat et formaliter afficiat suum subjectum, et inde habet propriam et specificam rationem suæ entitatis, ex vi cujus est etiam activus sui similis, quod (ut opinor) non addit ei aliquam realem speciem, neque modum ex natura rei distinctum; quod secus contingit in his potentiis quæ per se primo ordinantur ad aliquid agendum circa extrinseca objecta, nam inde habent suam primariam specificationem et rationem. In præsenti ergo, cum hæc potentia obedientialis non sit specialis entitas ad hunc finem per se primo instituta, sed sit veluti conditio quædam necessario concomitans quamcunque entitatem creatam, hoc ipso quod in sua natura, vel ad suum peculiarem finem instituitur, non potest esse aliquid ex natura rei distinctum ab entitate rei, et sumens aliam propriam speciem ex tali actu, seu ex habitudine ad illum.

68. *Potentia obedientialis non est aliquid supernaturale.* — Atque hinc constat primo hanc potentiam obedientialem, quæ est in naturalibus entibus, non posse esse facultatem aliquam supernaturalem talium entium, quia alias necessarium esset intelligere hujusmodi facultatem ut aliquo modo distinctam ab entitate cujus est facultas. Et hoc etiam bene confirmant rationes dubitandi supra adductæ in favorem hujus partis. Posset autem excogitari alius modus quo hæc potentia supernaturalis sit, non per additionem et distinctionem a naturali entitate, sed per conjunctionem gradus inferioris cum superiori in eadem entitate indivisibili secundum rem, divisibili autem secundum rationem per conceptus præcisos seu inadæquatos in re ipsa funda-

tos, sicut sensitivum, verbi gratia, et rationale conjunguntur in anima humana secundum eamdem indivisibilem entitatem physicam; sic enim naturale et supernaturale sunt duo gradus entium quos non repugnat physice conjungi in eadem entitate, seu forma aut qualitate. Sed hic modus dicendi etiam est impossibilis; primo, quia sequitur nullam esse entitatem creatam mere naturalem, sed necessario esse per se et essentialiter elevatam ad supernaturalem ordinem, quantum ad aliquam participationem perfectionis ejus; consequens videtur valde falsum; ergo. Sequela patet, quia nulla est creatura, in qua non sit aliqua potentia obedientialis, vel activa, vel passiva. Minor autem constat, tum ex communi sententia omnium Theologorum, tum etiam quia gradus naturæ inferior est et finitus, et consequenter ex se limitatus ad proprium ordinem. Secundo, quia ex illa fictione sequitur nullam formam naturalem solum agere ut naturalis est, sed etiam ut est supernaturalis; consequens est absurdum; ergo. Sequela declaratur, quia, si calor, verbi gratia, est naturalis, quatenus est productivus caloris, et potentia supernaturalis, quatenus est productivus gratiæ, ergo quando producit alium calorem, non solum producit in illo vim producendi alium calorem, sed etiam vim producendi gratiam; ergo non solum producit id quod est naturale, sed etiam id quod est supernaturale; ergo non solum agit ut principium naturale, sed etiam ut principium supernaturale, quandoquidem agit communicando aliquid supernaturale. Falsitas autem consequentis videtur manifesta; nam inde sequitur nihil posse naturam agere cum solo concursu naturali sine aliquo supernaturali, quod est confundere ordinem naturæ cum ordine gratiæ.

69. Tertio, nam quando gradus seu ordo supernaturalis dicitur conjungi cum gradu naturali in eadem entitate physice indivisibili, interrogo quo modo vel qua ratione ille gradus aut entitas illa secundum unam rationem supernaturalis dicatur: aut enim dicitur supernaturalis absolute, quia nulli creaturæ est naturalis; aut respective, scilicet, quia est supra naturam illius entitatis cui inest. Hoc secundum dici non potest, quia quod est de essentia alicujus, non potest dici supernaturale illi. Item quia, quando gradus inferior et superior conjunguntur in eadem entitate indivisibili, uterque est naturalis illi entitati, ut gradus sensitivus et rationalis in anima humana. Et hinc a fortiori colligitur nec primum dici posse, quia, quod alicui creaturæ, tam accidenti, quam substantiæ, potest esse connaturale, non potest dici supernaturale absolute; illud enim dicitur absolute supernaturale, quod non tantum respectu hujus vel illius creaturæ, sed simpliciter, respectu omnium quibus inesse potest, supernaturale est. Et ideo contradictionem involvit dicere gradum supernaturalem absolute et in essentia sua posse contrahi, et ita conjungi cum naturali gradu, ut sit connaturalis, et essentialis ipsi entitati naturali. Et propter hanc causam, inter alias, repugnat dari substantiam supernaturalem creatam. Dices : in Deo conjunguntur illæ duæ rationes, nam est auctor naturalis et supernaturalis, et illud habet per vim naturalem, hoc vero per supernaturalem. Respondetur primo, sine causa sumi argumentum ex Deo, cujus essentia non potest semper imitari a creatura. Deinde, si de Deo secundum se loquamur, revera nihil esse potest in illo supernaturale; ipsa enim vis producendi gratiam, vel faciendi miracula est illi maxime naturalis, appellatur vero supernaturalis solum denominatione extrinseca, quia est productiva alicujus rei, quæ est supernaturalis creaturæ, vel quia talis perfectio est omnino supra naturam entis creati, quo sensu etiam vis creandi, secundum quam Deus dicitur naturalis auctor, est maxime supernaturalis, non Deo, sed creaturæ. Non est ergo simile quod de Deo affertur, quia in Deo secundum se non est distinctio naturalis et supernaturalis secundum gradus, nec secundum comparationem intrinsecam ad ipsum Deum; in creaturis vero distinguuntur illi gradus et ordines, et ita ille, qui supernaturalis dicitur, talis est per intrinsecam comparationem ad gradum naturæ, seu entitatem naturalem; et ideo fieri non potest ut in creaturis hæc duo conjungantur tanquam essentialia eidem entitati.

70. Quarto, quia illæ duæ rationes seu ordines naturalis et supernaturalis gradus, non possunt in eamdem entitatem coalescere et convenire tanquam duæ rationes adæquatæ et convertibiles inter se; neque etiam tanquam gradus superior et inferior; quomodo ergo conjungentur? Major patet primo inductione, quia in omnibus aliis rationibus, quando gradus inferior et superior illo modo uniuntur, unus comparatur ad alium ut genus ad differentiam, ut sensibile ad rationale, et vivens ad sensibile, etc.; et nunquam se habent ut duæ rationes inter se convertibiles.

Secundo, quia quando hujusmodi rationes sunt convertibiles, semper una comparatur ad aliam ut proprietas ad essentiam; sed hi duo gradus essentiales sunt ejusdem essentiæ; ergo non apparet quomodo per se uniantur, quia unus non contrahit alium, neque e converso; neque ambo sunt differentiæ ejusdem generis; imo si æque universales sunt, vix potest reddi ratio cur unus naturalis, alter supernaturalis dicatur. Minor autem declaratur, quia imprimis ratio naturalis entis non potest comparari ut genus ad gradum supernaturalem; quia nulla est naturalis entitas in qua non sit aliqua potentia obedientialis activa vel passiva; ergo, si talis potentia est supernaturalis, nulla est entitas ita naturalis, quæ non sit aliqua ratione supernaturalis; ergo non comparatur gradus naturalis ad supernaturalem, ut genus ad differentiam contrahentem et elevantem talem gradum; quia omnis ratio generica in aliquo inferiori salvari potest sine differentia contrahente et elevante illam ad superiorem ordinem, ut sensibile est in bruto absque rationali, et vivens in planta absque sensibili. Neque etiam e contrario gradus supernaturalis potest comparari ad naturalem, ut genericus ad specificum, tum quia est superioris ordinis, magisque actualis; tum etiam quia pari ratione in qualibet entitate supernaturali poterit aliqua naturalis potentia inveniri, ut in charitate, verbi gratia, poterit excogitari potentia ad producendum calorem, quæ erit naturalis ratione termini seu objecti, sicut e contrario potentia obedientialis, quæ est in calore ad producendam gratiam, dicitur supernaturalis ratione objecti.

71. Quinto argumentari possumus, quia ex contraria sententia sequitur potentiam illam obedientialem, quasi inchoatam vel radicalem, quæ est in voluntate vel intellectu ad eliciendum actum fidei vel charitatis infusæ, esse ejusdem ordinis seu supernaturalitatis cum habitu charitatis vel fidei infusæ; consequens est valde absurdum; ergo. Sequela patet, quia eodem modo dicitur hæc potentia esse supernaturalis, sicut sunt illi habitus, et ex eadem radice, scilicet, quia ex se apta est concurrere ad actus supernaturales cum concursu Dei supernaturali. Falsitas autem consequentis patet, quia hoc est confundere ordinem naturæ cum ordine gratiæ, et est attribuere naturæ humanæ secundum se et ex se aliquid vere supernaturale, quod non videtur sanæ doctrinæ consentaneum.

72. Ultimo tandem quia alias sequitur ordinem gratiæ habere quamdam intrinsecam connexionem cum ordine naturæ, et formam supernaturalem, nimirum gratiam, recipi in subjecto omnino connaturali, et ejusdem ordinis; nam recipitur in anima secundum capacitatem vere supernaturalem quam in se habet, et e contrario ipsi animæ, prout talem capacitatem habet, debita erat talis forma debito quodam connaturalitatis, sicut materiæ debetur forma, et cuilibet potentiæ actus proportionatus; et consequenter potentiæ activæ, quam intellectus habet ad credendum, vel videndum Deum, debitus esset concursus, et complementum necessarium ad operandum, quæ omnia falsa sunt, ut constat ex materia de gratia. Non potest ergo hæc potentia dici supernaturalis, neque ut facultas superaddita naturæ, neque ut gradus essentialis illi rei, cui talis potentia convenire dicitur.

73. Neque rationes dubitandi superius quoad hanc partem propositæ difficilem solutionem habent. Ad primam enim respondetur facultatem per se primo ordinatam ad actum aliquem vel objectum accipere speciem proportionatam ab illo; hæc autem potentia obedientialis non est hujusmodi, sed concomitanter se habet ad ipsam rei entitatem; unde tam absoluta est quam est illa; neque habet aliam speciem præter eam quam entitas ipsa habet. Ad secundam respondetur, ad summum probare, hanc potentiam non esse simpliciter naturalem, quoad rationem seu munus potentiæ, quod concedimus, et statim declarabimus. Et eadem fere est responsio ad tertiam, quanquam quod in ea dicitur, per hanc potentiam elevari rem, seu inchoari in illa supernaturalem ordinem, sano modo intelligendum sit; nam, si intelligatur de actuali seu formali elevatione, etiam inchoata, falsum est; alioquin non posset creatura produci in puris naturalibus, absque eo quod esset actu elevata aliqua ex parte ad supernaturalem ordinem, quod falsum est. Si vero intelligatur de elevatione in potentia, et de inchoatione quoad fundamentum ex parte naturæ necessarium ad actualem elevationem, sic verum est quod assumitur; tamen ex eo nihil contra nos inferri potest, quia ipsa naturalis entitas rei secundum propriam rationem suam est fundamentum hujus elevationis absque aliquo addito supernaturali, ut in homine, per hoc ipsum quod est ad imaginem Dei, est fundamentum ut ad supernatu-

ralem ordinem elevari possit. Ad quartam respondetur dupliciter posse dici potentiam proportionatam ad actum: uno modo positive, quia est ex natura sua instituta et ordinata ad talem actum; alio modo non repugnanter, quia, scilicet, non repugnat elevari ad talem actum recipiendum, vel efficiendum; vel aliter, dupliciter posse potentiam dici proportionatam ad actum, vel proportione connaturali, quæ fundatur in naturali subordinatione vel transcendentali relatione unius ad aliud, vel proportione obedientiali, quæ fundatur in subordinatione creaturæ ad suum creatorem, supposita non repugnantia ex parte effectus seu objecti. Hæc ergo potentia, de qua agimus, est proportionata tantum posteriori modo; et ideo necesse non est ut sit ejusdem ordinis cum actu suo. Et in hoc maxime differt vis activa obedientialis potentiarum animæ a vi activa, quæ est in habitibus infusis; nam hæc est proportionata priori modo tanquam connaturalis et ejusdem ordinis, cui proinde debitus est concursus ad talem actum; illa vero solum est obedientialis; unde neque natura sua ordinata est ad talem actum, neque ei debitus est talis concursus.

74. *Potentia obedientialis aliquo modo est naturalis, non tamen simpliciter.* — *An potentia obedientialis activa necessario fundetur in naturali activitate.* — Secundo principaliter colligitur ex dictis hanc obedientialem potentiam, tam activam, quam passivam, aliquo modo posse dici naturalem, vel naturale appellando quidquid supernaturale proprie non est, vel quia quidquid est entitatis in illa potentia, naturale est, vel cum natura congenitum. An vero simpliciter hæc potentia activa sit appellanda naturalis, quamvis de nomine et de modo loquendi quæstio videatur, nonnulli tamen omnino ita censent sentiendum et loquendum in quodam sensu, quem falsum esse existimo, et non tantum ad modum loquendi, sed etiam ad rem pertinere. Existimant itaque hanc potentiam activam, quam nos obedientialem vocamus, necessario esse debere aliquam naturalem potentiam, effectivam natura sua alicujus effectus, qui secundum rationem aliquam communem conveniat cum effectu supernaturali, ut ratione illius convenientiæ possit talis naturalis potentia elevari ad efficiendum supernaturalem effectum, quatenus in eo invenitur aliqua ratio quam potentia illa possit natura sua attingere, ratione cujus possit elevari ad alium effectum quem natura sua non posset efficere; atque hoc modo potentia illa, quæ elevatur, dicitur esse potentia naturalis. Exemplis res illustratur, nam intellectus natura sua est effectivus intellectualis cognitionis seu visionis, et quia hæc ratio in visione Dei reperitur, quamvis elevata ad supernaturalem ordinem, ideo intellectus, per illam facultatem naturalem, quam habet ad efficiendum actum intellectionis ut sic circa Deum, elevari potest ad eliciendum actum videndi clare Deum. Similiter aqua natura sua est effectiva alicujus qualitatis, et quia hæc ratio qualitatis in gratia reperitur, quamvis elevata ad supernaturalem ordinem, ideo aqua, per naturalem vim activam quam habet ad efficiendam qualitatem, elevari potest, ut cum superiori aliquo concursu efficiat illam supernaturalem qualitatem; sine hujusmodi autem activitate naturali (aiunt) intelligi non posset quomodo sit elevabilis creatura ad agendum aliquid extra limites naturæ suæ.

75. Sed hæc sententia et in re falsum dicit, et in modo loquendi non recte loquitur, nec rem declarat. Primum itaque falsum est dicere non posse creaturam elevari ad aliquid, nisi in ea supponatur propria naturalis potentia ad talem actum vel effectum, saltem secundum aliquam rationem communem. Nam imprimis in potentia passiva susceptiva obedientiali id deesse videtur in anima rationali, quæ ex natura sua non est naturaliter receptiva immediate, et per substantiam suam, alicujus qualitatis ab extrinseco advenientis, seu alicujus mutationis; et tamen supernaturaliter potest recipere immediate, per substantiam suam, qualitatem aliquam supernaturalem; illa ergo capacitas animæ ad gratiam nullo modo ordinatur naturaliter ad aliquam qualitatem naturalem, sed est mere obedientialis. Nisi forte quis dicat, animam per substantiam suam esse capacem suarum potentiarum, et ita habere aliquam capacitatem naturalem ad aliquas qualitates. Sed ad hoc excludendum dixi non esse capacem alicujus mutationis, seu qualitatis extrinsecus impressæ. Et revera videtur valde impertinens, quod potentiæ animæ supponantur distinctæ ab anima, et receptæ in illa, ut ipsa intelligatur capax gratiæ; non enim ea ratione elevari potest ad supernaturale esse gratiæ, sed quia, propter convenientiam quam habet cum Deo in gradu intellectuali, participare potest superiori quodam modo divinam ipsam naturam. Unde multo melius haberet hanc capa-

citatem, etiamsi intra proprium ordinem naturalem esset per se intelligens et volens absque distinctione reali potentiarum.

76. Deinde in vi activa, seu in elevatione creaturæ ut agat ut instrumentum Dei, incredibile videtur non posse Deum elevare ad aliquid supernaturaliter agendum, nisi id quod habet aliquam naturalem vim ad aliud naturaliter agendum. Primo quidem quia, si potest elevare aquam, ut frigida est, verbi gratia, ad efficiendam gratiam, cur non potest eamdem, ut quanta est, ad eumdem effectum elevare? quod enim frigiditas sit naturaliter effectiva frigiditatis, quantitas vero non sit naturaliter effectiva alterius quantitatis, valde impertinens est ad prædictum gratiæ effectum. Quod ex institutione nunc facta verisimiliter conjectare possumus; nam, ut aqua baptismi conferat gratiam, impertinens est quod sit frigida vel calida, dummodo aqua sit, et impertinens etiam est quod possit alterare corpus, tum quia, licet non posset propter resistentiam vel dispositionem corporis, nil referret; tum etiam quia non est effectura gratiam in corpore, sed in anima, in qua nullam qualitatem potest naturaliter producere. Deinde, quando Christus Dominus sanabat ægrotum, vel sanctificabat illum per contactum, omnino impertinens et per accidens erat ex parte carnis aut vestimentorum Christi naturalis vis activa qualitatum, sed immediate et per se sequebatur effectus ex contactu illorum corporum, qui præcise in quantitatibus seu per quantitates fiebat; et fortasse actio immediate procedebat, vel a carne ipsa substantiali, vel a quantitate ipsa, vel simul etiam a qualitatibus quibus erat affecta, sive activæ essent qualitatum sibi similium, sive non essent. Et idem est de effectu gratiæ sanctificantis, quando per manus impositionem datur. Multoque evidentius erit argumentum, si talis effectus proxime per localem motionem instrumenti fiat, ita ut immediata ratio et virtus agendi sit motus ipse; nam motus localis nullam vim activam naturalem habet, idemque est de voce seu verbo, quæ elevari possunt, ut sint instrumentum Dei ad producendam gratiam; imo et ad producendam substantiam, vel convertendam unam substantiam in aliam, ut in sacro Eucharistiæ mysterio fit; et Christus Dominus etiam id fecit verbo suo, quando in nuptiis aquam in vinum convertit, saltem conversione formali, cum tamen verba ex natura sua non habeant efficientiam ullam, præsertim ad producendam substantiam. Item interior actus voluntatis vel intellectus non habet ullam naturalem vim activam, et tamen, si aliqua creatura potest sumi ut instrumentum ad supernaturales effectus, maxime hujusmodi actus intellectus et voluntatis, ut D. Thom. citatis locis sæpe docet. Quod si quis dicat, in his actibus esse virtutem naturalem ad efficiendos habitus sibi proportionatos, id quidem et impertinens videtur ad efficiendos effectus superioris ordinis, et non est universaliter verum; nam actus supernaturales, ut visio beata, dilectio aut contritio infusa, non habent hanc naturalem vim, et tamen ex omnium sententia multo facilius possunt hi actus elevari, ut sint instrumenta gratiæ efficiendæ, quam alii actus mere naturales. Deinde, quis credat posse Deum uti his accidentibus, quæ sunt qualitates activæ, et non aliis, si quæ fortasse sunt bene afficientia et disponentia subjectum absque naturali ordine ad agendum? aut posse Deum elevare accidens, etiam materiale, ad supernaturaliter agendum, non vero substantiam, etiam angelicam, si fortasse immediate et per se nullam habeat activitatem? Denique in Eucharistia caro vel sanguis Christi Domini, prout ibi existit, nihil potest naturaliter agere, et tamen, prout ibi est, elevatur ad efficiendam gratiam in sumente digne; ergo signum est non elevari per naturalem potentiam quam habeat ad aliquid aliud agendum.

77. Ratio vero est, quia, quamvis potentia sit naturaliter activa, si ex natura sua est omnino limitata ad talem effectum, propter eam activitatem non habet actualem proportionem ad alios effectus, præsertim perfectiores et superiores, producendos; ergo si, non obstante hac naturali improportione et impotentia potest elevari ad efficiendos illos excellentiores effectus, etiam alia res, quæ non sit potentia activa naturalis, sed substantia vel quantitas, vel aliquid hujusmodi, potest elevari ad efficiendum aliquid quod naturaliter efficere non potest. Patet consequentia, quia respective (ut sic dicam) eadem est formalis improportio; quia tam inepta est potentia ad ea quæ sunt extra suam vim activam, ac si prorsus nulla esset potentia, neque activitatem haberet. Unde ratio potentiæ activæ in tali instrumento quasi materialiter se habet in ordine ad supernaturalem actionem; ut in voluntate, verbi gratia, ut elevari possit ad efficiendos actus intellectus, materiale est quod ipsa habeat naturalem activitatem respectu propriorum actuum; sic ergo, ut pos-

sit aqua elevari ad gratiam efficiendam, videtur impertinens quod sit naturaliter activa frigiditatis vel alterius qualitatis similis. Præterea huc accedunt rationes, quibus supra probavimus esse in creaturis potentiam obedientialem, ut in divina instrumenta assumi et elevari possint; illæ enim non solum probant de his rebus, quæ sunt activæ aliquorum effectuum naturalium, sed in universum de omnibus entibus creatis, respectu omnium effectuum in quibus specialis repugnantia inventa non fuerit.

78. Atque hinc ulterius intelligitur, quando potentia naturaliter activa aliquorum effectuum ad supernaturales res efficiendas elevatur, tunc, licet res, quæ elevatur, sit naturalis potentia, tamen quatenus elevata agit, non agere ut naturalem potentiam, id est, prout est virtus activa natura sua ordinata ad tales effectus; sicut quando elevatur substantia ad agendum, quamvis id, quod elevatur, sit substantia naturalis, tamen, formaliter ac præcise loquendo, non agit ut substantia naturalis, quia ut sic solum dicit ordinem ad subsistendum in suo esse, sed agit quatenus elevata est, et quatenus in se habet fundamentalem seu obedientialem vim, ut elevari possit, ad quam vim quasi materialiter se habet, quod sit in substantia, vel in qualitate naturaliter activa, vel non activa. Et confirmatur hoc illatum, quia prædicta naturalis activitas limitata est ad tales effectus; ergo, quando ultra illos operatur, non agit ut naturalis vis activa. Patet consequentia, quia tunc non operatur intra naturæ limites; ergo nec operatur per concursum seu auxilium naturæ debitum aut proportionatum, neque habet connaturalem ordinem seu inclinationem ad talem effectum. Denique naturaliter est simpliciter impotens, seu sine potentia ad talem effectum; ergo non potest dici efficere illum, ut potentia naturalis est.

79. Dices, hinc solum sequi non efficere talem effectum ut potentiam naturalem, naturali modo operantem; nihilominus tamen posse illum efficere ut potentiam naturalem operantem ut elevatam; quia non repugnat rem imperfectiorem adjutam a perfectiori efficere aliquid superius et perfectius, quod ex se non potest. Sed hoc quidem admitti posset, si illa particula, *ut*, specificative sumeretur, et designaret tantum rem quæ ad agendum elevatur; hoc enim sensu verum est, rem inferiorem posse elevari ad efficiendam superiorem, ut naturalem ad supernaturalem, et corpoream ad spiritualem producendam; tamen, sumpta illa particula omnino formaliter ac reduplicative, involvitur repugnantia in argumento, nam, cum dicitur potentia naturalis, ut talis est, virtute sua attingere superiorem effectum, sensus est, quod ex propria vi naturalis activitatis influit in talem effectum; repugnat autem hoc modo influere, et solum ut virtutem elevatam influere. Implicat itaque effectum esse omnino supernaturalem, et tamen virtutem naturalem prædicto modo influere in illum; nam, si prædicto modo influit ex natura sua, habebit ordinem ad talem effectum, saltem per modum virtutis partialis, vel instrumentalis connaturalis; ergo comprehendet illum effectum sub adæquata latitudine seu objecto suæ activitatis naturalis; non ergo talis effectus erit simpliciter supernaturalis respectu talis virtutis; sicut calor, si naturaliter est activus formæ substantialis ignis et carnis, quamvis non habeat sufficientem vim ad illum effectum, nec principalem, sed instrumentalem tantum, et quamvis non possit talem effectum efficere, nisi a superiori agente juvetur, nihilominus effectus est illi connaturalis, quia ipse naturali vi, ut talis est, influit in illum. Quod si dicas, in calore hoc ideo esse, quia non solum agit virtute naturali, sed etiam ut instrumentum subordinatum alicui virtuti principali connaturali, respondetur, licet hoc verum sit, hinc tamen sumi argumentum; quia nulla potest esse virtus naturalis, quæ, si ut naturalis operatur, non sit vel principalis virtus, vel instrumentalis, subordinata alicui principali ejusdem ordinis; nam hæc debent inter se proportionem et debitam habitudinem servare.

80. Nec vero satis est quod supernaturalis effectus in aliqua generica vel communi ratione conveniat cum effectu connaturali, ut naturalis virtus, quatenus talis est, dicatur influere in supernaturalem effectum sub illa communi ratione. Primo quidem, quia alias eadem ratione dici posset influere in illum, ut principalem virtutem partialem, si fortasse respectu effectus naturalis, in quo talis ratio reperitur, est principalis virtus. Secundo, quia virtus naturalis non semper respicit illam rationem communem per se, sed solum rationem particularem, in qua illa communis includitur, ut frigiditas aquæ non est per se virtus ad producendam qualitatem ut sic, sed ad producendam hanc qualitatem sibi similem. Unde non habet naturalem virtutem ad

producendam rationem qualitatis, nisi ut contractam ad talem speciem qualitatis; ergo, quando aqua ut instrumentum Dei producit gratiam, non potest dici producere illam per naturalem potentiam quam habet ad producendam frigiditatem, eo quod gratia et frigiditas convenientiam quamdam in communi ratione qualitatis habere videantur; cum illa communis ratio qualitatis non attingatur a tali virtute naturali, neque ut adæquata ratio quam per se primo in effectu respiciat, neque ut ratio sub qua attingit suum naturalem effectum. Et hoc argumentum maxime urget in actione transubstantiandi, quæ attingit substantiam ipsam secundum se, seu quatenus esse potest terminus conversionis alterius substantiæ in ipsam, qui terminus nullam habet realem convenientiam cum alio termino naturaliter producibili, præter communem convenientiam substantiæ aut entis, quam nulla naturalis virtus creata potest per se primo, vel tanquam rationem formalem, sub qua attingit suum effectum, respicere.

81. Tertio, quia alias omnis potentia activa naturalis alicujus effectus esset aliquo modo potentia activa naturalis omnium effectuum habentium aliquam convenientiam genericam cum altero effectu naturali, quod sine dubio est valde absurdum in philosophia, ut facta inductione facile ostendi potest. Et ratione, quia naturalis potentia non est commensurata illi effectui, nisi secundum propriam et specificam rationem ejus; et ita non attingit ex natura sua rationes communes, nisi prout in illo contractas. Maxime quia hæ rationes communes physice et in re non distinguuntur a particularibus, et ab entitatibus physicis in quibus reperiuntur; hæc autem commensuratio inter virtutem activam et effectum physica est, et physice est consideranda inter res, prout a parte rei sunt, et non secundum rationes communes abstrahibiles a nostro intellectu.

82. Atque hæ rationes eodem fere modo procedunt in potentiis animæ, quatenus ad supernaturales actus eliciendos elevari possunt, in quibus ille modus loquendi videri posset habere majorem probabilitatis speciem propter vitalem et liberum modum operandi harum potentiarum; nihilominus tamen, etiam in illis potentiis, ego nulla ratione concederem, influere in hos actus virtute naturali, ut naturalis est, quia non censeo has potentias esse naturaliter commensuratas, aut essentialiter ordinatas, aut institutas ex vi suæ specificationis ad hos actus supernaturales eliciendos, etiam partialiter; neque ad attingenda illorum objecta sub ea speciali ratione, qua ab eis attingi possunt; alioquin non video quomodo in his potentiis non sit etiam naturalis capacitas passiva ad hujusmodi actus, cum hæc et proxime sequatur ex illa naturali commensuratione talium potentiarum, et respondeat activitati naturali, quæ negari non potest in his potentiis, saltem partialis, si tales potentiæ habent essentialem habitudinem ad hujusmodi actus, seu ad totam latitudinem talium actuum, prout tam supernaturales quam naturales complectitur; quia hæ potentiæ essentialiter sunt activæ; unde, quantum habent essentialis habitudinis ad hos actus, tantum habent activitatis; nullo enim modo in re distinguitur activitas naturalis ab essentia earum; solum ergo esse potest differentia inter actus naturales et supernaturales, quod ad illos erit major virtus activa quam ad hos, vel quod ad illos est completa in genere potentiæ proximæ, ad hos vero est incompleta, etiam in illo genere. Quod sane non satis est ut hi actus dicantur simpliciter supernaturales respectu harum potentiarum; quia, ut supra argumentabar, etiamsi virtus sit instrumentalis tantum, vel partialis, si ex natura sua est illo modo instituta ad talem effectum, eique commensurata, effectus est illi simpliciter connaturalis, et, juxta debitum naturæ ordinem, tali virtuti, ut passiva est, debetur talis actus et perfectio; ut autem activa est, debetur illi activitatis complementum, vel intrinsecum, vel per subordinationem et concursum superioris causæ. Hac enim ratione, et Angelis species intelligibiles, et homini generanti debetur concursus etiam creativus animæ. Ac denique vix potest intelligi quod potentia mere naturalis habeat specificationem suam et essentiam ex habitudine ad supernaturales actus, neque adæquate, neque partialiter, multoque minus intelligi potest quod aliqua sit essentialiter potentia activa, et naturaliter activa aliquorum actuum, et quod id non habeat ex sua specifica et essentiali ratione.

83. Tertio igitur (ut huic secundo argumento tandem satisfaciam) concludo, hanc vim activam instrumentorum Dei secundum rem quidem talem esse, qualis est entitas, cui convenire dicitur; unde, si illa entitas est naturalis ordinis, etiam illa potentia secundum totam suam entitatem est naturalis; si autem entitas seu forma, in qua consideratur talis

activitas, sit ordinis supernaturalis, etiam illa potentia erit entitative supernaturalis, non propter habitudinem ad illum effectum, sed propter speciem et essentiam talis entitatis. Potest enim hæc potentia obedientialis etiam in supernaturalibus qualitatibus considerari; nam character, verbi gratia, vel charitas aut gratia elevari possunt ad efficiendos effectus quos naturaliter efficere non possunt, sive quia superioris, sive quia inferioris sunt ordinis, ut si eleventur ad efficiendam transsubstantiationem, vel ad efficiendum calorem, vel quid simile. At vero quoad usum (ut sic dicam), seu quoad munus potentiæ, vel quoad modum agendi, non potest hæc potentia proprie dici naturalis, propter ea quæ diximus, quia non agit juxta commensurationem, vel propriam institutionem seu specificationem suæ entitatis, neque cum concursu seu auxilio sibi debito, nec denique ad effectum, vel actionem suæ naturæ proportionatam. Neque etiam dicitur supernaturalis, quia non est naturæ superaddita aut infusa. Sed specialiter vocatur potentia obedientialis, quia non operatur nisi ex imperio creatoris, et cum extraordinario, et non debito concursu. Et eodem proportionali modo loquendum est de potentia receptiva actuum, vel formarum supernaturalium, sicut ex communi doctrina D. Thomæ et aliorum, superius dictum est.

Solvitur argumentum tertium, et declaratur per quod instrumenta divina in actu primo constituantur.

84. Ex his, quæ in solutione hujus argumenti latissime dicta sunt, plura, ex aliis quæ in principio fuerunt proposita, expedita fere relinquuntur; et quidem tertium eamdem difficultatem attingit quam secundum, eodemque fere nos usi sumus contra oppositam sententiam. Ex tribus enim membris ibi propositis, scilicet, an auxilium speciale Dei (quo, secundum omnes, indigent ejus instrumenta, ut supernaturaliter agere possint) sit tota virtus seu ratio agendi, vel supponat in instrumento totam virtutem proximam, vel saltem supponat inchoatam, eamque compleat, et elevet ad agendum; ex his (inquam) tribus membris omnes convenimus, non posse secundum affirmari, propter rationes in argumento factas, et quia jam talia agentia non essent instrumenta, sed principalia agentia. Rursus, manifeste (ut existimo) probavi, primum membrum nullo modo affirmari posse, quia, si auxilium divinum esset tota virtus agendi, hæc instrumenta, præsertim inanimata, nihil omnino agerent, quia hoc auxilium non est in ipsis rebus quæ dicuntur instrumenta; unde nec constituere illa potest in actu primo ad agendum, nec ratione illius tantum possunt denominari agentia, nec materialiter aut suppositaliter (ut sic dicam), quia non sustentant virtutem agendi, nec per sese seu formaliter, quia per suas entitates non influunt in effectum. Unde sumi potest nova ratio, quia hoc auxilium, si sumatur in actu secundo, non est virtus agendi proprie et in rigore, sed est actualis concursus ad agendum, qui etiam auxilium nominatur, et non est in instrumento cui conferri dicitur, sed in effectu seu subjecto circa quod versatur actio instrumenti; nihil enim est aliud quam ipsamet actio, ut specialiter ac principaliter a Deo fluens; non potest ergo hoc auxilium sic declaratum esse virtus agendi, quia virtus significat actum primum, non actionem ipsam; unde, sicut actus secundus supponit primum, et concursus cum alio supponit illud cum quo est concurrendum, ita hoc auxilium supponit virtutem agendi. Si autem sit sermo de hoc auxilio in actu primo, quod aliqui vocant auxilium internum, sic respectu horum instrumentorum non est aliquid creatum inhærens ipsis, sed est ipsamet omnipotentia increata Dei, per voluntatem ejus specialiter applicata ad concurrendum cum creatura ad talem actionem, in qua nihil prævium aut creatum ponit, ut supponimus; ipsa autem Dei omnipotentia non potest esse tota virtus agendi in his actionibus; alioquin ipsa sola agit, et ab ipsa sola pendet effectus; nullo ergo modo poterit tribui creaturæ, cum nullo vero ac reali modo habeat vel sustentet omnipotentiam Dei. Et hic quidem discursus, suppositis principiis supra tractatis, evidenter (ut existimo) concludit, in his instrumentis, quæ agunt actione transeunte, sine ulla supernaturali ac physica mutatione positiva prævia quæ in ipsis fiat, tertium membrum esse eligendum, scilicet, supponi in his rebus inchoatam et quasi fundamentalem vim, quæ per auxilium elevatur ad agendum, et illam vim potentiam obedientialem activam appellamus; si autem quis sermonem misceat de potentiis animæ, quatenus ad actus supernaturales eliciendos elevantur, in quibus præcedere solet auxilium distinctum ab actuali concursu gratiæ, quod auxilium vocari solet præveniens seu excitans, et censetur esse virtus ad efficiendos

tales actus supernaturales, dicendum est breviter (quoniam hæc materia de auxiliis gratiæ amplissima est, et ab hoc loco aliena) esse quidem de fide certum, ad proprios actus supernaturales, præsertim humanos, id est, consentiente et cooperante libero arbitrio factos, necessarium esse non solum supernaturalem concursum gratiæ (quem ego inter gratias adjuvantes merito numerandum censeo), sed etiam auxilium excitans seu præveniens, juxta Conciliorum definitionem. Non est autem certum quid universaliter hoc auxilium præveniens sit. Itaque, si censeatur esse aliqua qualitas per modum actus primi non eliciti a potentia vitali, sed recepti tantum ad eliciendum actum alium secundum, in hoc sensu certum mihi est, non sufficere hoc genus gratiæ excitantis, sed ultra hoc ponendum esse aliud per modum actus secundi, ut plane Concilia docent, dum hanc excitantem gratiam vocant, *Spiritus Sancti inspirationem, vocationem et motionem*. Et e converso non est mihi certum illud genus gratiæ per modum actus primi inhærentis potentiæ esse simpliciter necessarium ad prædictos actus supernaturales eliciendos; nam, licet sit certum dari habitus infusos, non tamen est certum illos concurrere ad omnes actus, sed probabilius est non concurrere ad eos actus, qui sunt dispositiones ad infusionem ipsorum habituum, sed solum ad illos qui eliciuntur post obtentos ipsos habitus, qui fructus justitiæ appellari solent. Est item certius, ad ipsosmet actus, qui sunt gratiæ excitantes, non concurrere prædictos habitus; fingere autem alias qualitates priores habitibus et actibus, quæ per modum actus primi transeuntis (ut aiunt) infundantur ad illos actus eliciendos, neque in Conciliis aut in Patribus fundamentum habet, neque ulla satis verisimili ratione suaderi aut defendi potest. Rursus, quamvis actus gratiæ excitantis detur propter alium actum supernaturalem libere eliciendum, non est tamen certum, hujusmodi gratiam excitantem physice et per propriam efficientiam influere in alium actum, sed solum moraliter excitare ac elevare potentiam, atque ita etiam in his actibus supernaturalibus non est in universum verum, vel saltem non est certum, ad illos eliciendos dari virtutem inhærentem, et superadditam potentiis, quæ sit actus primus, seu per modum actus primi ad physice efficiendos tales actus; nam hoc deficit tum in actibus excitantis gratiæ (si tamen illi supernaturales quoad substantiam sunt), tum in actibus supernaturalibus, qui sunt dispositiones ad primam gratiam.

85. Addo denique, etiam in his actibus supernaturalibus, ad quos eliciendos datur auxilium prævium, seu gratia inhærens per modum virtutis activæ, non esse solum tale auxilium totam virtutem ad agendum, seu totum actum primum; quia, cum actus, qui eliciuntur per hanc virtutem, sint vitales et liberi, necesse est ut non solum a virtute extrinsecus data, sed etiam ab intrinseca, vitali ac libera efficiantur; atque ita etiam fit, primum membrum partitionis propositæ in prædictis actibus locum non habere. Relinquitur ergo ut respectu etiam talium actuum, tertium membrum verum sit, scilicet, in his instrumentis vel potentiis supponi aliquam virtutem, incompletam quidem et de se improportionatam, et indigentem divina ac supernaturali elevatione; et ideo instrumentariam tantum esse, et non principalem. Quæ doctrina tantum abest, ut inclinet in errorem Pelagii, ut potius necessaria sit ad fundandam totam doctrinam de gratia, quam fides docet contra Pelagium. Quia sine hac vi fundamentali non posset natura nostra excitari, neque adjuvari ad opera gratiæ facienda; unde etiam necessaria est ad vitandum errorem Lutheri, asserentis potentias nostras solum recipere, non autem efficere hos actus divinæ gratiæ. An vero hæc virtus a nobis explicata, naturalis vel supernaturalis dicenda sit, jam est sufficienter tractatum. Nec vero hæc doctrina (quod in eodem argumento tangitur) quicquam favet opinioni Cajetani circa visionem beatam, quod, scilicet, cum æquali lumine perfectior fiat a perfectiori intellectu; non enim id sequitur ex nostra sententia, nam cum hæc virtus obedientialis, quam ponimus, sit incompleta, et de se improportionata, non potest agere nisi juxta mensuram supernaturalis virtutis, seu auxilii quo elevatur. Et hoc sensu sano modo intelligendum est, si apud auctorem aliquem gravem legatur, in his actibus supernaturalibus, totam virtutem agendi esse auxilium, seu habitum infusum, quod, scilicet, intelligatur de virtute principali, seu de virtute complente, seu quasi ultimate constituente ac mensurante virtutem agendi.

Solvitur quartum argumentum, et declaratur an et quomodo hæc potentia obedientialis sit instrumentaria virtus.

86. Quarti etiam argumenti solutio ex proxime dictis facilis est. Petitur enim in illo, an

creatura, ut agens per hanc potentiam obedientialem, dicenda sit agere ut instrumentum, an vero ut principalis causa; et, si est instrumentum, cujusnam sit instrumentum, et sub qua ratione. Et quidem, quod attinet ad actiones miraculosas et transeuntes, certum est creaturam non esse principalem causam earum, sed solum instrumentalem, ut a fortiori constat ex his quæ de Christi humanitate dicta sunt, sect. 4, et ex eo quod de baptismo docet Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7, et quæ de aliis sacramentis, 3 tom. tractabimus. Ratio autem hujus veritatis sumenda est ex propria definitione seu ratione causæ instrumentalis; non enim per se spectat ad rationem instrumenti, ut a causa principali, quæ per illud operatur, quoad suum esse procedat. Quamvis enim hoc in multis reperiatur, præsertim in instrumentis quæ vocantur separata, quia hæc veluti substituuntur ab agente principali, ut vices ejus suppleant in agendo, tamen in instrumentis conjunctis non est id per se necessarium, quia potest unum agens operari per instrumentum ab alio fabricatum, ut exemplis instrumentorum artis facile intelligi potest. Et ratio est, quia ad rationem causæ per se in unoquoque genere solum requiritur immediatus influxus inter ipsam et effectum; ordo vero illius effectus ad aliam remotiorem causam, a qua proxima causa processit, est per accidens, ut constat de habitudine inter avum et nepotem; sic ergo, ut duæ causæ conjungantur vel subordinentur in agendo, ut principalis et instrumentalis, per se solum requirunt debitum influxum in effectum; quod vero una ab altera procedat, nec per se ac formaliter necessarium est, neque etiam est conditio necessaria ad primum, quod per se requiritur; nulla est enim ratio qua hujusmodi necessitas ostendatur. Nam, cum esse sit prius, saltem natura, quam causare, possunt duæ causæ conjungi ad effectum causandum, si in eis supponatur esse accommodatum ad talem causandi modum, undecunque illud habeant.

87. Deinde non est per se necessarium ad rationem instrumenti, ut in se recipiat aliquem motum seu influxum principalis agentis distinctum a suo esse, et prævium ad actionem, ut per illum afficiat, vel applicetur ad agendum; quamvis enim hoc in instrumentis artis inveniatur, quia homo operans ut artifex nihil potest efficere, nisi per motum localem applicando activa passivis, vel unum corpus in unum locum introducendo, et expellendo aliud, in instrumentis autem naturæ illud non est necessarium, quia agentia principalia non operantur illo modo, sed physice influendo in ipsum effectum, vel per solum instrumentum, si separatum sit, vel etiam per se ipsa, si instrumentum sit conjunctum. Priori enim modo operatur generans per semen ut per instrumentum, et projiciens movet per impetum; posteriori autem modo concurrit intellectus agens cum phantasmate, vel forma ignis cum calore, juxta probabiles opiniones; multo ergo minus in instrumentis gratiæ et omnipotentiæ divinæ est necessarius prior ille modus agendi, quia etiam Deus est principale operans per hæc instrumenta, et per se immediate influens in ipsum effectum, et potest elevare instrumentum, speciali modo cum illo concurrendo, quamvis in illo nihil prævium efficiat, ut ex dictis sectione præcedente probatum est. Ratio ergo instrumenti proprii ac physici in hoc consistit, quod, licet vere efficiat, non tamen virtute principali, id est, ita proportionata, ut sit ejusdem vel eminentioris ordinis cum effectu in perfectione. Unde fit ut efficere non possit effectum, nisi ut subest superiori concursui principalis agentis, vel alterius superioris qui defectum ejus suppleat, ut latius in metaphysicis disputationibus tractamus. In præsenti vero ratio divini et miraculosi instrumenti ultra hoc habet, quod non ex naturali proportione, sed ex obedientiali, seu non repugnante operatur, ac deinde hinc habet ut efficiat per concursum nullo modo suæ naturæ debitum, sed per concursum superioris ordinis. Ex quo ulterius fit, ut actio non sit mensuranda ex naturali perfectione instrumenti, sed ex virtute seu influxu principalis agentis.

88. Ad argumentum ergo in forma negatur sequela, scilicet, creaturam operantem per potentiam obedientialem operari ut principale agens; jam enim satis declaratum est, quomodo ratio instrumenti ei conveniat. Ad probationem autem sequelæ respondetur, creaturam tunc agere ut instrumentum Dei, auctoris gratiæ et supernaturalium effectuum. Neque ratio, quæ contra hoc fit, est ullius momenti; nam, licet creatura cum omnipotentia obedientiali, quæ in ipsa est, tam activa quam passiva, procedat a Deo ut auctore naturæ, nihilominus usus ejus, vel in recipiendo, vel in agendo in ratione instrumenti, est respectu Dei ut auctoris supernaturalis; quia necesse non est ut idem efficiat instru-

mentum, qui illo utitur, ut diximus; ergo multo minus necessarium erit ut idem secundum eamdem rationem efficiat instrumentum, et utatur illo; sicut ergo in artificialibus inferior artifex præparat interdum instrumenta, et superior illis utitur, ita hic dicere possumus, Deum, ut auctorem naturæ, præparare seu creare res aptas ut sint instrumenta; Deum vero, ut auctorem supernaturalem, illis uti. Maxime quia idem omnino est Deus auctor naturæ et gratiæ, solumque per habitudinem ad diversos effectus illas denominationes a nobis recipit, quæ ita sunt subordinatæ, ut una alteram per se supponat; ideo enim Deus potest præter vel supra naturam immutare creaturas, quia est auctor et supremus illarum dominus per infinitam potentiam qua illas creat, et eodem titulo eisdem potest uti ut instrumentis ad ea omnia quæ non repugnant; et ideo, quod potentia obedientialis comitetur creaturam, ut ab auctore naturæ procedit, nihil obstat, imo valde consentaneum et consequens est, ut idem auctor ejus ea uti possit, ut instrumento, supra naturam ejus, tanquam supremus illius dominus.

89. *An potentiæ animæ efficiant supernaturales actus ut instrumenta.* — *Prima opinio rejicitur.* — Atque hæc quidem difficultatem non habent in actionibus supernaturalibus, seu miraculosis transeuntibus, seu non vitalibus; de actibus vero supernaturalibus immanentibus et vitalibus intellectus et voluntatis specialis difficultas est, an dicendæ sint potentiæ animæ influere in illos ut instrumenta divinæ gratiæ, an vero ut principia proxime principalia, saltem partialia; nam, juxta rationem instrumenti a nobis declaratam, videntur hæ potentiæ dicendæ instrumenta, non minus quam cætera divina instrumenta. Aliunde vero videtur repugnare, quod influxus sit vitalis et liber, et quod non sit ab operante ut ab agente principali et proximo. Propter quod aliqui negant, has potentias influere in hos actus ut instrumenta, sed ut principalia principia proxima et operantia non per potentiam obedientialem, sed per naturalem, quam habent ex natura sua commensuratam his actibus, quamvis non plenam. Sed hæc sententia, hoc modo explicata, a nobis rejecta est in solutione primi argumenti.

90. *Secunda opinio refutatur.*—Alii dicunt, has potentias influere prædicto modo in hos actus, ut sunt actus credendi, amandi, etc., non vero ut sunt actus supernaturales. Sed hic etiam modus dicendi non probatur, nam vel per illam reduplicationem indicatur ratio quæ in effectu fit, vel ratio sub qua fit. Primum dici non potest, quia cum in actu amoris supernaturalis, verbi gratia, in re non distinguantur ratio amoris, et talis amoris, non potest actio physica attingere unum quin attingat aliud, maxime cum ratio amoris, ut ibi contracta est, ad supernaturalem ordinem sit elevata; unde non potest aliqua potentia esse principium principale illius effectus secundum unam rationem, et instrumentale secundum aliam, quia et ratio generica elevata est ad supernaturalem ordinem per differentiam specificam, et e contrario actus etiam secundum differentiam specificam vitalis est et liber. Secundum autem, de ratione sub qua, non recte hic accommodatur, quia ratio aliqua communis inventa in effectibus non attribuitur ut adæquata ratio sub qua respectu potentiæ activæ, et ut illi commensurata, et naturaliter proportionata, nisi illa potentia habeat naturalem vim et proportionem cum omnibus inferioribus sub tali ratione contentis, quod in præsenti dici non potest, ut ex dictis patet. Assumptum ostendi potest primo inductione, tam in omnipotentia divina quam in omnibus inferioribus; deinde ratione, quia potentia activa ut sic non attingit rationes has communes, ut præcisas et abstractas, sicut attinguntur interdum objecta a potentiis cognoscentibus et amantibus ut sic, quia effectio semper versatur circa particularem actum, seu terminum productum; ergo ratio communis non potest assignari ut adæquata ratio sub qua potentiæ productivæ, nisi potentia se extendat ad omnia sub tali ratione contenta, alioquin excedit talis ratio ipsam potentiam. Sed in præsenti voluntas, vel intellectus, ut sunt naturales potentiæ, non se extendunt ad omnes actus cognitionis et amoris, ut dictum est; ergo non respiciunt illas rationes communes, ut adæquatas et proportionatas rationes sub quibus operantur.

91. Quod si quis contendat, rationem formalem sub qua, esse illam rationem communem, quæ sub se comprehendit omnes illas rationes particulares ad quas extendi potest actio potentiæ, vel naturaliter, vel ex elevatione, contra hoc est, quia sequitur imprimis eadem ratione idem esse dicendum de propriis et specificis rationibus, ad quas efficiendas potest elevari potentia. Sequitur deinde idem esse dicendum de quacunque alia virtute naturali, activa actione transeunte,

quatenus elevatur ad efficiendam gratiam, vel aliam rem similem, quæ in aliquo genere convenit cum effectu sibi connaturali. Neutrum autem horum conceditur, neque recte concedi potest. Et ratio a priori esse videtur quia, quando illa ratio communis de se est indifferens ad res inferioris et superioris ordinis, et potentia tantum potest sua vi naturali illam attingere, ut contracta est in rebus inferioris ordinis, quibus naturaliter est commensurata, tunc non attingit per se primo illam rationem communem, etiam ut rationem sub qua, sed solum ut contractam, sibique accommodatam; et ideo non potest ratio illa communis dici adæquata ratio sub qua talis potentiæ, et consequenter neque attribui potest tali potentiæ, quod naturali vi attingat effectum superioris ordinis, etiam sub illa ratione communi. Maxime quia potentia activa non potest attingere effectum sub ratione communi, nisi attingat totam specificam rationem quam effectus in re habet, et ideo non potest ratio communis, si ut præcisa sumatur, assignari tanquam propria ratio sub qua potentia attingit effectum, quia ratio sub qua, debet intime inveniri, et quasi transcendere totum effectum, et totam rationem ejus; quod si hoc modo sumatur ratio illa communis actus cognoscendi et amandi, ut naturales actus et supernaturales in se complectitur, sic revera non est adæquata ratio in ratione effectus respectu intellectus et voluntatis creatæ, ut ex dictis satis constat.

92. *Tertia opinio improbatur.* — Alii distinguunt aliter, nimirum, actus supernaturales quoad substantiam et entitatem suam fieri ab his potentiis ut instrumentis divinæ gratiæ; tamen, quatenus sunt actus vitales et liberi ipsi homini, esse ab illis ut a proximis principiis principalibus, et a naturali etiam vi, prout ab obedientiali distinguitur, propter rationes dubitandi supra tactas. Verumtamen hæc distinctio nihil ad rem explicandam confert, ut patebit intelligenti quid importetur per illas denominationes vitalis ac liberi actus. Ratio enim vitalis actus nihil dicit in entitate et natura ejus actus, qui vitalis dicitur, nisi talem dependentiam actualem a potentia vitali, vel aptitudinem ad illam. Duobus enim modis dici potest actus vitalis. Uno modo, veluti aptitudine, quia de se natus est ita fieri a potentia vitali, ut eam possit informare, et in actu ultimo vitæ constituere, et hoc nihil omnino addit supra essentiam seu entitatem actus, quia hæc est ratio essentialiter constituens illum. Unde, si potentia instrumentaliter efficit actum quoad totam essentiam, et substantiam ejus, etiam efficiet illum instrumentaliter, quatenus hoc modo vitalis est. Alio modo potest actus vitalis dici, quia actu procedit a potentia vitali; et hoc modo, præter entitatem actus, quæ in illo tanquam in termino actionis consideratur, addit solum talem dependentiam seu actionem, quæ intrinsece ac necessario respiciat potentiam vitalem ut proximum principium a quo manat; nihil enim aliud excogitari potest quod per talem denominationem significetur; fingere enim in actu vitali alium modum, ex natura rei distinctum ab entitate actus, et a dependentia ejus, seu ab actione et a termino actionis, neque explicari potest quid sit, neque ad quid sit; nam, illis duobus positis, intelligitur sufficienter tota ratio actus vitalis in ratione effectus eliciti a potentia quam nunc consideramus; ergo improbabile est alium distinctum modum excogitare, quo ratio vitalis actus compleatur. Hoc autem supposito, non habet locum distinctio data, nam ibi tantum est unica actio, qua talis actus procedit a potentia vitali; ergo vel potentia attingit illum effectum per illam actionem ut causa principalis, vel ut instrumentalis: si priori modo, ergo effectus, tam ut vitalis, quam secundum suam entitatem, procedit a potentia ut a causa principali; si autem potentia per illam actionem attingit effectum quoad entitatem ejus, ut instrumentum, et nihilominus effectus est vitalis actus, et ut est a tali potentia, denominatur vitalis, ergo etiam ut vitalis procedit a potentia ut instrumento, cum ab actione instrumentaria vitalis denominetur.

93. De alia vero denominatione liberi clara ratio est, quia liber actus supra vitalem nihil intrinsecum actui addit, sed solam denominationem a facultate quæ est in potentia ad suspendendum influxum in talem actum, vel ad adhibendum contrarium, quæ facultas, quatenus est ad non agendum, vel ad efficiendum aliquem actum naturalem, repugnantem supernaturali actui, potest quidem attribui potentiæ ut principali virtuti, non tamen quatenus includit positivam facultatem ad eliciendum actum supernaturalem; et quia denominatio liberi hæc omnia includit, ideo actus ille, etiam ut liber, non potest attribui potentiæ ut principali virtuti, sed solum secundum quid, quoad prædictam negationem, quod ad rem, de qua agimus, nihil refert. Si

autem quoad modum loquendi, quis contendat denominationes vitalis et liberi sumi ex habitudine ad potentiam tanquam a principali forma denominante, facile id potest concedi, etiam si influxus potentiæ instrumentalis sit, in ratione actionis seu activi principii; nam ab instrumento et ab actione ejus potest aliqua denominatio principaliter sumi; ut productio gratiæ, quatenus actio sacramentalis denominatur, principaliter recipit hanc denominationem ex dependentia quam habet a sacramento; et nutritio ut sic præcipue denominatur a dependentia quam habet a potentia nutritiva, quamvis hæc solum concurrat ut organum et instrumentum animæ ad illam actionem; sic ergo in præsenti, quamvis actus vitalis ut sic denominationem hanc recipiat ab influxu vel habitudine ad potentiam animæ, adhuc superest quæstio, an influxus ille esse debeat causæ principalis, vel sufficiat instrumenti proportionati.

94. *Quarta opinio insufficiens.* — Alii distinguunt aliter, quia vel actus supernaturalis fit a sola potentia cum auxilio extrinseco, et tunc fit a potentia ut instrumento; si vero fiat a potentia informata habitu supernaturali, fit ab ea ut a causa principali. Sed hæc etiam distinctio non explicat rem, quamvis fortasse in modo loquendi possit aliquo modo admitti. Quod ita declaro, nam imprimis in hac distinctione manet integra illa difficultas, quomodo instrumentalis actio sufficiat ad actum vitalem et liberum. Deinde etiam manet integra difficultas, quomodo potentia, etiam informata habitu, possit influere ut causa principalis; rationes enim, quæ procedunt de potentia sine habitu, eodem modo urgent in potentia affecta habitu. Probatur, quia, quando potentia habet habitum, non per solum illum efficit, sed etiam per suam entitatem, et per illam activitatem radicalem quam habet innatam ante habitum, et ab illa habet actus, quod sit vitalis; ergo etiam tunc adhibet potentia proprium influxum per eamdem activitatem obedientialem, per quam illum adhibet, quando operatur sine habitu; ergo eodem modo operatur ut instrumentum. Et confirmatur ac explicatur amplius: nam, licet habitus, quantum ad id quod confert, sit causa principalis, tamen non confert totam vim agendi, sed supponit inchoatam et imperfectam, ac complet et elevat illam; ergo semper illa virtus, quæ se tenet ex parte potentiæ, est ejusdem ordinis et rationis, quia virtus superaddita non mutat illam intrinsece, sed tantum per additionem complet; ergo, si antea erat virtus instrumentalis, semper manet ejusdem rationis. Quæ ratio (ut mihi quidem videtur) demonstrat potentiam, quantum ad id quod de se adhibet, eodem modo semper influere, quod ad rem ipsam spectat; nihilominus tamen quoad denominationem, et modum loquendi, quando informatur habitu, potest dici speciali titulo causa principalis, vel denominative, et quasi materialiter, quia sustentat habitum, qui est causa principalis, vel quia ratione habitus inhærentis debitus est tali potentiæ supernaturalis concursus quo possit per talem habitum operari, et hoc modo dicitur potentia intrinsece elevari per habitum, quia nimirum ex utroque componitur quoddam integrum principium, cui simpliciter connaturale est, tali modo, et cum tali concursu operari, quamvis hoc solum ratione ultimæ et supernaturalis formæ illi conveniat, quomodo dici solet, intellectui informato lumine gloriæ connaturalem esse visionem beatam. Sed hoc, ut dixi, ad modum loquendi spectat; difficultas autem, quæ in re ipsa versatur, adhuc superest explicanda.

95. *Quintam opinionem repugnantia dicere, ostenditur.* — Dicunt ergo alii non repugnare illa duo, scilicet, quod hæ potentiæ agant tantum virtute obedientiali, et quod nihilominus agant ut principalia principia. Quod si objicias, hinc sequi cæteras creaturas, quando elevantur ad agendum per potentiam obedientialem, agere etiam ut principalia principia, respondent negando consequentiam, quia potentiæ vitales elevantur ad agendum intra idem genus quod attingere possunt naturali virtute, quamvis eleventur ad agendum in altiori specie quam possint efficere naturali virtute; intellectus enim naturaliter potest efficere intellectionem seu cognitionem, elevatur autem ad eliciendam cognitionem supernaturalem; et ideo semper retinet eumdem modum agendi causæ principalis, quod non ita accidit in aliis rebus, quæ ad supernaturaliter agendum elevantur. Sed contra, quia, licet non in omnibus aliis rebus seu instrumentis inanimatis servetur illa proportio, tamen in multis videtur reperiri; aqua enim elevatur ad producendam gratiam, quæ continetur in genere qualitatis vel dispositionis, sub quo genere potest aqua aliquid producere naturaliter, verbi gratia, frigiditatem; elevatur ergo eodem modo seu proportione, scilicet, ad quamdam altiorem speciem sub illo genere

contentam, quod sua naturali ac principali virtute potest attingere; ergo vel aqua etiam erit principalis causa gratiæ, quod est plane falsum; vel hic modus agendi non obstabit quominus intellectus instrumentaliter efficiat supernaturalem actum.

96. Et confirmatur primo, quia in superioribus est ostensum hunc modum elevationis non transcendere activitatem obedientialem, et eisdem rationibus ostendi potest non transcendere activitatem instrumentalem; imo videtur aperte repugnare aliquam rem agere ut principale principium, et non agere virtute connaturali; ergo et e contrario repugnat agere virtute tantum obedientiali, et non agere ut instrumentum. Antecedens patet, quia principalis causa dicitur, quæ agit virtute propria, et de se proportionata ad effectum, tanquam existente ejusdem vel superioris ordinis cum illo, ut constat ex communi et recepta definitione causæ principalis; sed causa quæ hujusmodi est, operatur virtute maxime connaturali ac propria; ergo.

97. Et confirmatur secundo, quia magis est intellectum elevari ad efficiendam intellectionem supernaturalis essentiæ vel speciei, quam calorem ut unum, verbi gratia, elevari ad efficiendum calorem ut octo, quia major est excessus in essentia specifica intra idem genus, quam excessus in sola intensione intra eamdem speciem; sed si calor ut unus elevatur ad efficiendum calorem ut octo, non potest elevari ad agendum ut principale agens, sed tantum ut instrumentale; ergo idem majori ratione dicendum est de intellectu. Responderi potest esse differentiam, quia calor (et idem est de cæteris instrumentis inanimatis) sistit in effectu producto tanquam in ultimo termino et fine suæ actionis, quatenus ab illo est ut a principali principio; actio autem intellectus tendit principaliter in objectum, et quia intellectus semper elevatur ad agendum circa aliquod objectum, quod naturaliter potest aliquo modo attingere, ut, verbi gratia, circa Deum, ideo dicitur potius intellectus agere ut principalis causa, quam calor elevatus. Quod si objicias hanc differentiam non videri universaliter veram, quia aliquæ res excogitari possunt, quas non possit intellectus naturaliter cognoscere, ut ad eas vel cognoscendas, vel intuendas elevari possit, ut sunt relationes divinæ, unio hypostatica, gratia, et similia, respondebitur, quamvis homo non possit hæc naturali cognitione invenire, posse tamen per doctrinam hæc omnia naturaliter concipere vel apprehendere aliquo modo, et similiter posse circa illa aliquod naturale judicium ferre, saltem per humanam fidem, quamvis non possit propriam scientiam vel conceptionem de illis naturaliter consequi. Sed, licet hæc vera sint, parum certe conferre videntur ad rem de qua agimus, tum quia illa cognitio per solam fidem humanam, et testimonium dicentium, plus habet de ignorantia quam de cognitione; tum, magis ad rem, quia hæc omnia non sufficiunt ut propria ratio causæ principalis conveniat intellectui operanti per virtutem obedientialem elevatam. Ac denique quia objectum illud, licet materialiter sit idem, tamen ut sic non est objectum specificans, sed est veluti commune et genericum; et ideo eadem ratio est de illo quæ est de generica ratione actus intelligendi; sicut ergo hæc non sufficit ut intellectus sit causa principalis actus, neque etiam sufficiet quod intellectus possit habere aliquem actum circa illud materiale objectum. Et ratio sane est eadem, quia quando intellectus elevatur ad attingendum illud objectum supernaturale, seu per actum supernaturalem, jam tunc non agit ex vi illius activitatis naturalis, qua potest per alium actum imperfectum circa illud materiale objectum versari; ergo hoc nihil potest conferre ut illa activitas, quæ est per elevationem, censeatur esse ab ipso ut a causa principali. Sed dici tandem potest, omnes res alias, quæ elevantur ad actiones miraculosas, non agere vitali actione, has autem potentias elevari ad agendum vitali modo, et hanc differentiam satis esse ut hæ potentiæ eleventur ad agendum ut principia principalia, quamvis reliquæ res sint tantum instrumenta. Sed hæc responsio nec satisfacit argumentis factis, nec declarat cur illa duo habeant necessariam connexionem, scilicet, esse principium proximum actus vitalis ut sic, et esse principium proximum principale ejusdem actionis.

98. *Sexta et vera opinio.* — Mihi vero dicendum videtur has potentias, quantum ad id quod conferunt in efficiendis actibus supernaturalibus quoad substantiam, se gerere ut instrumenta divinæ gratiæ, et non ut principia principalia, tum ob rationem factam, quia illis nullo modo convenire potest ratio causæ principalis, tum quia efficiunt virtute obedientiali et non naturali, tum etiam quia solum agunt vel elevata ab alio, in cujus virtute principaliter nituntur ad operandum, quæ est

fere definitio causæ instrumentalis, ut supra tactum est. Et confirmatur, quia hæ potentiæ in hujusmodi actione non habent limitatum terminum, sed ultra omnem gradum in infinitum possunt magis et magis perfectos actus elicere, vel secundum speciem, vel secundum intensionem; ergo signum est non agere ut principales virtutes, neque integras, neque partiales; quia in omni virtute sua principali limitatæ sunt, sicut et in essentia et perfectione. Atque hinc consequenter est necessario dicendum hæc duo non includere inter se repugnantiam, scilicet, agere vitaliter, et instrumentaliter; quia certum est has potentias in his actibus vitali modo operari. Quod autem illa duo non repugnent, probatur primo, quia neque in propriis definitionibus seu conceptibus involvunt inter se repugnantiam, neque aliqua alia satis probabili ratione hactenus ostensa est. Ratio enim actus vitalis solum in hoc consistit, ut procedat a proximo et radicali principio vitæ, taliter ut ipsummet principium informare possit, et in ultimo actu constituere; sed hoc totum consistere potest cum hoc, quod ipsummet radicale et proximum principium etiam vitæ, quamvis per suam entitatem influat in actum, non autem connaturali modo, nec secundum naturalem proportionem, nec per concursum naturæ debitum, quæ sufficiunt ad rationem instrumenti; ergo non repugnat activitas instrumentalis cum vitali. Unde argumentor secundo, nam potius hoc spectat ad omnipotentiam Dei, ut unaquaque creatura possit uti ut instrumento, modo illi accommodato, id est, rebus vita carentibus, ut inanimatis instrumentis; anima vero et potentiis ejus, ut vitalibus instrumentis. Unde Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 4, definit hominem in his actibus per potentias suas non concurrere tantum recipiendo, sed agendo, quia non se habet sicut inanime quoddam nihil omnino agens; ergo Concilium nihil aliud requirit, nisi quod agat sufficiente modo ad actum vitæ, sive ut principale, sive ut instrumentale principium operetur.

99. Tertio, est similiter dicendum, hæc duo non repugnare, scilicet, agere instrumentaliter, et libere, quia certum de fide est voluntatem in his actibus libere operari, et tamen nos dicimus operari ut instrumentum; ergo oportet dicere, sicut potest dari instrumentum vitale, ita et dari posse instrumentum liberum; hoc autem eisdem rationibus cum proportione applicatis suaderi potest. Et, supposito præcedente puncto, potest facillime in hunc modum declarari: nam instrumentum liberum supra vitale solum addit facultatem ad non eliciendum actum, vel ad eliciendum actum contrarium; hæc autem facultas, ut supra dixi, esse potest in potentia ex propria virtute, et connaturalis, quamvis virtus ad eliciendum actum supernaturalem sit tantum obedientialis et instrumentalis; ergo optime intelligitur posse voluntatem esse instrumentum liberum ad aliquem actum, quoniam ita potest illum elicere ex gratia Dei, et ut instrumentum ejus, ut tamen possit propria virtute illum non facere, vel etiam elicere contrarium actum qui mere naturalis erit; ergo ratio instrumenti liberi optime intelligitur, supposita ratione vitalis instrumenti, in potentia de se libera, quæ ita recipit elevatam virtutem ad eliciendum actum, ut non privetur propria ad suspendendum suum influxum, vel eliciendum contrarium actum. Exemplo res declaratur: voluntas enim, proposita sufficienter fide, virtute propria, et in eo genere ut principalis causa, potest non velle credere, aut etiam velle non credere; ergo, quamvis huic facultati addatur supernaturalis virtus, seu elevatio sufficiens, ut possit velle credere, saltem ut vitale instrumentum divinæ gratiæ, non privabitur priori facultate naturali; manebit ergo libera ad supernaturalem actum, quamvis solum instrumentaliter possit illum elicere; non ergo hic modus agendi instrumentalis repugnat libertati; maxime cum ad illum non sit necessaria aliqua motio vel qualitas prævia circa ipsummet instrumentum, physice illud prædeterminans, ut aliis locis copiose tractatum est, et ex dictis de elevatione instrumentorum Dei sine prævia qualitate facile intelligi potest. Atque hæc sufficiunt de quarto argumento.

Solvitur quintum argumentum, et declaratur an potentia obedientialis sit materialis, vel spiritualis.

100. Quintum argumentum petit aliam difficultatem de hac obedientiali potentia, scilicet, an materialis vel spiritualis dicenda sit; nam, si potentia ex objecto suam rationem et denominationem sumit, videtur hæc potentia spiritualis esse dicenda, cum ad spirituales effectus se extendat; si autem ex subjecto, vel quasi subjecto sumit entitatem, potius materialis esse videtur, cum in materiali entitate reperiatur. Atque eodem modo interrogari potest an talis potentia substantialis, vel

accidentalis dicenda sit; quia et in accidentibus et in substantiis reperiri potest, et ad substantias et accidentia producenda potest elevari. Rursus ejusdem fere rationis est quæstio, an hæc potentia una vel multiplex dicenda sit, vel in eodem, vel in diversis; nam, cum in variis rebus inveniatur, ex hac parte videtur esse multiplex in illis; cum vero ad multiplices effectus etiam in eadem re sufficiat, ex hoc capite videtur etiam in eadem re multiplicari. Aliunde vero propter identitatem quam habet cum re in qua existit, videtur manifestum non posse in eadem re multiplicari, et consequenter cum in qualibet re ad eosdem effectus extendatur, videtur esse eadem vel ejusdem rationis in omnibus. Et quoniam hæ quæstiones et similes non videntur habere convenientem responsionem, ideo suspectam videntur reddere hanc potentiam obedientialem. Sed, si quis recte consideret, hæc omnia comperiet ita interrogari, ac si potentia esset aliqua propria qualitas distincta aliquo modo ex natura rei ab his rebus in quibus invenitur, quo modo non solum suspecta, sed plane impossibilis mihi videtur talis potentia, ut supra dixi; supponendo autem non esse rem distinctam, facillime quæstiones illæ expediuntur; imo vix eis locus relinquitur, eædemque in potentia passiva moveri possunt.

101. Dico igitur ad primam interrogationem, potentiam hanc ex se nec materialem esse, nec immaterialem, sed talem qualis est res quæ ut instrumentum assumitur; nam si res illa spiritualis est, nemo negabit vim ejus activam esse spiritualem, sive ad res spirituales efficiendas elevetur (quod per se notum est), sive ad materiales res producendas vel etiam creandas assumatur, tum quia res ipsa, quæ ut instrumentum assumitur, spiritualis est, tum etiam quia res et virtus spiritualis potest esse effectrix materialium rerum, quia est ordinis superioris, ut virtus divina, quæ maxime est spiritualis, effectrix est rerum materialium. Deinde, si res materialis elevetur ad efficiendas alias res materiales, nulla est difficultas quod potentia, secundum quam elevatur, materialis sit; quia et res, quæ elevatur, et actio, et effectus ad quem elevatur, materialia sunt. Denique, etiamsi res materialis ad rem spiritualem efficiendam elevetur, potentia, secundum quam elevatur, formaliter (ut sic dicam) et simpliciter materialis est, licet secundum quid et virtualiter possit dici spiritualis. Probatur, quia illa potentia nihil aliud est quam entitas ipsius rei, nihilque ex natura rei distinctum supra illam addit; ergo non potest non esse materialis et extensa ac partes habens, si entitas ipsius instrumenti ejusmodi est. Item non refert quod ad effectum spiritualem efficiendum elevetur, quia potentia hæc nullam habet speciem realem ex habitudine transcendentali ad talem effectum, ut supra ostensum est. Item non obstat improportio quæ esse videtur inter materialem virtutem et spiritualem actionem seu effectum, nam hæc solum impedire potest connaturalem habitudinem inter talem virtutem instrumentalem et talem actionem, non tamen potest impedire efficientiam per subordinationem ad imperium primi agentis, a qua talis potentia obedientialis nominatur. Atque hoc sensu dicit D. Thomas, et alii Theologi qui illum sequuntur, sacramenta, licet res materiales sint, elevari ut sint instrumenta ad efficiendam spiritualem gratiam; hæc est enim omnipotentia Dei, ut respectu illius instrumentum materiale latius pateat in agendo, quam ejus natura, seu ordo rerum in quo existit, postulare videatur. Et enim, si multi censent phantasma materiale esse accommodatum instrumentum naturale ad producendam intelligibilem speciem, cum tamen negare non possint quin tota vis activa, quæ in phantasmate existit, materialis sit, quid mirum quod res materialis per potentiam formaliter materialem possit esse instrumentum Dei ad spirituales actiones? Dici autem potest hæc potentia virtute esse spiritualis, quia eo modo quo est causa, virtute continet effectum, non quidem eminenti virtute, sed instrumentali, quo modo sacramentum dicitur continere gratiam Christi, et semen dicitur continere rem ex illo producendam, et objectum dici potest contineri in specie tanquam in semine.

102. ***An potentia obedientialis sit substantia vel accidens.*** — Atque hinc constat, eodem plane modo respondendum esse ad secundam interrogationem; nam, cum hæc potentia non sit aliquid distinctum ab instrumento quoad entitatem et realitatem suam, talis est, qualis est res quæ in instrumentum assumitur. Unde, si res illa sit substantia, potentia etiam erit substantialis, etiamsi ad efficienda accidentia assumatur, tum quia non accipit ab eis speciem, tum etiam quia nihil repugnat rem substantialem esse principium rerum accidentalium, ut patet de divina virtute, et de forma substantiali, saltem quatenus est radix

suarum proprietatum. Quod si fortasse substantia creata non potest naturaliter esse principium proximum et instrumentale ad proprias actiones accidentales, illud est propter naturalem improportionem, vel etiam quia substantia, ut sic, non subordinatur alteri ut proprium instrumentum, nisi auctori suo; et ideo neutra ex his rationibus impedit quominus in substantia possit esse potentia obedientialis ad efficiendum accidens. Si autem res, quæ assumitur ut instrumentum, sit accidens, potentia hæc accidentalis in ea erit, etiamsi ad substantiam efficiendam elevetur, propter easdem rationes quas confirmat naturale exemplum, juxta opinionem satis probabilem et receptam, quod accidens, ut calor, verbi gratia, est instrumentum ad producendam substantiam, cum tamen in calore quidquid est virtutis et activitatis, sive principalis, sive instrumentalis, non sit nisi accidentale.

103. *An hæc potentia sit una, vel plures.* — Hinc denique ad tertiam interrogationem facile respondetur, hujusmodi potentiam in unaquaque re tantum esse unam secundum rem, quamvis secundum rationem et conceptus nostros inadæquatos possit multiplex distingui in ordine ad varios effectus, quomodo dicere possumus in verbis humanis esse virtutem obedientialem ad justificandum vel transubstantiandum, vel etiam ad creandum; quod autem hæc omnia sola ratione distinguantur in eodem instrumento, patet ex dictis, quia non distinguuntur ex natura rei ab entitate instrumenti, neque addunt illi novam speciem aut novum modum; ergo neque inter se distingui possunt. Possumus etiam naturali exemplo id explicare, nam idem calor est principalis virtus ad producendum calorem, et instrumentalis ad producendam substantiam, et conjunctus cum forma ignis, est virtus ad producendam formam ignis, et cum forma aeris ad producendum aerem, etc.; et tamen hæc omnia in calore, non re, sed ratione tantum distinguuntur, quia non addunt novum modum aut novam entitatem realem, sed ipsa entitas caloris ex vi suæ essentiæ habet totam illam vim, quam nos intellectu partimur in ordine ad diversa; idem ergo, seu simile, potest in præsenti facile intelligi. At vero in diversis instrumentis seu creaturis hæc potentia realiter diversa est pro rerum diversitate; tamen secundum rationem potest dici eadem, in quantum eodem titulo, et quasi sub eadem ratione, omnibus rebus creatis convenit, scilicet, quatenus, hoc ipso quod entia creata sunt, plane subjiciuntur auctori suo in his omnibus quæ non repugnant.

Solvitur sextum argumentum, et declaratur qualis sit actio a potentia obedientiali progrediens.

104. In sexto argumento tangitur difficultas de actione, quæ progreditur ab hac potentia obedientiali, qualis sit, et quam habitudinem ad illam dicat. Ut autem melius intelligatur, loquamur de actione qua gratia fit medio baptismate, vel per Christi humanitatem. De qua certum esse existimo esse distinctam ab actione, qua eadem gratia numero, vel conservari vel fieri posset a solo Deo absque ullo instrumento, quod mihi satis probat sextum argumentum propositum. Et quia intelligi, ut existimo, non potest quod eadem res nunc pendeat ab una causa, nunc vero non pendeat ab illa, sed ab alia, quin intercedat aliqua mutatio, saltem in ipsa dependentia; quia supponimus nec terminum actionis, nec subjectum mutari; item necesse non est agens in se mutari; ut si Deus nunc suspenderet concursum, quo cum sole concurrit ad conservandum lumen in aere, simulque adhiberet alium concursum, quo sola sua virtute illud conservaret, tunc in sole nulla fieret mutatio, nec in Deo, ut per se constat, neque in aere quoad formam luminis in facto esse, et tamen idem lumen, quod antea pendebat actu a sole, jam non pendet; ergo necesse est ut saltem dependentia, vel actio mutata fuerit; ergo una desiit esse, et alia incepit; ergo distincta est dependentia ejusdem luminis a Deo, mediante sole, vel a solo Deo. Sic ergo in præsente distincta est dependentia qua Deus effecit gratiam, medio instrumento aquæ vel humanitatis Christi, ab ea qua efficit gratiam se solo.

105. *Actio quæ per instrumentum a Deo miraculose fit, diversa est ab ea quam solus Deus facit, non tantum numero, sed etiam specie.* — An vero illæ actiones in ratione actionum specifice distinctæ sint, vel tantum numero, merito dubitari potest. Nam ex vi rationis factæ solum concludi potest numerica distinctio, nam hæc sufficit ad prædictam mutationem, ut in allato exemplo de lumine videtur satis probabile. Aliunde vero, cum terminus sit idem in specie, videntur actiones esse ejusdem speciei; quia actio, sicut motus, sumit speciem a termino ad quem. Denique, si hoc dicatur, videtur facilius posse dissolvi

difficultas in sexto argumento tacta, quia nullum est inconveniens, nec res magna admiratione digna, quod modus aliquis spiritualis, qualis est illa dependentia, pendeat quoad individuationem suam a principio materiali, ad eum modum quo anima individuari dicitur ex habitudine ad corpus. Atque hæc via est probabilis ad satisfaciendum proposito argumento. Nihilominus mihi probabilius videtur illas actiones esse essentialiter diversas, quia et nullum est indicium sufficiens unitatis essentialis, et sunt multa quæ diversitatem essentialem plurimum indicant. Prior pars probatur, quia nullum est indicium unitatis essentialis, nisi unitas termini, seu formæ productæ; hoc autem insufficiens est, primo, quia etiam res producta per creationem et generationem potest esse eadem, et non est propterea dicendum generationem et creationem esse actiones ejusdem speciei. Secundo, quia, ut D. Thom., 1. 2, q. 1, a. 3, et aliis locis docet, actio sumit speciem a principio agendi, quod saltem hoc sensu verum est, quod ad ejus specificationem non tantum terminus, sed etiam principium agendi concurrit, quod est satis consentaneum rationi, quia actio est essentialiter dependentia; dependentia autem ut sic tam essentialem habitudinem dicit ad principium a quo fluit, quam ad rem ad quam tendit. Ac denique, quia novum non est, actiones vel actus, qui versantur circa eamdem rem vel objectum, quasi materialiter sumptum, distingui ex modo tendendi in illud; sic ergo distingui potuerunt hæ dependentiæ. Posterior vero pars declaratur, quia hæc dependentia seu actio, qua gratia fit per vocem vel aquam, est non solum supra naturam hominis vel aquæ, sed etiam præter naturam ipsius gratiæ; altera vero actio, quæ fit a solo Deo, est illi connaturalis: hæc autem tanta diversitas plus quam distinctionem numericam indicat. Deinde, quia, si actio ejusdem formæ cum concursu causæ materialis, vel sine illo, est specie diversa, cur non magis erit diversa specie, actio ejusdem formæ spiritualis per instrumentum materiale, vel sine illo? magis enim ex modo videntur differre hæ actiones quam illæ; unde, si hic negatur distinctio specifica, nunquam poterit cum fundamento affirmari inter actiones quibus eadem res producitur vel conservatur.

106. Hac ergo sententia supposita, ad difficultatem in sexto argumento positam, concedendum est hujusmodi actionem talem esse, ut ex vi suæ essentiæ seu speciei postulet ut fiat medio instrumento supernaturaliter elevato, seu (quod idem est) ut essentialiter dicat transcendentalem habitudinem, non solum ad Deum ut principale agens, sed etiam ad creaturam ut operantem instrumentaliter per potentiam obedientialem. Neque hoc est inconveniens, singulare, aut novum in humanitate Christi, aut instrumentis ejus, nam in habitibus supernaturalibus gratiæ et virtutum infusarum, fatendum est habere essentialem habitudinem ad spiritualem substantiam vel potentiam, quatenus est capax eorum per potentiam obedientialem, quia, cum sint formæ accidentales, essentialiter dicunt habitudinem ad subjectum earum capax; et similiter actus supernaturales spiritualium potentiarum, cum natura sua immanentes sint, etiam dicunt connaturalem habitudinem ad suas potentias tanquam ad principia a quibus elici debent, etiamsi illæ per potentiam obedientialem eos eliciant. Potest autem aliquis probabiliter dicere illam actionem, seu dependentiam gratiæ, quæ fit medio instrumento, quamvis ex vi suæ specificæ rationis dicat habitudinem ad potentiam obedientialem, non tamen determinate ad potentiam quæ sit in instrumento materiali, aut in instrumento immateriali, sed indifferenter, quantum est ex ratione specifica, quamvis in individuo aliquod horum determinate respiciat; illa enim diversitas in hujusmodi principiis materialis est, quantum spectat ad rationem et modum agendi, et ideo non videtur sufficere ad diversitatem specificam actionum, sed ad individualem tantum. Quod si hoc verum est, facilior redditur difficultas tacta in sexto argumento de habitudine hujus dependentiæ ad rem materialem; dicendum est enim, ex vi suæ rationis specificæ præcise, respicere agens instrumentale per potentiam obedientialem; quod vero illud sit corporeum, per accidens est ad talem specificam rationem, et non est inconveniens quod ad individuationem talis dependentiæ possit requiri.

107. Addo vero ultimo, etiamsi demus actiones illas per instrumentum materiale et spirituale inter se specie differre, non esse inconveniens modum aliquem spiritualem ex specifica ratione sua dicere intrinsecam habitudinem ad rem materialem; nam, si verum est phantasma esse instrumentum ad producendam speciem intelligibilem, id necessario dicendum erit de dependentia seu actione per quam talis species fit, et, si verum est relationem identitatis genericæ inter

duas substantias esse realem, in Angelo potest esse relatio realis spiritualis, quæ habeat pro termino rem materialem; et spiritualis scientia censetur habere realem habitudinem ad objectum a quo mensuratur, etiamsi illud materiale sit. Et ratio est, quia, cum hic terminus non sit forma intrinseca alterius rei, quæ dicit habitudinem ad ipsum, non est inconveniens quod sit diversæ rationis quoad modum essendi. Idque longe facilius et evidentius est, quando ille modus, qui talem dicit habitudinem, supernaturalis est, et in se, et illi etiam rei quam modificat, et suo modo afficit, qualis est hic modus dependentiæ de quo nunc agimus; talis enim actio non potest nisi supernaturaliter fieri, et gratiæ etiam ipsi, quæ per illam fit, præternaturalis est. Neque est mirum, nec singulare, quod res spiritualis aliquam habitudinem ad rem materialem habere possit; Deus enim infinitis et miris modis potest creaturas suas immutare; multo enim admirabilius est quod materiali corpori et sanguini Christi contulerit modum unionis ad divinam Verbi personam; nam ille modus, cum sit in re materiali, materialis est, et tamen habitudinem dicit ad rem maxime spiritualem, qualis est divinum Verbum; et alia exempla possunt in divinis operibus facile considerari.

Solvuntur septimum et octavum argumentum.

108. Septimum argumentum postulabat aliam difficultatem de specificatione hujus potentiæ, et distinctione vel identitate ejus cum rebus in quibus reperitur; sed hæc tractata sufficienter sunt in discursu hujus sectionis, et omnia, quæ in illo argumento tanguntur, conferre possunt ad confirmandam doctrinam traditam. Quomodo autem intelligendum sit principium illud, in quo argumentum nitebatur, scilicet, potentias specificari per actus, declaratum jam est, nimirum, intelligendam esse de his rebus quæ ex primaria institutione sua facultates sunt ad tales actus ordinatæ, et naturaliter coaptatæ, quod non convenit huic potentiæ obedientiali, ut dictum est.

109. ***An potentia obedientialis sit finita vel infinita.*** — Octavum argumentum aliam insinuat difficultatem, nimirum, hæcne obedientialis potentia finita dicenda sit, vel potius infinita. Sed hæc etiam difficultas est facillima ex dictis, si in generali tantum de illa loquamur; nam in particulari multa possunt in ea inculcari, quæ sunt quidem difficillima, non tamen pertinent ad præsentem considerationem. Itaque in hac difficultate loqui possumus, aut de infinitate extensiva ex parte objecti, aut de infinitate intensiva aut entitativa talis potentiæ. Priori modo, negari non potest quin hæc potentia seu activitas instrumentalis creaturæ in ordine ad Deum sit aliquo modo illimitata et infinita in sua ratione, scilicet, instrumenti. Primo quidem ex parte perfectionis intensivæ, quam potest producere in effectu; licet enim non possit infinitum producere, ut nunc suppono, potest tamen in infinitum semper intensiorem effectum producere, quod satis est ad infinitatem potentiæ in suo genere, ut est in philosophia notum, atque hoc modo est in voluntate et in intellectu fundamentum, ut elevari possint ad efficiendum visionem vel dilectionem Dei in quavis intensione, etiam si in infinitum procedatur; et eodem modo aqua, sicut potest esse instrumentum ad producendos quatuor gradus gratiæ, ita ad producendos centum gradus, aut mille, et sic in infinitum. Secundo esse potest hæc illimitatio in varietate et multitudine effectuum diversarum rationum, in quibus procedi etiam potest in infinitum; nam, qua ratione elevata fuerunt verba Christi ad producendam gratiam, vel ad convertendam substantiam panis in corpus suum, potuerunt etiam elevari ad quoscunque alios effectus, ubi specialis repugnantia inventa non fuisset. Tertio, potest hæc infinitas considerari in modo agendi, quia per hanc activitatem immutantur res, non tantum ad formas naturales, sed etiam ad supernaturales, nec solum naturali modo, sed etiam præternaturali et supernaturali; hoc autem indicat illimitatum quemdam modum operandi, et hæc tota illimitatio includitur in illo quasi objecto, cum dicemus hanc potentiam sese extendere ad omnem actionem instrumentalem, in qua specialis repugnantia inventa non fuerit.

110. ***De instrumentis ad actus vitales.*** — Jam vero in particulari inquirere an hæc vel illa actio involvat hanc repugnantiam, in in finitum esset procedere, et a nostro instituto alienum; de duabus autem actionibus solet esse specialis difficultas, et utraque potest ad Christi humanitatem pertinere. Una est actio creationis, an illi specialiter repugnet dicere respectum dependentiæ ad instrumentum creatum, de qua nonnihil attingemus sectione ultima hujus disputationis. Altera est de actione seu actu vitali, de quo jam supra diximus non repugnare quod fiat per princi-

pium instrumentale, etiam quatenus vitalis est, seu talem denominationem recipit a principio a quo fluit et in quo recipitur, dummodo principium illud vitale sit intrinseca facultas formæ vitalis ut sic. Hic vero ulterius quæri potest an principium extrinsecum, et de se non vitale, possit esse instrumentum ad eliciendum actum vitalem, ut, verbi gratia, an Christus per humanitatem suam tanquam per instrumentum possit in nobis efficere actus seu motiones vitales. De qua re possent multa dici, sed quia in aliis locis tanguntur, et dubitatio hæc nimium amplificata est, dico breviter, eo modo, quo Deus in nobis efficit hos actus vitales, posse illos efficere per instrumenta creata extrinseca, inanimata ac materialia; non posse autem Deum ita efficere hos actus in nobis, ut ex vi solius influxus divini actus vitales sint in nobis sine influxu nostro, cum hæc denominatio ab hoc influxu formaliter sumatur, vel ad illam essentialiter requiratur, ut nunc suppono. Sed potest Deus influxu suo nobiscum efficere in nobis hos actus, vel etiam excitare, aut facere ut faciamus; quoad hoc ergo quod ipse facit, potest creatura uti ut instrumento, quia secundum eam rationem non involvitur repugnantia, cum ille sit influxus agentis extrinseci, a quo non sumit actus formaliter quod vitalis sit, sed effective tantum; in quo genere potest Deus per creaturam facere quod se solo facit. Et eadem ratione potest Deus per se supplere in actu vitali concursum speciei intelligibilis, vel habitus, quia actus non habet inde formaliter quod vitalis sit. Unde potest etiam illum concursum supplere per aliam creaturam ut per instrumentum; ergo et influxum, quem ipse adhibet, potest communicare cum creatura, utendo illa ut instrumento. Oportet ergo distinguere in actu vitali concursum illum præcisum, unde habet quod actus vitalis sit, seu (ut ita dicam) ut sit exercitium vitæ formaliter, et ad hunc non potest adhiberi extrinsecum vel inanime instrumentum; tamen, ea ratione qua actus vitalis requirit vel admittit alios concursus extrinsecos, qui dici possunt non vitales, nihil repugnat quod ad illum efficiendum adhibeatur extrinsecum instrumentum, etiam inanime. Et eadem ratione, supponendo posse Deum se solo producere totam entitatem actus vitæ, saltem extra subjectum in quo actu exerceat munus formæ vitalis, etiam poterit tunc talis actus fieri per quamcunque creaturam ut instrumentum Dei, quia, ut sic, non pendet essentialiter a principio intrinseco, et, hoc secluso, aliunde non est repugnantia. Et hæc sint satis de priori illimitatione hujus potentiæ obedientialis.

111. De posteriori autem res est facillima ex dictis, nam hæc potentia nihil addit supra uniuscujusque rei entitatem; ergo non potest esse intensive aut entitative magis infinita, imo nec magis perfecta quam sit entitas, cui convenire dicitur. Neque hoc posterius repugnat illi priori illimitationi, quia illa non tam oritur ex perfectione entitatis, quæ hanc potentiam obedientialem habet, quam ex perfecta subjectione quam habet ad Deum, et ex infinito dominio et potestate Dei. Eo vel maxime quod omnis concursus, quem creatura in hoc modo efficiendi potest adhibere, est finitus et imperfectus, unde non commensuratur perfectioni effectus, sed modo concurrendi ipsius instrumenti, qui est per elevationem et subjectionem ad infinitam virtutem ut præcipue operantem. Et propter eamdem causam non est inconveniens quod hæc potentia omnibus creatis entibus conveniat, sive perfecta, sive imperfecta sint; quia non commensuratur perfectioni eorum, nec convenit illis, nisi quatenus entia creata sunt, primo agenti subordinata, neque aliam proportionem aut habitudinem requirit cum effectu. Ex eadem autem radice provenit, ut hæc potentia obedientialis, seu hic modus agendi instrumentalis, non extendatur ad divinas et increatas relationes, quia supponit imperfectionem quæ illis convenire non potest, ut in 3 tomo, tractando de efficientia sacramentorum, iterum dicam. Denique ex eodem principio oritur, ut hæc potentia determinetur ad agendum juxta concursum principalis agentis, a cujus voluntate et auxilio potissimum pendet in agendo. Neque hoc est contra rationem potentiæ activæ, quæ superiori agenti subordinatur, ut patet etiam in naturalibus, nam potentia progressiva, verbi gratia, activa est, et de se indifferens ad movendum hac et illac, aut sursum vel deorsum; per voluntatem autem vel appetitum, ad hunc modum potius quam ad alium determinatur; ad hunc ergo modum intelligi potest in hac potentia, quamvis non oporteat in omnibus esse similitudinem, quia concursus divinus cum his instrumentis alterius rationis est, et ipse se accommodat his instrumentis juxta uniuscujusque rationem et exigentiam, secundum divinæ providentiæ sapientiam, infinitamque potentiam.

SECTIO VII.

Utrum hæc virtus miraculorum Christi se extendat ad effectus loco distantes.

1. Explicuimus quid sit hæc gratia miraculorum, et quomodo attingat effectus suos; nunc oportet nonnullas difficultates circa hoc occurrentes, et præcipue tres graviores, sigillatim tractare, ubi obiter explicabimus ad quos effectus se extendat hæc virtus. Prima ergo difficultas est, an indigeat humanitas Christi contactu physico, seu propinquitate locali ad rem aliam, ut circa illam possit miraculose operari. Et ratio dubii esse potest, quia propinquitas seu contactus est in omni agente physico necessaria conditio ad agendum, adeo ut Deus ipse illam requirat ad agendum per divinitatem suam; operari enim non potest nisi ubi est, ut in 1 p., q. 8, D. Thomas docet, et sumitur ex Paul., Act. 17, ubi inde colligit Deum non longe abesse ab unoquoque nostrum, *quia in ipso vivimus, movemur et sumus*; est ergo conditio omnino intrinseca, et necessaria omni agenti physico, seu omni causæ propriæ efficienti. Et confirmatur, nam divinitas operari non potest nisi ubi est præsens, idque non propter solam immensitatem, sed propter ipsam effectionem; ergo nec potest communicare humanitati, ut operetur ubi non est. Et confirmatur, quia non potest operari humanitas quando non existit, seu in res tempore distantes; ergo neque ubi non existit, seu circa res loco distantes.

2. In hac difficultate, quidam, propter rationes factas, existimant Christum per humanitatem suam tantum potuisse efficere miracula per contactum physicum, vel intra illam sphæram, per quam diffundi poterat vox ejus, vel alia similis actio; unde, si interdum ultra hanc distantiam fiebat effectus, negant per veram efficientiam humanitatis fuisse factum, sed solum per moralem concursum, nisi fingamus aliquam realem qualitatem diffusam esse ab humanitate, usque ad locum ubi fiebat effectus, per quam instrumentaria virtus applicabatur. Quod tamen omnino gratis et sine fundamento diceretur, et non difficile impugnari posset ex supra dictis contra opinionem quæ virtutem hanc ponit in qualitate inhærente.

3. *Virtus miraculorum Christi ad effectus loco distantes extensa.*—Contraria tamen sententia mihi videtur probabilior, nimirum, humanitatem Christi posse operari miraculose, ubi non est localiter præsens, etiamsi illud non attingat per se, nec per ullam virtutem realiter diffusam, sed solum per actionem, quia ibi effectus fit dependenter ab humanitate alibi existente. Quam sententiam tenent communiter Thomistæ hic, et Vega, lib. 7 in Trident., c. 14, dub. 1, et colligitur ex S. Thoma, q. 56, art. 1, ad 3, ubi ait contactum virtualem sufficere ad hanc efficientiam, propter infinitam virtutem divinitatis. Et probari potest, quia Christus Dominus eodem modo operabatur hæc miracula in locis distantibus, sicut in propinquis. Deinde, quia nulla ostenditur repugnantia in hoc modo operandi, quia illa conditio, scilicet, ut agens et passum sint simul, juxta probabilem sententiam gravium auctorum, non est simpliciter necessaria ad agendum, etiam in agentibus naturalibus. Et quamvis demus ex natura rei esse necessariam, tamen, cum non sit per se neque intrinsece requisita in ipso principio agendi, neque in actione, nulla est ratio cur etiam de potentia absoluta necessaria sit. Quod ita confirmatur, nam Christus, tangendo, verbi gratia, infirmum, sanabat illum; sed ille contactus nullam virtutem seu efficaciam addebat humanitati Christi; ergo poterat etiam sine illo eumdem effectum facere. Dicere enim illum contactum esse conditionem de potentia absoluta ita necessariam, ut sine illa non possit fieri effectus, incredibile est, cum nulla repugnantia aut contradictio in hoc appareat; et simile est de voce Christi, quando per illam operabatur miracula; quis enim credat oportuisse ut realiter perveniret usque ad infernum, seu sinum Abrahæ, ut inde animam Lazari revocaret? aut, cum dixit, Joan. 4: *Vade, filius tuus vivit*, fuisse necessarium ut vox illa perveniret usque ad locum in quo erat filius reguli, ut per illam, sanitatem ei præstare posset? Unde Gregor., hom. 28 in Evang., notat regulum illum imperfectam fidem habuisse, eo quod corporalem præsentiam Domini requireret, ut filium suum sanare posset.

4. *Responsio ad argumentum. — Simultas localis agentis et passi, quo modo necessaria sit ad actionem.* — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam responderi solet, ad agendum necessarium esse ut principale principium actionis attingat effectum, vel per se ipsum, vel per instrumentum; quia ergo divinitas Christi est principale principium harum actionum, et illa est ubique; ideo per

humanitatem potest illas efficere, etiam ubi humanitas non est. Sed contra hanc responsionem urgeri potest, quia actio, quæ fit per instrumentum, proxime ab illo pendet, alias instrumentum nihil efficeret; ergo, si contactus necessarius est, maxime in ipso instrumento, alias pari modo dici posset causas secundas naturales non requirere hunc contactum, quia Deus, qui cum illis concurrit, et suo modo per illas operatur, ubique est. Respondetur tamen hanc conditionem non esse essentialem actioni, seu virtuti agendi, sed requiri interdum juxta proportionem virtutis activæ; agentia enim naturalia, quia habent finitam virtutem, et imperfectum ac determinatum agendi modum, illam conditionem fortasse requirunt; Deus vero, non ex indigentia virtutis agendi, sed ex immensitate sua, et ex infinita perfectione habet, ut non operetur nisi ubi est, tum quia non potest non ubique esse; tum etiam quia sicut in esse, ita et in operari perfectissimum modum sibi vendicat. At vero instrumenta Dei neque agunt per potentiam naturalem, ut inde limitentur ad agendum per contactum, neque habent tam perfectum modum existendi vel operandi, ut ex hac parte illis repugnet operari ubi non sunt; et ideo hoc illis communicari potest per infinitam Dei virtutem cui obediunt, et in qua principaliter nituntur in actione sua. Et per hoc patet ad primam confirmationem; ad secundam vero dicetur sectione sequenti.

SECTIO VIII.

Utrum hæc gratia miraculorum se extendat ad operandum effectus tempore distantes, seu ad efficiendum per instrumentum actu non existens.

1. ***Humanitas Christi efficienter operari non potuit ante existentiam suam. — Causa efficiens requirit realem existentiam ad agendum.*** — Hæc est secunda difficultas hujus materiæ, et oritur ex duplici capite. Primum est de effectibus gratiæ, qui tempore antecesserunt Christi humanitatem, seu incarnationem, quos certum est manasse a Christo homine, ut a causa meritoria; difficultas vero est, an ab illo etiam manaverint ut a causa efficiente, ita ut humanitas Christi fuerit physicum instrumentum, per quod Deus effecerit gratiam in hominibus qui ipsum præcesserunt. Quidam enim Theologi hoc affirmare voluerunt, inter quos est Capreolus, in 4, dist. 13, q. unica, art. 3, ad argum. contra 1 concl., circa finem; et Sotus, in 4, dist. 1, q. 2, art. 3, et in fine totius 4, qui nullo fundamento nituntur. Sotus enim solum allegat quædam testimonia Pauli, ad Roman. 3, et sæpe alias, dicentis, antiquos Patres fuisse justificatos in fide Christi; ex quo non potest colligi efficientia physica, sed solum quod, propter merita Christi prævisa, gratia antiquis Patribus collata sit, et ideo fides ejus fuerit semper necessaria ad illam justitiam consequendam; repugnat autem hæc sententia cum D. Thomæ doctrina, infra, q. 62, a. 5 et 6, ubi negat passionem Christi, antequam facta esset, potuisse efficienter operari per sacramenta veteris legis, quia causa efficiens non potest esse duratione posterior quam effectus, et reliqui omnes discipuli D. Thomæ in hoc illi consentiunt. Et ratio clara est, quam ipse D. Thomas tetigit, quia causa efficiens requirit realem existentiam, ut efficere possit; sicut enim causa finalis requirit saltem esse apprehensam, ut in suo genere causet, et implicat finem causare nisi saltem apprehensus, ita causa efficiens requirit esse actualis existentiæ, ut efficere possit. Quod imprimis patet ex communi omnium philosophorum consensu, imo ex communi conceptione omnium hominum; nam cum efficere, sit dare esse reale per veram actionem et influxum realem, nec mente concipi potest quomodo talis actio manet et pendeat ab eo quod nondum est. Unde arguitur secundo, quia efficere aliquid, includit dependentiam realem effectus a causa; dependere autem realiter, intrinsece includit ut id, quod dependet, existere non possit sine alio; id enim, quod existere potest, etiamsi aliud non existat, non potest dici vere dependere ab illo; in quo enim consistet hæc dependentia? implicat ergo dicere effectum dependere a causa sine qua esse potest, et existere antequam illa existat, loquendo de propria et physica dependentia in genere causæ efficientis. Tertio hic habet locum argumentum illud, quod causa vel instrumentum agere non potest sine virtute agendi; res autem, quæ non existit, nullam virtutem agendi habet, quia nihil est; unde nec potentiam naturalem habet, nec obedientialem, quia hæc fundari debet saltem in entitate rei, unde neque elevari potest, neque moveri a primo agente, nec concursum recipere; quomodo enim hæc cadere possunt in id quod est nihil? Quarto denique ab inconvenienti, nam alias sequitur posse creaturam assumi ut reale et physicum instrumentum ad sui creationem vel productionem; nam si

aliqua specialis repugnantia in hoc intercedit, maxime quod supponeretur existens antequam esset producta; sed hoc non sequitur juxta hanc sententiam, quæ affirmat potuisse humanitatem Christi esse physicum instrumentum, antequam existeret; consequens autem est plane falsum, et contra omnes, et expresse contra D. Thomam in hac quæst., art. 2.

2. Sed dicunt aliqui Christi humanitatem non potuisse efficere gratiam antiquorum Patrum secundum suum esse reale, quia illud nondum habebat, ut bene probant argumenta facta; effecisse tamen illam secundum esse apprehensum quod habebat in fide credentium, sicut nonnulli Philosophi dicunt, objectum apprehensum movere efficienter voluntatem. Sed hæc sententia, si ejus sensus tantum sit, Deum usum fuisse fide Christi tanquam instrumento physico ad efficiendam gratiam in anima, non est quidem impossibilis, ut per se constat; non est tamen vera, neque admodum probabilis, tum quia nullo fundamento probabili nititur, sed prorsus divinat; tum etiam quia nunc, quando homo justificatur per dispositionem propriam sine sacramento, gratia non fit efficienter ab actu fidei vel charitatis, ut constat ex materia de gratia et de charitate; et tamen etiam nunc justificatur homo per fidem Christi, et perfectius quam antea.

3. Quod ergo ad hanc primam partem hujus difficultatis attinet, dicendum est Christi humanitatem non fuisse instrumentum physicum ad aliquod opus efficiendum prius quam existeret, et unita esset Verbo; quia hoc implicat apertam contradictionem, ut ostensum est. Nec mirum est, quod, sicut illa humanitas, antequam existeret, non habuit gratiam prophetiæ, nec gratiam linguarum, vel aliam quamcunque gratis datam, aut gratum facientem, ita nec habuerit gratiam sanitatum vel operationum; eadem enim est ratio de omnibus, quia existentia est omnium fundamentum, unde non magis pertinet ad talis humanitatis perfectionem habere talem gratiam antequam existit, quam existere antequam existat.

4. Quod vero Sotus supra significat, Christi humanitatem jam existentem effecisse omnem gratiam, quæ prius data erat antiquis Patribus, licet aliquo sensu possibile sit, est tamen incertum, et ad præsentem disputationem non pertinens. Quod enim illa gratia, jam semel facta, per Christi humanitatem denuo fiat illamet actione qua primo producta fuit, impossibile est; quia illa gratia, et actio per quam fuit producta, independens fuit a Christi humanitate toto anteriori tempore. Impossibile autem est ut res, prius existens sine dependentia ab aliqua causa, incipiat ab illa dependere, sine aliqua mutatione, saltem in ipsa actione, quia, si pendere incipiat, mutatur secundum dependentiam, quæ est per actionem; ergo necesse est saltem actionem esse diversam. Denique, si jam res semel producta est, et existit, simpliciter impossibile est denuo produci per aliam causam. Non est autem impossibile ut tota gratia antea producta sine Christi humanitate, inceperit effective conservari per humanitatem jam existentem, et nova actione conservantem qualitatem alia actione prius productam, quia in hoc nulla est repugnantia; tunc enim non causaret humanitas antequam existeret, neque effectus, ut ab illa est, tempore antecederet, sed comitaretur tantum; et ideo dixi hujusmodi efficientiam ad præsentem difficultatem nihil pertinere. Est tamen incerta hæc efficientia, quia, cum illa gratia jam esset producta, et sufficienter conservetur per eamdem permanentem actionem, per quam producta est, non videtur necessarium ponere illam mutationem actionis, et novam conservationem, præsertim quia etiam de tota gratia, quæ in lege nova communicatur, etiamsi per Christi humanitatem, et ejus sacramenta fiat, incertum valde est an semper in conservari pendeat ab efficientia physica humanitatis. Et fortasse non est necessarium, quia non oportet gratiam illam quasi miraculoso modo semper existere, neque habere aliam dependentiam, præter illi connaturalem.

5. Secundum caput hujus difficultatis est de humanitate Christi jam quidem existente, operante tamen per actiones, vel passiones quæ in ea aliquando fuerunt, sed jam non sunt, ut fuerunt passio, mors, resurrectio, ascensio, et similes. Sunt enim quidam Theologi, qui volunt non solum humanitatem Christi secundum se habere virtutem ad efficiendam in nobis gratiam, resurrectionem, vel similes effectus, sed etiam posse uti actionibus vel passionibus suis jam præteritis, tanquam physicis instrumentis ad eosdem effectus; quam sententiam defendunt Capreol. etiam in 3, dist. 14, q. 1; et Sot. in 4, dist. 1, q. 5, art. 4, quibus videtur favere D. Thomas multis in locis, agens de passione et aliis

mysteriis Christi, infra, q. 48, art. 6, et q. 50, art. 6, et q. 51, art. 1, ad 2, q. 52, art. 1, ad 2, q. 56, art. 1, q. 57, art. 6, quibus locis ait, passionem Christi, resurrectionem, etc., efficienter causare nostram justificationem, resurrectionem, etc. Et ad eumdem modum loquitur Alex. Alens., 3 p., q. 20, mem. 2, art. 2, et 6, q. 23, mem. 7, art. 2. Et confirmari potest, primo, quia resurrectioni Christi in Scriptura tribuitur, quod sit causa nostræ justificationis, ad Roman., c. 4 : *Resurrexit propter justificationem nostram*. Et quod sit causa nostræ resurrectionis, ad Ephes. 2 : *Conresuscitavit nos, et consedere fecit*, ubi simile quid indicatur de ascensione; et de sepultura idem significatur ad Rom. 6 : *Consepulti sumus*, etc. Sed resurrectio, ascensio et sepultura non sunt causæ meritoriæ nostræ justitiæ aut resurrectionis, ut infra dicetur; ergo solum potest hoc pertinere ad causalitatem efficientem. Et confirmatur, nam humanitas per unionem ad Verbum sortita est vim efficiendi hæc divina opera. Ergo communicavit suis actionibus et passionibus hanc virtutem propter eamdem unionem, quod significavit Ambros. super Psal. 36, tractans illum locum Joan. 1 : *Quod factum est, in ipso vita erat;* ubi sic inquit : *Caro facta est, in ipso vita est; mors facta est, in ipso vita est; resurrectio facta est, in ipso vita est*. Et sic de aliis. Et tandem concludit : *Vide quanta in ipso facta sunt, quibus vitæ nostræ conversio facta est, ut quæ perierat redderetur*. Quomodo autem intelligenda sit hæc efficientia, nonnulli ex Thomistis dicunt esse mysterium reconditæ Theologiæ, unde in eo explicando varii sunt, nec inter se consentiunt. Ego vero nullum fere mysterium in hac difficultate invenio, sed clare et simpliciter existimo explicari debere, nulla fingendo mysteria quæ nec fundari, nec intelligi possunt, si tamen ea, quæ impossibilia sunt, mysteria appellare licet.

6. *Christus per actiones et passiones suas quomodo operetur*. — Dico ergo Christum Dominum per quamcunque actionem vel passionem suam eo tempore quo illam patiebatur, seu quo actio illa existebat, potuisse, vel gratiam, vel alios effectus supernaturales efficere; sicut enim per contactum carnis suæ, cum actu fiebat, vel per vocem aliquam, quando illam emittebat, faciebat miracula, ita per quamvis aliam actionem vel passionem suam, suo tempore existentem, poterat idem efficere, quia non est major ratio de una quam de alia. At vero actio vel passio quæ præteriit, ut revera fuit mutatio quædam, vel quoddam fieri quod pertransiit, non potest nunc esse instrumentum vel actio physica vere ac proprie efficiens supernaturalem effectum, qui nunc fit. Quam sententiam bene docuit Vega, lib. 7 in Triden., c. 18, cum D. Bonav., in 3, dist. 19, art. 1, q. 1; et (ut existimo) est sententia Cajetani, quem statim referam. Et probatur aperte ex supra dictis, quia res, quæ non existit, non potest esse instrumentum physicum ad aliquid efficiendum, ut satis probatum est.

7. *Objectio*. — *Nihil confert ad agendum, quod res extiterit*. — Respondent aliqui, hoc verum esse de re quæ nunquam extitit, secus vero esse de re quæ jam semel fuit, quæ cum jam habuerit entitatem, per illam potest esse instrumentum. Et addunt alii, rem quæ esse desiit, per proprietatem suæ naturæ non posse aliquid efficere, tamen per virtutem occultam quæ in illa mansit, ex merito et valore quem habuit propter dignitatem personæ, posse vere efficere. Alii vero addunt, quando agens principale adhuc existit, non necessario requiri ut instrumentum etiam actu existat, sicut supra dicebamus, Deum ubique existentem posse uti instrumento ad agendum, ubi ipsum instrumentum non existit. Sed hæc neque rem explicant, neque aliquid probabilitatis afferunt; nam primum, quid refert ad efficientiam quod res fuerit, si jam non est, neque aliquid vice sui reliquit, per quod dici possit efficere ? Si hoc enim reliquisset, jam non esset instrumentum id quod præteriit, ut sic, sed id quod perseverat, in quo aliud quodammodo seu virtute manet; si autem res, quæ fuit, omnino jam non est, non magis est apta ad agendum quam si nunquam fuisset, quia nihil prorsus entitatis habet, unde nec est capax virtutis vel potentiæ ad agendum; nam, illam rem fuisse, solum est relatio rationis, quæ nihil ad efficientiam realem potest deservire, sicut etiam rem esse futuram, est relatio rationis, quæ non satis est ut res futura agat antequam existat. Quod vero additur de virtute occulta, quæ mansit ex tali actione vel passione propter meritum ejus, nihil ad rem explicandam confert, quia illa virtus vel est aliqua res quæ vere et realiter manet in humanitate, et hoc non est contra id quod intendimus; quia jam non est instrumentum quod pertransiit, ut sic, sed quod manet, sive talis res manens vere aut falso confingatur, quod nihil refert ad præsentem difficultatem.

Vel illa virtus occulta nihil in re ipsa est præter actum qui præteriit, qui ratione sui meriti et valoris potest dici semper manere in acceptatione divina, et ut sic habere virtutem ad causandam gratiam; et hoc sensu recte quidem intelligitur quomodo actus præteritus in genere meriti possit habere rationem causæ, non tamen in ratione proprii principii efficientis; quia (ut dictum est) ad efficiendum physice requiritur existentia seu realis entitas rei, et non satis est esse in acceptatione vel in apprehensione. Quod denique additur, sufficere ut principale agens existat, omnino falsum est, quia etiam instrumentum (si tamen verum et physicum instrumentum est) vere et realiter agit, et effectus ab illo pendet, media actione reali, et ideo non solum in principali agente, sed etiam in instrumento requiritur actuale esse; et hoc probant rationes factæ in primo puncto hujus sectionis, scilicet, quia alias, etiam res, quæ neque habet, neque unquam habuit esse, esse posset instrumentum physicum, quia satis esset quod principale agens actu existat, et consequenter posset esse instrumentum ad productionem sui, aut certe ad reproductionem, si res, quæ aliquando fuit, esset in nihilum redacta, quod non minus absurdum est. Quocirca non est eadem ratio de præsentia locali, et de actuali existentia, quia existentia vel est ipsa actualis et realis entitas rei, vel certe sine illa esse non potest; effectus autem pendet intrinsece et essentialiter a sua causa, prout habet entitatem realem per quam agit; et ideo, si tollitur existentia, omnino tollitur virtus seu ratio agendi; at vero præsentia localis est accidentaria conditio rei superaddita, a qua non pendet essentialiter virtus seu ratio agendi, et ideo non est similis ratio.

8. *D. Thomæ sententia.* —*Mors et resurrectio Christi quomodo sint instrumenta justificationis et resurrectionis nostræ.* — Nec existimo D. Thomam voluisse docere contrarium aliquid huic sententiæ, prout explicata est; cum enim ait Christum per passionem vel resurrectionem suam efficere in nobis justitiam, vel resurrectionem, etc., non loquitur (ut existimo) de passione et resurrectione ut fuit quidam motus, vel actio quæ pertransiit, sed ut aliquo modo intelliguntur hæc manere in ipsa humanitate, in qua passio et resurrectio facta est. Et secundum quamdam accommodationem humanitas, prout passioni vel morti subjecta fuit, dicitur esse instrumentum ad liberandum nos a morte peccati; ut vero resurrexit, dicitur accommodatum principium nostræ resurrectionis, et sic de aliis. Et hunc sensum indicavit satis D. Thomas, q. 56, art. 1, ad 3, ubi dicit resurrectionem Christi esse efficientem causam, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis, et operatur in virtute ejus, *ut supra*, inquit, *dictum est*, citans locum hujus quæstionis in qua versamur, ubi Cajetanus ad hunc modum hanc D. Thomæ sententiam intellexit. Et eumdem sensum indicavit idem D. Thom., q. 50, art. 9, et quamvis Vega, supra, hunc etiam D. Thomæ sensum impugnet, non est tamen quod in ejus impugnationibus immoremur, quia (ut dixi) non tam in rigore metaphysico, quam secundum quamdam accommodationem et proportionem intelligendus est.

9. Nec ex locis Scripturæ quæ in confirmationem primæ sententiæ citantur, aliquid aliud colligi potest; est enim resurrectio Christi causa nostræ resurrectionis, et in genere causæ exemplaris, et ratione sui termini; quia Christus resuscitatus, est causa efficiens nostram resurrectionem, et quia resurrectio nostra ita pendet a resurrectione illius, quod, si ille non resurgeret, nec nos resurgeremus. Et idem est de ascensione, et similibus, ut latius in sequentibus, agentes de his mysteriis, explicabimus. Et idem est sensus Ambrosii in citato loco; verissimum enim est omnes Christi actiones et passiones esse nobis salutares, et propter nostrum bonum aliquo modo factas esse; non est tamen necessarium nec verisimile (etiamsi id non repugnaret) omnes illas per se ac proprie effective concurrere ad productionem omnis gratiæ quæ in nobis fit; esset enim hoc superfluum et impertinens, tam ad dignitatem Christi quam ad nostram utilitatem. Unde ad ultimam confirmationem respondetur, quod, sicut humanitas Christi, ratione unionis, habet ut sit instrumentum divinitatis ad miracula facienda, ita actiones humanitatis sunt veluti media per quæ humanitas hanc virtutem exercet; tamen, quia usus hujus potestatis seu gratiæ non est necessarius, sed voluntarius, non oportet ut per omnem actionem suæ humanitatis Christus hanc virtutem exerceat, sed prout ipse voluerit. Et sicut illa humanitas non habuit hanc gratiam antequam existeret, nec retineret illam, si esse desineret, et amitteret simul cum existentia actualem unionem ad Verbum; ita, quando

juxta hanc gratiam operatur, utitur aliqua actione sua actu existente, et sibi unita, non vero actione, vel futura et nondum existente, vel præterita, quæ jam neque est sibi unita, neque existens, quia illa non est capax talis efficientiæ, ut dictum est.

10. Statim vero occurrebat hic difficultas, quomodo Christus interdum efficiebat miracula per verba quæ prius finiuntur quam operentur. Sed hæc difficultas proprie pertinet ad formas sacramentorum, et ideo usque ad quæstionem 62 differenda est.

SECTIO IX.

Utrum Christi humanitas efficere possit miracula absque prævia actione, et consequenter an potuerit esse instrumentum creationis aut annihilationis.

1. Hæc est ultima difficultas hujus materiæ, quæ plures involvit inter se connexas. Ratio autem dubitandi in illa est, quia (ut supra dicebamus ex doctrina D. Thomæ, 1 p., q. 45, art. 5, et 2 lib. cont. Gent., c. 21, rat. 6) instrumentum non potest elevari ad efficiendum effectum principalis agentis, nisi per aliquam actionem præviam sibi proportionatam; sed Christi humanitas non poterat habere actionem præviam ad effectionem miraculorum, nam, licet posset aut verbum proferre, aut tangere mortuum, aut aliam similem propriam actionem exercere, tamen hæ non possunt dici actiones præviæ ad effectum principalis agentis, quia ad illum nihil conferunt vel disponunt; atque adeo perinde se habent ad talem effectum, ac si non fierent; si enim tactus vel vox Christi per se, et natura sua nihil confert ad suscitandum, verbi gratia, mortuum, quid attinet ad talem effectum efficiendum? In instrumentis enim artis vel naturæ quæ nos experimur, et ex quibus colligimus necessariam esse actionem præviam, talis actio de se aliquid confert ad effectum principalis agentis, saltem disponendo, et ideo tale instrumentum habet proportionem cum tali effectu et tali agente, et non cum alio; ergo, si actio propria instrumenti nihil confert ad effectum principalis agentis, illa non est sufficiens ad actionem instrumenti; alias, si illa sufficeret, certe non esset necessaria; cur enim dicemus eam actionem, quæ nihil ad effectum confert, necessariam esse ad illum? Et confirmatur, nam actio prævia instrumenti semper versatur circa subjectum in quod operaturum est agens principale, ut, verbi gratia, calor ignis circa lignum est, quo ignis producendus est, et sic de aliis; at vero sæpe actio Christi, per quam faciebat miraculum, non versabatur circa subjectum susceptivum effectus miraculosi, sed vel circa medium, ut vox, vel interdum manere poterat in ipsa anima Christi, ut si per actum voluntatis faceret miraculum.

2. Hæc difficultas præsertim vigere videtur in doctrina D. Thomæ, qui etiam in divinis instrumentis, quæ tantum per obedientialem potentiam ad agendum assumuntur, existimavit necessarium ut per propriam actionem præviam eleventur ad efficiendum proprium effectum principalis agentis; et ita omnes discipuli ejus conantur defendere hanc actionem præviam fuisse etiam necessariam in miraculis quæ Christus Dominus per humanitatem suam operatus est; fatentur tamen non esse necessarium hanc actionem versari aut recipi in subjecto in quo fit miraculosus effectus, hoc enim convincit argumentum factum; fatentur etiam hanc actionem non esse propriam dispositionem, neque natura sua aliquid conferre ad effectum principalis agentis; nihilominus tamen aiunt esse necessariam, fortasse ne instrumentum nihil omnino agere videatur, si ex se nihil confert; et quidam eorum dicunt esse necessariam talem actionem, ut per eam intimetur divinum imperium. Sed hæc (ut verum fatear) mihi non satisfaciunt; non enim intelligo cur, sicut humanitas Christi, manu contingendo mortuum, potuit illum resuscitare, non etiam id posset facere sine tali contactu. Præsertim cum supra ostensum sit localem propinquitatem non esse necessariam in hujusmodi instrumento. Deinde, quamvis in manu, verbi gratia, Christi, non intelligatur esse actio prævia, potest recte intelligi quod ipse effectus procedat et pendeat ab ipsa carne Christi; nam quando efficiebat talem effectum, tangendo, effectus revera immediate procedebat ab ipsa carne, et tactus solum erat conditio quasi voluntarie adhibita, non tamen simpliciter necessaria, unde interdum faciebat miraculum sine tali contactu; ergo præcise propter efficientiam non erat necessaria illa actio prævia. Tandem illud, quod dicitur de intimatione imperii, jam rejectum est; nam, si solum dicit conditionem, ad cujus præsentiam Deus operatur, hæc nihil refert ad rationem veri instrumenti, et præterea, sicut ad præsentiam actionis creaturæ, ponitur divinum imperium, ita ad præsentiam ipsius sub-

stantiæ, vel carnis creatæ sine alia actione ejus, posset poni divinum imperium. Si vero illa intimatio divini imperii sit vera effectio, et executio ipsius supernaturalis effectus, petitur principium; nam quod inquirimus, est cur ad hoc sit omnino necessaria actio, quæ alias nihil de se confert ad effectum.

3. ***Primum genus instrumentorum naturalium et artificialium.—Terminus actionis instrumenti artificialis est motus localis, et terminus ejus.***—Ut ergo axioma illud, et tota hæc materia radicitus intelligatur, incipiendum est ab instrumentis naturæ vel artis, quæ omnia ad tria genera revocari possunt. Primum genus instrumentorum est, quæ per actionem sibi connaturalem efficiunt aliquem effectum, qui est dispositio, seu via quædam ad effectum principalis agentis; ad quem tamen in se ipsum non attingit instrumentum per novam actionem, sed vel naturaliter resultat, posita priori actione, vel sola virtute et actione nova principalis agentis efficitur. Exemplum dari potest in naturalibus instrumentis, juxta multorum probabilem opinionem, in calore ignis, vel viventis, quo dispositio efficitur in materia ad introductionem formæ ignis', vel carnis, ipsa vero forma substantialis proxime et in se non attingitur seu introducitur per calorem. Juxta hanc enim sententiam, calor solum dicitur instrumentum, quia illo utitur principale agens, ut suum tandem effectum perficiat, quamvis proxime et immediate non attingat calor illam actionem qua principale agens introducit ultimam et principalem formam in effectu intentam. Aliud, et magis indubitatum exemplum horum instrumentorum est in artificialibus, nam tota actio instrumentorum artis per se terminatur in motu locali et termino ejus, ex quo resultat forma artis sine nova actione instrumenti. Quod facile intelligetur discurrendo per singula; quædam enim ex his instrumentis deserviunt ad expellendum aliud corpus a loco suo, ut in serra videre licet; dum enim ipsa introducitur inter partes ligni quod per eam secatur, et occupat locum illum medium, ab eo expellit partes ligni quæ illum replebant; expellit autem non tantum in genere causæ formalis, ut putavit Scotus, sed etiam in genere causæ efficientis et impellentis, quia per illam actionem non solum fit ut corpus expulsum careat suo loco, sed etiam ut ad alium locum impellatur, quod non fit sine motione efficiente.

4. Alia sunt instrumenta artis, quæ solum deserviunt ad deferendum corpus, et quasi in varia loca distribuendum, ut calamus, vel penicillus; alia denique per contactum, vel collisionem corporum, motum efficiunt, ut patet in lyra vel cymbalo, et idem est de cæteris. Constat ergo inductione facta actionem horum instrumentorum totam consistere in motu locali, et termino ejus, et inde resultare effectum intentum sine nova actione instrumenti; ut figura, ex tali situ partium corporis, vel sonus, ex tali naturali qualitate corporum se tangentium, et sic de reliquis. Et ratio generalis reddi potest, quia hæc instrumenta solum operantur quatenus substant motioni humanæ virtutis; homo autem in corporibus solum potest efficere motum localem, vel imprimere impetum qui sit principium ejus, et ideo solum ad hunc effectum potest immediate movere hæc instrumenta, ut inde forma aliqua artificialis seu figura resultet. Quocirca de hoc toto genere instrumentorum vere dicitur, non assumi ad efficiendum effectum a principali agente intentum, nisi per propriam actionem præviam; quin potius verum etiam est, talia instrumenta nullam aliam habere actionem circa hujusmodi effectum, nisi hanc propriam, respectu cujus non tam sunt instrumenta quam principales virtutes, sicut est calor ad calefaciendum, et serra ad scindendum seu expellendum aliud corpus a suo loco. In ordine vero ad effectum principalis agentis, dicuntur hæc instrumenta per quamdam habitudinem et subordinationem ad principale agens, quæ non addit novam efficientiam, sed relationem quamdam vel extrinsecam denominationem. Divina autem instrumenta non possunt in hoc genere collocari, quia nullam dispositionem attingunt ex qua resultet effectus principalis agentis ex vi talis dispositionis, ut per se manifestum est, et constat satis ex ratione dubitandi in principio hujus sectionis posita; quia, si talis dispositio naturalis est, non potest ex ea necessario resultare effectus supernaturalis, ex natura rei loquendo; si autem dispositio ipsa supernaturalis est, non potest fieri ab instrumento ex propria naturali virtute et efficacia. Ex hoc ergo capite in his instrumentis actio prævia nec requiritur, nec intelligi potest.

5. *Secundum genus instrumentorum.*—Secundum genus instrumentorum est, quæ per realem actionem immediate attingunt ultimum effectum principalis agentis sine alio influxu, vel concursu proprio ipsius agentis

principalis, sed solum per actionem propriam ipsius instrumenti, quod, vel a principali agente sustentatur, vel quasi substituitur ut vice illius agat. Exempla sunt in calore ignis, vel semine viventis, ut jam explicabo; in hoc enim genere adhuc possunt hæc instrumenta distingui, ut quædam sint, quæ attingunt effectum se nobiliorem, ut multi opinantur de calore ignis, quia substantialis forma ignis generantis alium ignem, per se et immediate non influit in actionem, per quam producitur forma substantialis ignis geniti, sed solum per calorem, ita ut calor per se, solus, et separatus, possit totam illam actionem efficere. Cujus simile exemplum et clarius est in semine, quod est instrumentum ad generandum animal, cum tamen sit minus perfectum, et, cum operatur, nullum habeat influxum, nec concursum agentis principalis, sed tota actio sit a virtute quam primum agens reliquit seu impressit in ipso semine. Hujusmodi autem modus naturalium instrumentorum valde dubius est; si tamen est verus (hoc enim nunc examinandum non est, cum ad præsentem quæstionem non referat), illo, inquam, supposito, verissimum est talia instrumenta non attingere effectum agentis principalis, nisi præmittendo actionem præviam; assumuntur enim ad actionem agentis principalis propter naturalem connexionem, quæ est inter illam et propriam actionem præviam, quæ ratio in divinis instrumentis locum non habet.

6. Alia vero sunt in hoc genere instrumenta, quæ sua quidem actione immediate attingunt effectum principalis agentis, quia ille effectus non excedit naturalem virtutem et perfectionem talium instrumentorum, quomodo dicitur a multis calor esse instrumentum ignis ad calefaciendum, et gravitas lapidis dicitur instrumentum quo movetur a generante, ac denique impetus impressus lapidi projecto dicitur instrumentum projicientis ad efficiendum illum motum. In quibus, et similibus exemplis, satis constat illas qualitates, quæ dicuntur instrumenta, habere sufficientem vim et perfectionem ad efficiendos illos effectus, quos revera efficiunt, propria virtute, sine novo influxu aut concursu alterius agentis. Quapropter hæc non sunt proprie instrumenta, sed virtutes vel potentiæ; vocantur autem interdum instrumenta, vel quia supplent locum principalis suppositi operantis, vel certe solum generali quadam ratione, quatenus omnia accidentia dici possunt instrumenta per quæ substantia operatur. Et ideo etiam in efficientia horum instrumentorum nulla est proprie actio prævia, quamvis habeant actionem propriam et connaturalem, quia hæc non subordinatur alteri actioni, sed est unica, per quam totus effectus fit. Ex quo etiam certum est, hunc modum operandi non posse convenire divinis instrumentis; cum enim eleventur ad operandum supra naturam suam, non habent in se propriam et sufficientem virtutem ad talem effectum, nec possunt circa illum aliquid efficere sine proprio et singulari influxu principalis agentis.

7. ***Tertium genus instrumentorum.*** — ***Species intelligibilis quomodo sit instrumentum ad intelligendum.*** — Tertium genus instrumentorum est, quæ immediate attingunt actione sua proprium effectum principalis agentis, non tamen sine proprio influxu ipsius principalis agentis, per suam propriam formam et virtutem concurrentis, ita ut unica et eadem actione effectus simul fiat ab instrumento et principali forma. Exemplum in naturalibus accommodatum (si tamen est verum) esse potest in phantasmate, quod esse dicitur instrumentum intellectus agentis ad producendam speciem intelligibilem, quæ tamen non a solo phantasmate fit, sed simul cum illo influit intellectus agens, ut virtus principalis. Aliud esse potest de intellectu operante per speciem intelligibilem influentem in actum intelligendi simul cum potentia, nam species quodammodo est instrumentum potentiæ quæ per ipsam operatur et illi præbet veluti influxum et concursum vitalem. Et de hujusmodi instrumentorum genere facile intelligitur, quomodo etiam in ordine naturali possint attingere effectum se perfectiorem, quia, videlicet, non solum instrumentum immediate efficit, sed simul influit causa seu virtus principalis, et ex utroque veluti conflatur unum integrum agens perfectius effectu, unde hujusmodi instrumentum quodammodo simile est causæ partiali; tamen, quia imperfectius est, et subordinatum principaliori virtuti, ideo instrumentum appellatur. Unde etiam fit, in hoc genere instrumenti non oportere intercedere actionem præviam propriam ipsius instrumenti, distinctam ab actione principalis agentis, quia unus et idem effectus per eamdem indivisibilem actionem est simul ab instrumento, et a virtute principali, ut clare videri potest in exemplis supra positis.

8. *Divina instrumenta qualia.* — Solet tamen in hujusmodi effectu vel actione distingui

duplex ratio, ut secundum alteram intelligatur actio esse accommodata instrumento, secundum alteram vero principali virtuti; ut in exemplo posito, actus intelligendi, ut est actus vitæ, dicitur esse ab intellectu, ut vero est repræsentatio talis objecti, dicitur esse ab specie. Sed (ut supra dixi, agens de lumine scientiæ infusæ) hoc solum secundum quamdam accommodationem intelligi potest, ad assignandas rationes sub quibus effectus procedit a diversis principiis, seu rationes propter quas talia principia necessaria sunt. Nam, loquendo de effectu prout in re ipsa fit, nihil in ipso est quod non ab utroque principio procedat, quia in re ipsa est unus et indivisibilis effectus, ut in exemplo dato facile patet, et in superioribus declaratum est. Divina igitur instrumenta maxime similia sunt his quæ in hoc tertio genere collocantur; immediate enim attingunt ipsum effectum principalis agentis, ut verbi gratia, suscitationem mortui, productionem gratiæ, etc. Attingunt autem hos effectus, non ex vi naturalis suæ virtutis et perfectionis, quæ inferior est, et natura sua non postulat talem agendi modum, neque ad illum habet concursum debitum, sed indiget concursu et influxu principalis agentis, qui specialiori et superiori quodam modo exhiberi debet, et ideo merito hæc instrumenta in hoc tertio ordine collocantur.

9. *In divinis instrumentis non est necessaria actio prævia ad effectum principalis agentis.*—Ex quo discursu tandem concluditur, in his instrumentis non esse per se et intrinsece necessariam actionem præviam propriam et connaturalem ipsi instrumento, ut possit attingere effectum principalis agentis: primo quidem, quia hoc non est de ratione instrumenti ut sic; constat enim ex discursu facto, etiam in naturalibus instrumentis non semper hoc esse necessarium, et præsertim in iis quæ ad ultimum ordinem pertinent, quibus divina instrumenta similiora sunt. Deinde, quia, licet hoc esset necessarium in naturalibus instrumentis, quæ naturali virtute et juxta naturalem ordinem operantur, non propterea esset eadem necessitas in instrumentis divinis, quæ solum secundum potentiam obedientialem assumuntur, non quia ex natura rei necessaria sint ad effectum, sed quia Deus illis uti vult. Cujus signum est, quod hujusmodi instrumenta non sunt determinata ad determinatos effectus, sed simpliciter uti potest Deus, ut instrumento, quacumque creatura ad quoscumque effectus non implicantes contradictionem. Adde nihilominus, Christum semper operatum esse miracula per aliquam propriam actionem humanitatis, vel ut concursus ipsius humanitatis notior esset, ut supra ex Cyrillo dicebamus, vel ut humanitas perfecto modo, scilicet, humano et libero, posset ad hæc miracula facienda applicari, quod fieri oportebat per actionem voluntatis humanæ vel imperatam, vel elicitam. Illa vero actio humanitatis, per quam faciebat miraculum, non proprie erat actio prævia ad actionem principalis agentis, sed interdum erat veluti applicatio ipsius instrumenti ad passum; ut quando per contactum carnis suæ vivificatricis sanabat ægrotum, vel suscitabat mortuum; nam effectus ille revera immediate erat ab ipsa carne, contactus autem solum erat ut applicatio et conditio, non quidem necessaria, sed voluntaria, et ad melius esse. Interdum vero ipsemet actus humanitatis erat proximum instrumentum quo fiebat miraculum, ut, verbi gratia, si per actum voluntatis, vel per verbum, aliquod faciebat miraculum, ipsamet vox non tam erat actio prævia, quam proximum instrumentum a quo actio miraculosa dependebat, sicut inferius in simili dicemus latius, agentes de sacramentis.

10. *In miraculis Christi una et eadem actio, divinitatis, ut principalis agentis, et humanitatis, ut instrumenti.*—Ex quo tandem fit, in hujusmodi operatione miraculosa humanitatis, unam et eamdem fuisse actionem, quia immediate fiebat effectus ab humanitate ut ab instrumento, et a divinitate ut principali virtute, ante quam actionem non est necessarium intelligere aliam propriam ipsius instrumenti. Quod si velimus proportionem in omnibus servare cum instrumentis naturalibus, quanquam id necessarium non sit, cum hæc instrumenta non habeant naturalem proportionem, et connexionem cum effectu, sicut illa, fieri tamen aliquo modo potest distinguendo in hac actione, et effectu duplicem rationem; quatenus enim effectus ille est, verbi gratia, participatio quædam divinæ naturæ, scilicet, gratia, vel aliquid hujusmodi, est a Deo; quatenus vero est res quædam finita, quæ ab alia finita pendere potest, sic intelligitur esse ab instrumento creato. Et ex his facile expeditur difficultas in principio hujus sectionis tacta, cui magis ex dicendis satisfiet.

11. *Objectio.* — *Responsio.* — *Creatura potest esse instrumentum creationis.* — Ex dictis

enim oritur alia difficultas, nam si vera sunt quæ dicimus, sequitur potuisse humanitati communicari, ut esset instrumentum creationis. Probatur sequela, quia si non posset, maxime quia ad operandum instrumentaliter necessaria est actio prævia, quæ in creatione habere locum non potest; sed hoc principium non est necessarium in divinis instrumentis, ut diximus; ergo. Respondeo breviter, argumentum apud me convincere, ex illa ratione sumpta ab actione prævia non satis probari creaturam, atque adeo humanitatem, non posse esse instrumentum creationis, tum quia illa actio prævia non est simpliciter necessaria, ut supra dictum est; tum etiam quia, licet esset necessaria, non tamen in extrinseca materia, ex qua effectum fieri oporteret, sed posset esse actus immanens, aut vox ipsius humanitatis, per quam non magis repugnaret creationem fieri, quam justificationem, vel transubstantiationem, et alia similia opera. Quia hujusmodi actus, qui manet in agente, et solum quoad efficaciam et virtutem suam est transiens, per se non requirit ut effectus fiat ex præsupposito subjecto; ergo ex vi talis actionis non repugnaret fieri etiam ex nihilo, nam etiam transubstantiationis effectus proprie non fit ex subjecto tanquam ex causa materiali quæ maneat in effectu, et nihilominus fieri potest per instrumentum creatum.

12. Quam difficultatem attingens Medina infra, q. 48, art. 6, in fine, respondet creaturas habere inter se ordinem, ratione cujus fieri potest ut, mota una virtute divina, moveantur aliæ; at vero creaturæ non habent ordinem ad id quod est nihil, et ideo non possunt sumi ut instrumentum creationis. Sed in primo D. Thom. nunquam est hac ratione usus, sed illa, quæ sumitur ex actione prævia, quam ipse non tuetur, nec defendit. Deinde illa ratio magis videtur in verbis quam in re consistere, nam creaturæ non habent inter se alium ordinem necessarium in quo possit fundari instrumentaria actio, nisi quod sunt entia participata a primo ente, et illi subordinata ut primo agenti et imperanti. Unde fit ut una possit efficere aliam saltem per potentiam obedientialem, et alia pendere ab alia; hic autem ordo etiam intercedere potest inter unam creaturam jam factam, et aliam creandam; non enim necesse est ut creatura habeat dictum ordinem ad nihil, quod est terminus a quo creationis, sed ad ipsam creaturam, ad quam creatio terminatur; nam etiam Deus ipse, qui est primum principium creationis, non habet, proprie loquendo, ordinem ad id quod est nihil, ut sic, sed habet virtutem ut faciat esse aliquid, id quod de se nihil est.

13. *Improbatum discursum qualiter aliqui roborare conentur.* — Aliter hoc alii declarant dicentes, naturalem modum agendi creaturæ esse operari ex subjecto, vel in subjecto, et ideo non posse creaturam assumi ut instrumentum, nisi supponatur subjectum ad quod habeat aliquam habitudinem, cuique præsentet divinum imperium, ut ex illo aliquid efficiat; alioqui actio non poterit esse a creatura ut instrumento, sed a solo Deo. Unde in hunc modum argumentantur: ut creatura instrumentaliter agat respectu Dei, oportet ut virtus divina sese illi accommodet juxta modum ejus, ita ut participet creatura virtutem divinam, et quodammodo illam in se recipiat, et in ea determinetur, et quasi limitetur ad talem actionem et agendi modum; sed hoc non potest intelligi nisi per habitudinem ad aliquod subjectum in quo actio versetur, quæ habitudo in creatione locum non habet; ergo neque talis efficientia instrumentalis habet in creatione locum. Major constat, quia omne, quod recipitur, debet accommodari modo recipientis; deinde quia virtus divina non potest intelligi, in quo accommodetur instrumento creato, vel quam cum illo proportionem servet, nisi ex illo hujusmodi determinationem subeat. Minor etiam constat, quia modus agendi creaturæ est per habitudinem ad subjectum; et ideo, si actio omnino abstrahatur a subjecto, non relinquitur ulla habitudo, vel proportio, secundum quam possit creatura ut instrumentum assumi.

14. *Refellitur prædicta confirmatio.* — Sed hæc verba omnia nullam vim addunt præcedenti discursui, neque excludunt instantias et objectiones factas. Primo enim, si ille discursus efficax esset, etiam probaret creaturam non posse assumi in instrumentum transubstantiationis, quia etiam transubstantiatio non fit ex subjecto, neque in subjecto, ut ex sententia etiam D. Thomæ latius in 3 tomo probamus. Nec refert quod transubstantiatio supponat aliquam materiam ex qua fit ut ex termino a quo, quia habitudo non est subjectum ex quo vel in quo fiat actio, neque est ulla creatura, quæ habeat hunc naturalem modum agendi ex alio, ut ex puro termino a quo. Secundo, simili ratione concludi posset non posse creaturam corpoream assumi ut instrumentum ad agendum in spiritum, quia

modus agendi talis creaturæ est agere ex subjecto corporeo et extenso, neque cum subjecto spirituali habet naturalem proportionem agentis et patientis. Quod si dicatur, satis esse ut habeant aliquam proportionem in ratione entis creati, pari ratione dicam, satis esse quod habeant proportionem in ratione entis creati, ut unum esse possit terminus actionis, et aliud principium instrumentale; nam, si illa proportio sufficit ut comparentur tanquam subjectum et agens, ea quæ natura sua non habebant hanc proportionem, cur etiam non sufficiet ut comparentur tanquam terminus et principium actionis? Unde argumentor tertio: nam, ut supra ostendi, Deus non solum potest elevare ad actiones supernaturales, eas creaturas quæ naturaliter agere possunt, sed etiam illas quæ nullam habent connaturalem activitatem; hujusmodi autem res non habent naturalem proportionem ad agendum etiam ex subjecto; elevat ergo Deus ad agendum ex tali subjecto id quod nullam habet naturalem proportionem ad agendum ex illo. Rursus elevat ad agendum ex subjecto id, quod cum nullo subjecto habet naturalem proportionem ad agendum ex subjecto; ergo poterit etiam elevari ad agendum ex non subjecto id quod ex natura sua nullam habet naturalem proportionem ad sic agendum. Quarta denique ratio a priori est, quia ad divinam actionem nulla alia naturalis proportio necessaria est, præter non repugnantiam seu potentiam obedientialem, ad quam satis est quod creatura, quæ fit, habeat esse dependens, et quod creatura, quæ assumitur ut instrumentum, habeat esse a quo possit alia res dependere. Unde nulla alia limitatio, vel determinatio divinæ virtutis ad hoc est necessaria, nisi quod nolit agere se sola, sed per creaturam, id quod per se solam agere posset. Et in hoc solo sese accommodat creaturæ quam assumit ut instrumentum, nimirum quod non vult actionem fieri sine illa, nec nisi dependenter ab illa. Non vero oportet ut sese accommodet naturali modo agendi creaturæ, sed potius ut illam elevet, eique quodammodo communicet suum operandi modum. Nec etiam proprie virtus divina recipitur in creatura, ut hæc fiat instrumentum, sed solum supernaturaliter adjuvat, elevat, ac movet creaturam modo superius explicato. Unde ad argumentum in forma, concessa majori in bono sensu declarato, negatur minor, quia, seclusa habitudine ad subjectum, potest optime intelligi habitudo ad effectum seu terminum actionis, ad quam satis est proportio in ratione entis creati, quorum unum potest ab alio dependere, et utrumque subjicitur Deo in modo agendi et dependendi.

15. *Alius dicendi modus.* — Aliter dicunt alii creationem consistere in essentiali dependentia creaturæ a Deo, quæ omnino immutabilis est et invariabilis, quia non tam est per actionem mediam, quam per ipsammet entitatem et essentiam creaturæ, et ideo fieri non posse ut hoc modo pendeat una creatura ab alia; quia omnis dependentia ab alia oreata causa efficiente variari potest, et conservari creatura per solam dependentiam quam habet a Deo; et ita per hanc solam creari potest.

16. Dices : si hæc ratio aliquid valeret, etiam probaret non posse unam creaturam produci, vel generari ab alia, quia etiam forma, quæ educitur de potentia subjecti, pendet essentialiter a Deo, et a solo illo; quia per solam actionem illius conservatur, et sola illa dependentia est omnino invariabilis, et simpliciter necessaria ut talis res existat. Respondetur simpliciter negando sequelam, concedendo tamen non posse unam formam creatam ita manare ab alia etiam per generationem, quin simul sufficienter fiat per solum influxum quem Deus habet in tali creatura; non solum quatenus concurrit cum causa secunda, sed etiam quatenus alia via et modo ipse solus eamdem rem creat in eodem instanti, ratione dictæ essentialis dependentiæ creaturæ a Deo. Quinimo, licet hic influxus Dei simul tempore sit cum actione causæ secundæ, tamen ordine naturæ antecedit, quia est maxime essentialis, et necessario supponitur alteri. Sed non est hic locus tractandi quæstionem hanc, quæ latissima est, et postulabat ut explicaremus modum quo causæ secundæ operantur, et Deus cum illis concurrit.

17. Dico ergo breviter, doctrinam, quæ in hoc modo dicendi supponitur, et falsam esse, et improbabilem, et in præsenti quæstione non satisfacere. Primum patet, quia illa doctrina supponit omnem effectum causæ secundæ prius natura creari a solo Deo, et deinde fieri a creatura. Quod in philosophia absurdum est; nam re ipsa hoc est tollere efficientiam causarum secundarum, et solum verbis illam concedere; et in Theologia potest id esse periculosum, præsertim in actibus liberis, et maxime in malis et peccatis. Secundum patet, quia, esto concedamus hanc

quasi priorem Dei creationem, tamen, sicut potest Deus calorem vel gratiam, quam prius natura ipse creavit solus, alio modo efficere per ignem vel per sacramentum, eadem ratione posset efficere Angelum, verbi gratia, vel cœlum per humanitatem Christi, quamvis prius natura ipse solus easdem res alio modo crearet. Patet sequela argumentis supra factis, quæ probant, eo modo quo una creatura potest pendere instrumentaliter ab alia, non minus posse hoc fieri in creaturis quæ fiunt in subjecto, quam in iis quæ per se et ex nihilo fiunt; ergo illa efficientia Angeli per humanitatem esset creatio, quia esset productio ex nihilo, et quia Angelus non potest alio modo produci. Quamvis fortasse secundum illam falsam doctrinam, non esset illa dicenda prima creatio Angeli, sed secunda, sicut generatio ignis, verbi gratia, non est in hac sententia prima productio ignis, sed secunda; solumque erit differentia, quod in igne prima productio est creatio, secunda generatio, in Angelo vero utraque esset creatio. Nisi forte dicatur, illam secundam actionem seu effectionem Angeli non esse creationem, quia non est omnino ex nihilo, cum supponatur jam Angelus creatus alio genere actionis seu dependentiæ. Sed hoc non recte neque consequenter dicitur, quia vel illa actio est productio Angeli, vel non : si non, ergo neque aliæ formæ producuntur a causis secundis, quia jam supponuntur productæ alia via a prima causa juxta hanc sententiam; si vero est productio Angeli, illa non est ex præsupposito subjecto ; ergo est creatio. Deinde quia, si non est creatio, quid aliud esse potest, cum Angelus producibilis non sit nisi per creationem ? Sed totus hic discursus est ad hominem; veritas enim est, formas, quæ educuntur de potentia materiæ, non fieri prius a Deo per creationem, nec per aliam actionem, quam per illam qua concurrit cum causa secunda ad talem eductionem. Unde fit ut, licet creatura ad hunc sensum pendeat essentialiter a Deo, ut non possit existere aut conservari sine actuali influxu Dei, non tamen sit de essentia alicujus creaturæ, ut a solo Deo pendeat, neque ut habeat invariabilem et immutabilem dependentiam sine ulla actione media. Sed ille Dei influxus dari potest nunc per unam actionem, nunc per aliam, nunc media creatura, nunc sine illa, aut juxta diversas rerum naturas, aut pro Dei voluntate et arbitrio in operibus supernaturalibus et miraculosis. Sic igitur non repugnat dependentiæ essentiali quam creatura habet a Deo, ut per aliam creaturam creetur, quia nihilominus dependebit a Deo, quamvis non per eamdem actionem, per quam penderet, si a solo Deo crearetur.

18. *An fuerit in Christo potestas creandi.—Ad quodnam miraculorum genus humanitas Christi assumpta.—Durandus.*—Ad difficultatem ergo propositam, quod ad potestatem attinet, concedo me hactenus non invenisse cur sit impossibile, aut quam contradictionem implicet ut creatura assumatur a Deo, ut sit instrumentum creationis; an vero communicata fuerit hæc potestas humanitati Christi, et an illa fuerit aliquando usus, mihi non constat, neque facile affirmandum censeo, quia illa humanitas non est elevata ad omnes actiones, et omnia opera quæ de potentia absoluta per illam fieri possunt; hoc enim a nemine asseritur; et immerito gratis diceretur sine fundamento aut ratione sufficienti. Chrysostomus quidem, homil. 86 in Joann., et Euthymius, Joann. 21, circa illa verba : *Ut ergo descenderunt in terram, viderunt prunas positas*, dicunt, illa tria fuisse producta a Christo miraculose ex his quæ non erant; et Chrysostomus addit, non ex materia subjecta. Quorum sententiam referens Toletus ibi, concedit id Christum facere potuisse, scilicet, ex nihilo, vel ex materia subjecta, licet incertum sit quomodo fuerit Christus usus, et probabilius existimat fecisse ex materia subjecta. Assumpta ergo est ad illa opera quæ secundum ordinem divinæ sapientiæ oportuit per illam humanitatem fieri; hæc autem (ut recte D. Thomas dixit) videntur esse illa quæ ad finem incarnationis conferre possunt; quia (ut supra dictum est) hæc potestas non fundatur in aliqua qualitate, neque in sola potentia obedientiali secundum se sumpta, sed ut habente paratum concursum juxta divinam ordinationem, quæ, cum per potentiam absolutam regulanda non sit, non potest commodius ex alio principio, quam ex fine incarnationis definiri et assignari, ut recte etiam notavit Durand., in 3, dist. 13, q. 3. Ad hunc autem finem non videtur necessarium ut assumpserit potentiam creandi, quia nec per opus creationis manifestari commode poterat opus incarnationis, quia non potest esse manifestum an actio fiat ex nihilo; neque oportebat novas res in universo creari, præter animas rationales quæ modo sibi connaturali fiunt. Solum videri posset probabile materiam primam, quæ ponitur sub speciebus Eucharistiæ.

quando ex illis aliquid aliud generatur, fieri per creationem media Christi humanitate, ut instrumento. Sed de hac speciali difficultate suo erit loco dicendum.

19. *Instrumentum annihilationis quomodo esse possit.* — Et ex his constat quid dicendum sit de annihilatione; hæc enim, cum ad non ens simpliciter terminetur, non potest fieri per positivam actionem; quia necesse est omnem actionem hujusmodi ad aliquem terminum positivum tendere, quod est contra rationem annihilationis, et ideo hoc modo repugnat aliquid esse instrumentum annihilationis. Quia vero annihilatio fit per subtractionem influxus, si Deus communicaret humanitati potestatem creandi rem aliquam et conservandi illam, posset etiam in voluntate ejus ponere, ut posset suum concursum subtrahere, et hoc modo in nihilum redigere rem quæ ab illo concursu in suo esse penderet; ideoque recte dixit D. Thomas potestatem annihilandi pendere ex potestate creandi, et per illam esse cognoscendam seu judicandam, sicut privationem per habitum suum.

20. *Objectum potestatis faciendi miracula, in Christo quale.* — Ultimo tandem ex dictis constat quale sit objectum hujus potestatis faciendi miracula, seu ad quas res se extendat. Dicendum est enim, cum hæc potestas non sit qualitas aliqua, vel potestas naturalis, non habere certam et determinatam materiam, sed pendere ex divina ordinatione et concursu, ut dictum est loquendo proprie de potentia proxima, et ad agendum expedita; si enim esset sermo de potentia remota, illa ad omnia, quæ contradictionem non implicant, extendi potest.

QUÆSTIO XIV.

DE DEFECTIBUS CORPORIS ASSUMPTIS A FILIO DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit. Et primo de defectibus corporis, secundo de defectibus animæ. Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus.

Secundo, utrum assumpserit necessitatem his defectibus subjacendi.

Tertio, utrum hos defectus contraxerit.

Quarto, utrum omnes hujusmodi defectus assumpserit.

Postquam disseruit D. Thom. de perfectionibus humanitatis assumptæ, disputare aggreditur de defectibus ejus, tum in corpore, quod in hac quæstione agit, tum in anima, quod expedit quæstione sequenti. Dici autem videntur hoc loco defectus corporis, non omnes qui in corpore fiunt seu recipiuntur; hoc enim modo omnes defectus sensibiles ad corpus pertinent, et tamen quæstione sequenti inter defectus animæ numerantur; sunt ergo defectus corporis, qui de se corpori conveniunt, et non per animam, nec per proprias potentias ejus, eas præsertim quæ ad cognoscendum et amandum deserviunt.

ARTICULUS I.

Utrum Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus [1]

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem et quantum ad gratiam, et quantum ad scientiam, ut supra dictum est* [2]. *Ergo etiam corpus ejus debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.*

2. *Præterea, anima Christi videbat Verbum Dei, ea visione qua beati vident (ut supra dictum est* [3]*), et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus; dicit enim Augustinus, in epistola ad Dioscorum* [4]: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo, quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, et absque omni defectu.*

3. *Præterea, pœna consequitur culpam; sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundum illud* 1 *Pet.* 2: *Qui peccatum non fecit. Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.*

4. *Præterea, nullus sapiens assumit id, quod impedit ipsum a proprio fine. Sed per hujusmodi defectus corporales, multipliciter*

[1] 3, dist. 5, quæst. 1, art. 1, et d. 22, q. 2, art. 1, q. 1, corp.; et 4 contr., c. 55, et opus. 2, cap. 226.

[2] Q. 7, art. 9, q. 9, art. 2.

[3] Q. 9, a. 2.

[4] Epis. 56, non multum ante medium, tom. 2.

videtur impediri finis incarnationis. Primo quidem quia, propter hujusmodi infirmitates, homines ab ejus cognitione impediebantur, secundum illud Isai. 53 : *Desideravimus eum despectum, et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem, et quasi absconditus est vultus ejus, et despectus, unde nec reputavimus eum. Secundo, quia sanctorum Patrum desiderium non videtur impleri, ex quorum persona dicitur Isai.* 51 : *Consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium Domini. Tertio, quia congruentius per fortitudinem, quam per infirmitatem, videbatur et potestas diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse, quod Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, sive defectibus.*

Sed contra est quod dicitur Heb. 2 : *In eo, in quo passus ipse est et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, auxiliari. Sed ad hoc venit ut nos adjuvaret; unde et David dicebat : Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Ergo conveniens fuit ut Filius Dei carnem assumpserit, infirmitatibus humanis subjacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.*

Respondeo dicendum conveniens fuisse, corpus assumptum a Filio Dei, humanis infirmitatibus et defectibus subjacere, et præcipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc Filius Dei carne assumpta venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alteri debitam, in se suscipit. Hujusmodi autem defectus corporales, scilicet, mors, fames, sitis, et hujusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. 5 : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors. Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod hujusmodi pœnalitates in nostra natura susciperet vice nostra, secundum illud Isai.* 53 : *Vere languores nostros ipse tulit. Secundo, propter fidem incarnationis astruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichæi posuerunt. Et ideo, ut dicitur Philippen.* 2 : *Exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Unde et B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Joan.* 20. *Tertio, propter exemplum patientiæ quod nobis exhibet, passiones et defectus humanos fortiter tolerando ; unde dicitur Hebr.* 12 : *Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes.*

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio pro peccatis alterius habet quidem quasi materiam pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet ; sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet. Non enim esset efficax satisfactio, nisi ex charitate procederet, ut infra dicetur[1]. *Et ideo oportuit animam Christi, et perfectam esse, quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi ; et quod corpus esset subjectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.*

Ad secundum dicendum, quod, secundum naturalem habitudinem, quæ est inter animam et corpus, ex gloria animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati divinitatis ipsius ; ex qua factum est quod beatitudo remaneret in anima, et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quæ conveniunt naturæ passibili, secundum illud, quod Damascenus dicit[2], *quod beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati et operari quæ propria.*

Ad tertium dicendum, quod pœna semper sequitur culpam actualem vel originalem ; quandoque quidem ejus qui punitur ; quandoque autem alterius pro quo ille, qui pœnas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundum illud Isai. 53 : *Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.*

Ad quartum dicendum, quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est[3]. *Et quamvis per hujusmodi infirmitates absconderetur ejus divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Romanorum* 5 : *Accessum habemus per Jesum Christum ad Deum. Desiderabant autem antiqui Patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem, sed spi-*

[1] In materia de satisfactione id erat facturus, non complevit.

[2] Lib. 3. c. 15, a med., et cap. 14.

[3] In corp. art.

ritualem, per quam et diabolum vicit, et humanam infirmitatem sanavit.

COMMENTARIUS.

Responsio. — Affirmat D. Thomas assumpsisse Christum hos defectus, cujus assertionis tres rationes assignat ex fine ipsius incarnationis desumptas. Primam, ex fine satisfaciendi pro nobis. Secundam, ex fine confirmandi et ostendendi magis veritatem incarnationis. Tertiam, ut nobis esset exemplum; quæ omnes claræ sunt. Solum circa primam dubitare potest aliquis; quia enim hi defectus corporis sunt in nobis pœnæ peccati, infert D. Thomas fuisse conveniens, ut Christus in se assumeret eas pœnas quæ nobis erant debitæ. Quo argumento posset etiam concludere, fuisse conveniens ut assumeret pœnam purgatorii, vel inferni, ut quidam hujus temporis hæretici blasphemant; quia etiam hæ pœnæ sunt debitæ hominibus peccatoribus, et pro illis omnibus Christus satisfecit. Respondetur tamen non esse eamdem rationem, tum quia illæ pœnæ non decebant sanctissimam Christi animam, ut suo loco dicetur; tum etiam quia illæ pœnæ non sunt proprie ordinatæ ad eum modum satisfactionis voluntariæ, qui viatorum est proprius, et exercetur per modum condignæ recompensationis, sed sunt ad propriam vindictam ipsius peccati, quæ ab ipso judice sumitur, seu imperatur; pœnæ autem hujus vitæ, quales sustinentur per defectus et infirmitates corporis, sunt accommodatissimæ ad proprium modum satisfaciendi per voluntariam recompensationem, quam Christus viator exhibere debuit. Tum denique quia pœna inferni vel purgatorii non est necessario subeunda peccatoribus, sed solum quasi sub conditione, scilicet, si mortalis peccati veniam non fuerint in hac vita consecuti, quoad pœnam inferni; vel si pro peccato non plene satisfecerint in hac vita, loquendo quoad pœnam purgatorii. At vero corporis defectus seu pœnalitates omnino sustinendæ sunt hominibus a Christo redemptis, neque per aliquam satisfactionem propriam possunt illas vitare, quamvis illis uti possint ad satisfaciendum pro peccatis, et ideo maxime decuit ut Christus in his pœnis fieret similis hominibus peccatoribus, et per eas pro illis satisfaceret. Sed in hac ratione cavendum est aliud extremum; quidam enim existimant, supposito hoc fine incarnationis, scilicet, satisfaciendi pro hominibus, non solum conveniens, sed omnino necessarium fuisse, Christum assumere hos corporis defectus. Ita indicat Bonav., in 3, dist. 16, art. 1, q. 3; Durand., in 3, dist. 15, q. 1, n. 6, qui in eam sententiam citant Anselmum, in lib. Cur Deus homo. Sed tamen revera hoc non sequitur necessario ex fine redemptionis. Primo quidem, quia uno solo actu amoris posset nos per modum meriti sufficienter redimere, ut constat ex supra tractatis, q. 1, art. 2; potuisset autem exercere hunc actum in corpore impassibili, etiamsi corporis defectus non assumpsisset. Et simili modo potuisset pro culpa et injuria in Deum commissa satisfacere per actum reverentiæ et obsequii ad Deum, et veniam hominibus deprecando, et per alios similes actus divini cultus. Ac denique per actum doloris vel tristitiæ in sola anima conceptæ, absque passione corporali, potuisset satisfacere pro qualibet pœna hominibus debita; quanquam præter naturalem ordinem rerum esset habere animam passibilem in corpore impassibili; ergo simpliciter non fuerunt necessarii defectus corporis ad satisfaciendum pro nobis, fuerunt tamen aptissimi et accommodatissimi, propter rationes dictas. Solutiones argumentorum claræ sunt, sed valde notandæ.

ARTICULUS II.

Utrum Christus necessitatem his defectibus subjacendi assumpserit [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subjacuerit. Dicitur enim Isai.* 53 : *Oblatus est, quia ipse voluit; et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subjacuit corporalibus defectibus.*

2. *Præterea, Damasc. dicit in* 3 *lib.* [2] : *Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria. Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.*

3. *Præterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi de-*

[1] Infra, q. 15, art. 5; et 3, d. 3, q. 1, art. 2, q. 1, c. fin.
[2] C. 20, in fine.

fectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est quod Apostolus dixit, Roman. 8 : *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est, quod habeat necessitatem moriendi, et sustinendi alias hujusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.*

Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas. Una quidem coactionis, quæ fit ab agente extrinseco. Et hæc quidem necessitas contrariatur et naturæ et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia, puta, formam, sicut necessarium est ignem calefacere ; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis, et aliorum hujusmodi defectuum; quia, sicut dictum est [1], *beneplacito divinæ voluntatis, carni Christi permittebatur agere et pati quæ propria. Hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ naturæ, ut dictum est* [2]. *Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturæ corporali, sic iterum corpus Christi, secundum conditionem propriæ naturæ, necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout, scilicet, naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur oblatus, quia voluit, et voluntate divina, et voluntate humana deliberata; licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, ut Damasc. dicit [3].

Ad secundum patet responsio ex dictis [4].

Ad tertium dicendum, quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute; nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.

[1] Art. præc., ad 2.
[2] In isto art.
[3] Lib. 3, c. 23 et 24.
[4] In corpore articul.

COMMENTARIUS.

Defectus corporis, de quibus hic agit D. Thomas, considerari possunt, vel in actu primo, ut esse passibilem, mortalem ; vel quasi in actu secundo, ut pati, mori. D. Thomas ergo in corpore articuli præcipue tractat quæstionem de his defectibus posteriori modo consideratis, scilicet ; quatenus in actuali aliqua passione positi sunt, ut ex illis explicet ipsam dispositionem, et quasi potentiam quam in suo corpore Christus suscepit ad has passiones sustinendas. Unde proprius sensus hujus quæstionis est, an Verbum in tali dispositione assumpserit corpus, ut ex illa necessario consecuti fuerint hi defectus, qui sunt per modum actus secundi, seu passionis actualis. Et hoc sensu respondet divus Thomas assumpsisse Christum necessitatem naturalem his defectibus subjacendi, quia assumpsit corpus ita dispositum, et carens superiori dono gloriæ, ut, suæ naturæ relictum, non posset non subjacere his defectibus, supposita intrinseca compositione, et natura corporis humani, et extrinsecis agentibus; et hoc sensu dixit Damasc., lib. 3, cap. 15, corpori Christi permissum esse a divinitatis agere et pati quæ propria. Ex quo infert ulterius D. Thomas assumpsisse Christum necessitatem coactionis, quæ naturali appetitui opponitur ; multa enim contra naturalem corporis propensionem ex quadam naturali necessitate patiebatur, quæ tamen absolutæ et deliberatæ voluntati coacta non erant. Reliqua clara sunt in textu.

ARTICULUS III.

Utrum Christus defectus corporales contraxerit [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimur, quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cujus caro hujusmodi defectibus subjacebat. Ergo videtur quod hos defectus contraxerit.*

[1] 3, d. 15, q. 1, art. 3, et d. 21, q. 1, art. 2, corp., et opus. 2, cap. 226.

2. *Præterea, id, quod ex principiis naturæ causatur, simul cum natura trahitur, et ita contrahitur. Sed hujusmodi pœnalitates causantur ex principiis naturæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.*

3. *Præterea, secundum hujusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur Hebr. 2. Sed alii homines hujusmodi defectus contraxerunt; ergo videtur quod etiam Christus hujusmodi defectus contraxerit.*

Sed contra est quod hujusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom. 5: Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo hujusmodi defectus Christus non contraxit.

Respondeo dicendum, quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut, scilicet, illud dicatur contrahi, quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura, est peccatum, quia per peccatum mors intravit in hunc mundum, ut dicitur Rom. 5. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere, qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati; quia, ut Augustinus dicit[1], *exponens illud Joan. 3: Qui desursum venit, super omnes est: Desursum venit Christus, id est, de altitudine naturæ humanæ, quam habuit ante peccatum primi hominis. Accepit enim naturam humanam absque peccato, in illa puritate in qua erat in statu innocentiæ, et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.*

Ad primum ergo dicendum, quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato; et ideo hos defectus contraxit. Sed Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpa. Et similiter potuisset naturam assumere absque pœna, sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, ut dictum est[2]. *Et ideo habuit hujusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.*

Ad secundum dicendum, quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex. Una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est ex contrariis compositum, sed hæc causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

Ad tertium dicendum, quod Christus in hujusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus, quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo Christus non contraxit hujusmodi defectus, sicut alii.

[1] Refertur 2 Sentent., dist. 16, et habetur in gloss. ordin. super hunc locum.

[2] Art. 1 hujus quæst.

COMMENTARIUS.

Titulus articuli.—Hæc tota quæstio posita est in significatione verbi contrahendi; hi enim defectus, si nudam hominis naturam consideremus, necessario consequuntur ad humanam generationem, et naturalem hominis conditionem et compositionem; et hoc modo dixit Durand., in 3, dist. 15, q. 1, n. 8 (ut illi imponi solet), Christum contraxisse hos defectus, quamvis revera ipse non dicat contraxisse, sed ex necessitate quadam naturali illos habuisse; quanquam neque hic modus loquendi placeat, ut statim dicam, licet res, quam ipse intendit, vera sit. Si autem consideremus humanam naturam, prout a Deo est condita, non habuit hos defectus, neque habuisset unquam, nisi intervenisset peccatum, propter quod dono justitiæ privata est, quod illam ab his defectibus immunem reddebat; et ideo in his hominibus qui ab Adamo naturali generatione descendunt, non dicuntur absolute hi defectus esse ex naturali necessitate, sed ex peccato contracti; et hoc sensu certissimum et de fide est non contraxisse Christum hos defectus, quia non est conceptus ex semine viri, sed Spiritus Sancti opere, et ideo nec peccato originali obnoxius fuit, neque defectus ab illo manantes contraxit. Neque etiam simpliciter dicendum est, ex necessitate naturali subditum fuisse his defectibus, quia, propter conditionem et dignitatem personæ, debita illi erat talis naturæ perfectio, quæ omnes hos defectus impediret; et ideo nec contracti, nec simpliciter naturales dicendi sunt, sed voluntarie assumpti. Quæ tota doctrina sumpta est ex Augustino, lib. 5 contra Julian., c. 9, versus finem; et Damasc., lib. 3 de Fid., c. 20; et Anselmo, lib. 1 Cur Deus homo, c. 10, et lib. 2, c. 10, 11 et seq.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit[1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascen.*[2]*: Quod est inassumptibile, est incurabile. Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.*

2. *Præterea, dictum est*[3] *quod ad hoc, quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima, et defectus in corpore. Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.*

3. *Præterea inter omnes defectus corporales, præcipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes alios defectus assumere debuit.*

Sed contra est, quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, utpote ex contrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est[4]*, Christus defectus humanos assumpsit, ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ, ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiæ et gratiæ in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ, sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ab bonum. Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam humanam naturam, propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta, ex inordinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativæ. Quorum neutrum convenit Christo, quia et caro ejus de Spiritu Sancto concepta est, qui est infinitæ sapientiæ et virtutis, errare et deficere non potens, et ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus, qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur, ex peccato primi parentis; sicut mors, fames, sitis, et alia hujusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus*[1] *naturales et indetractibiles passiones; naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam, indetractibiles autem, quia defectum scientiæ et gratiæ non important.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideo, cum Christus curaverit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri, per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum, quod plenitudo omnis gratiæ et scientiæ, animæ Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta; et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiæ et gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent. Et ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos, qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod mors in omnes homines devenit ex peccato primi parentis; non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

COMMENTARIUS.

1. *Objectio.* — *Responsio.* — Tribus assertionibus D. Thomas respondet. Prima est, non assumpsisse Christum illos defectus, qui cum scientiæ et gratiæ perfectione pugnant. Hæc satis constat ex iis quæ supra de gratia et scientia Christi dicta sunt, et ex parte tractanda est late quæstione sequenti. Non immerito tamen percontatur Cajetanus quare D. Thomas horum defectuum mentionem hic

[1] Supr., q. 12, art. 4, ad 3, et infr., q. 15, a. 1, corp., et q. 46, art. 5, ad 1; et 3, d. 15, q. 1, a. 1, et d. 22, q. 2, a. 1, q. 1, et 4 contra gent., 55, n. 11, et opus. 2, c. 226, et 238.

[2] Lib. 3, c. 6 et 18.

[3] Artic. 1.

[4] Artic. 1 et 2 hujus quæst.

[1] Lib. 1 Orth. fid., c. 14, in fin., et lib. 3, c. 20.

fecerit, qui ad animam potius quam ad corpus pertinent, ut sunt ignorantia, propensio ad malum, difficultas in bono. Responderi tamen potest, obiter tantum hæc attigisse D. Thom., ut illam generalem regulam statueret, scilicet, præter eos defectus, qui ad veritatem humanæ naturæ pertinent, illos tantum defectus Christum assumpsisse, qui ad finem incarnationis utiles esse poterant; non vero qui ad hunc finem nihil conferunt, ut sunt ignorantia, etc. Vel certe dici potest non loqui hic D. Thom. de his defectibus, prout formaliter ad animam pertinent, sed prout ex dispositione corporis originem trahunt, ut sensus sit, non assumpsisse Christum corpus ita dispositum, vel ita prædominans animæ, ut perfectionem scientiæ et gratiæ posset impedire.

2. Secunda assertio, non assumpsisse Christum particulares defectus corporis, qui non sunt toti naturæ communes, ut sunt ægritudo, et deformitas. Ratio est, quia in Christo non sunt inventæ causæ ex quibus hi defectus oriri solent, quæ sunt, aut imperfecta virtus formans corpus, aut imperfectum regimen ipsiusmet corporis.

3. Tertia est, assumpsisse Christum defectus communes omnibus hominibus, quos Damascenus vocat naturales et irreprehensibiles hominis affectiones. Circa quam conclusionem et cæteras nihil notandum occurrit, præter ea quæ statim disputabimus. Solum est observandum illud principium positum a D. Thom. in principio corporis articuli, et in solutione ad 2 repetitum, scilicet, perfectionem omnem humanæ naturæ convenientem per se debitam esse humanitati ratione unionis; defectus vero tantum esse assumptos propter nos. Hoc enim principium, et pro qualitate materiæ per se notum est, et illo in superioribus sæpe usi sumus, et in sequentibus utemur.

DISPUTATIO XXXII,

In quatuor sectiones distributa.

DE PERFECTIONIBUS ET DEFECTIBUS CORPORIS CHRISTI.

Quoniam defectus carentiam quamdam perfectionis indicat, idem enim defectus nomine quod voce imperfectionis significari videtur, ideo ad explicandum quos defectus Christus in corpore suo assumpserit, a perfectionibus assumptis inchoandum est, ut per habitum privatio facilius cognoscatur. Advertendum autem est duplices esse posse perfectiones in corpore humano: quædam sunt connaturales, et debitæ tali corpori secundum debitum statum ejus, ut sunt pulchritudo, sanitas et similes; aliæ sunt supra debitum naturæ, ut sunt dotes, quas corpus habebit in gloria, et ad has revocari possunt perfectiones quas haberet in statu innocentiæ, in quo esset aliquo modo impassibile et immortale; quarum quidem perfectionum carentia, defectus quidam est, qui, solum consideratus secundum id quod naturæ humanæ de se debitum est, solum est veluti negatio quædam, seu negativa imperfectio; tamen respectu naturæ humanæ elevatæ ad superiorem quemdam statum, et præsertim ad unionem hypostaticam, cui omnis illa perfectio debita est, magis habet rationem privationis et proprii defectus, seu imperfectionis. Præter hos vero considerari possunt in humano corpore alii defectus omnino connaturales illi, qui non privant illud aliqua perfectione, in aliquo statu sibi debita, sed solum negant perfectionem propriam alicujus naturæ superioris, ut sunt circumscribi loco, et esse loco mutabilem, et alii similes, de quibus breviter sigillatim dicendum est.

SECTIO I.

Utrum Verbum assumpserit in corpore humano perfectiones corporis gloriosi, vel potius defectus illis repugnantes, ut esse passibile, mortale, etc.

1. Sensus hujus dubii est de principio temporis quo facta est assumptio, et de toto tempore viæ. Nam, quod post resurrectionem habuerit Christus in corpore suo omnes has perfectiones, et caruerit omnibus his defectibus, dubium non est, de qua re infra in proprio loco disputabimus. Est ergo primus error eorum, qui negarunt assumpsisse Christum corpus passibile, etiamsi non negarent assumpsisse verum corpus humanum. Auctor hujus fuit Julianus Halicarnassæus, et Caianus, ut refert Damascenus, hæres. 84; et Nicephorus, lib. 17 Hist., c. 29, et in eumdem errorem dicitur incidisse Justinianus imperator, ut est apud Evagrium, lib. 4 Hist., c. 19, et Nicephorum supra, c. 31, qui tamen excusat imperatorem, eo quod per ignorantiam lapsus fuerit, ut non propterea sit inter hæreticos reputandus, præsertim quia in VI Synodo, in præfatione ejus, et aliis locis in qui-

bus fit mentio Justiniani imperatoris, inter Catholices et justos numeratur. Fundamentum hujus erroris solum fuit, quia non existimabant isti hæretici Verbum divinum corpus passibile decuisse. In quorum favorem adjungi potest illud Psal. 15, et Actorum 2: *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*. Secundus error hic referri potest quorumdam, qui negarunt assumpsisse Christum corpus grave quod natura sua deorsum ferretur. Ita sensit Theodorus quidam, ut refert Beda, lib. 2 in Marc., c. 28; et D. Thomas, in Catena, Matth. 14; Clictov., super Damascen., lib. 3, c. 15. Fundamentum fortasse fuit quia Christus super aquas ambulabat.

2. Dico tamen primo, assumpsisse Verbum corpus humanum vere passibile ac mortale, atque adeo carens dotibus seu perfectionibus gloriæ. Est de fide, quæ satis constat ex illo Luc. 22: *Nonne oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam?* constat etiam ex toto Evangelii discursu, in quo affirmatur Christum passum fuisse famem, Matth. 4, sitim, Matth. 27, corporis defatigationem, Joannis 4, quæ vera esse non possunt, si corpus vere passibile non habuit. Dicere autem, specie solum, et non veritate hæc passum esse, contra fidem Scripturæ est, præsertim cum Isai. 53 dicatur: *Vere languores nostros ipse tulit;* est etiam contra veritatem redemptionis, et fidei nostræ, quia si non vere mortuus est, nec vere nos redemit, nec vere resurrexit; vana esset ergo fides nostra, ut in simili argumentatur Paul., 1 ad Cor. 15. Denique Paulus, ad Hebr. 2, propter corpus passibile dicit, Christum paulo fuisse minoratum ab Angelis, et causam reddit dicens, *quia pueri communicaverunt carni et sanguini* (per quæ corpus passibile significatur), oportuisse Filium Dei, eisdem participasse, et fieri fratribus similem, ut misericors fieret; et c. 12 aliam reddit rationem, quam etiam docuit Petrus, prima canonica, c. 2, dicens: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum*, etc. Denique contra hos hæreticos faciunt omnes Scripturæ, quæ supra contra Manichæos et alios adductæ sunt. Illud enim inter hos hereticos convenit, quod solum specie et apparentia Christum passum esse dicebant, propter quod Phantasiastæ dicti sunt, ut Nicephorus refert, lib. 18, cap. 45. Secundo, definita est hæc veritas in toto Concilio Ephesino; Chalced., act. 5; V Synodo, act. 8; VI Synodo, act. 11, 13 et 18; Lateran., sub Martino I, et aliis; et tradit Damasus Papa, in epist. et in professione suæ fidei ad Paulinum; et Eutychianus Papa, epist. 1; Leo Papa, epist. 11; Ambrosius, lib. 2 de Fide, c. 4, et lib. de Incarn. Dom. sacram., c. 6 et 7; Augustinus, epist. 146; Damascenus, lib. 3, c. 28; et Tertullianus, lib. de Carne Christi; et alios in sequentibus referam. Tertio, ratio potissima sumenda est ex fine redemptionis; nam, licet corpus passibile non fuerit conveniens Christo secundum se, propter unionem ad Verbum, et propter animæ gloriam, tamen, supposito lapsu humanæ naturæ, et necessitate redemptionis nostræ, expediens omnino fuit Christum hujusmodi corpus suscipere, ut exponendo textum D. Thomæ satis declaratum est, et supra etiam, q. 1, art. 2, et dicetur infra, q. 46 et 47. Utuntur etiam Patres interdum illa ratione, quia alias corpus Christi non esset ejusdem naturæ cum nostro, ut constat ex Damasceno, Nicephoro, et aliis supra citatis. Quæ ratio per se sumpta non videtur efficax, quia potuit esse corpus Christi Domini ejusdem naturæ specificæ cum corporibus aliorum hominum, et tamen non habere eamdem conditionem, seu statum corruptionis. Solum ergo potest procedere illa ratio, supponendo ex fide, Christum a principio, dotes gloriæ suo corpori non communicasse. Unde fit, si corpus illud fuit impassibile, id non habuisse ex dono superiori, sed ex natura sua; quo pacto recte sequeretur esse alterius naturæ a corporibus aliorum hominum.

3. Dico secundo, assumpsisse Verbum in corpore humano illos defectus, qui sunt veluti naturales proprietates, comitantes conditionem corporis mortalis seu passibilis. Est certa conclusio, quæ ex D. Thoma hic colligitur, et ex aliis Scholasticis, in 3, dist. 15, et sequitur aperte ex præcedenti, et ex tractatis supra, q. 5 et 6, ubi probatum est assumpsisse Christum omnes proprietates humanæ naturæ, et quidquid in illa plantavit; et in specie declaratur contra secundum errorem supra citatum; quia, sicut corpus Christi caruit gloriæ immortalitate, impassibilitate, ita etiam caruit claritate et agilitate; fuit ergo corpus ejus grave, sicut sunt nostra; sequitur enim hæc proprietas naturaliter ex humani corporis compositione, nisi supernaturaliter impediatur; non est autem impedita in corpore passibili, cujus signum certissimum est, quia corpus illud ambulando fatigabatur, ut constat Joan. 4; illa enim defatigatio ex gravitate et corporis corruptione provenit. Ea-

dem autem ratio est de similibus proprietatibus.

4. Ad fundamentum primi erroris ex dictis patet responsio; quid enim Deum deceat, non ex humano sensu, sed ex divina sapientia et bonitate judicandum est; passibile ergo corpus, quamvis de se non esset conveniens Deo, tamen neque per se fuit indecens, et ad redemptionem nostram, virtutisque exemplum, fuit maxime decens. In verbis autem illis : *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, non est sermo de passione aut morte humani corporis, sed de corruptione corporis jam emortui per putrefactionem, vel resolutionem in elementa; hæc enim corruptio in corpore Christi locum non habuit.

5. Ad fundamentum secundi erroris respondetur : sicut in transfiguratione communicata fuit ad breve tempus humanitati Christi quædam claritas, vel ejusdem rationis, vel aliquo modo similis claritati corporis gloriosi, ut infra, suo loco, dicemus, non tamen propterea putandum est Christum habuisse illam claritatem toto tempore vitæ suæ, ita, cum aliquando ambulavit super aquas, communicavit corpori suo quoddam vestigium agilitatis corporis gloriosi, non tamen propterea existimandum est toto tempore vitæ suæ illam dotem habuisse. An vero pro illo parvo tempore communicata sit illi corpori propria agilitas corporis gloriosi, quanquam Abulens., Matth. 14, q. 153, id affirmet, incertum est tamen; disputatione enim præcedenti assignavimus duos alios modos, quibus id fieri potuit absque qualitate alia, vel mutatione facta in ipso corpore Christi, qui eo probabiliores videntur, quo faciliores sunt. An vero effectus ille dicendus sit miraculosus, vel potius connaturalis illi corpori ratione unionis, vel ratione gloriæ ipsius animæ, dicemus latius infra, quæst. 46, de transfiguratione tractantes. Nunc breviter dicitur, supposita dispositione illius corporis, et priori miraculo, quo factum erat ut ex gloria animæ gloria ad corpus non redundaret, illud fuisse simpliciter miraculosum opus, et præter naturalem conditionem talis corporis, ut loquuntur Hieronymus, Chrysostomus, et alii, Matth. 14; et Dionys., 2 cap. de Divin. nominib., et epist. 4 ad Caium; et Augustinus, sermon. 185 de Tempore; et Hilar., 10 de Trinit.

SECTIO II.

Utrum assumpserit Verbum omnes perfectiones connaturales humano corpori, vel potius defectus aliquos illis repugnantes.

1. Duplex potest esse hæc perfectio aut defectus, scilicet aut per modum actus primi, seu permanentis formæ, vel habitus, vel passibilis qualitatis, aut per modum actus secundi, seu actionis et passionis transeuntis.

2. Dico ergo primo, assumpsisse Christum corpus humanum, perfectum, et bene dispositum juxta conditionem et statum ex natura rei debitum tali corpori; unde non assumpsit defectus huic dispositioni et perfectioni repugnantes. Hæc est mens D. Thomæ hic, art. 4, et aliorum Theologorum in 3, dist. 15; et Bonavent., art. 1, q. 1 et 2; Richard., q. 2 et 3; Durand., q. 1. Et ratio generalis reddi potest, quia hæ perfectiones, cum pertineant ad debitam compositionem humani corporis, per se decebant et conveniebant corpori humano perfecto; aliunde vero defectus repugnantes huic perfectioni, cum non consistant in aliqua actione, vel passione, non conferebant ad meritum vel satisfactionem; non ergo oportebat illos assumi. Sed in particulari hoc melius explicatur: sequitur enim ex hac conclusione, assumpsisse Christum optimum temperamentum seu complexionem humani corporis, ut ex ratione facta constat. Et præterea, quia tale corpus debetur perfectissimæ animæ, habenti perfectam intelligendi vim; hujusmodi autem erat anima Christi, ut supra ostensum est; ac denique quia defectus hujus perfectionis nihil ad redemptionem nostram deservire poterat.

3. Secundo, ex eadem conclusione colligitur, assumpsisse Christum perfectam corporis pulchritudinem, quam in corpore humano ac virili esse oportebat; quod sine causa ac temere negare ausus est Michael Medina, lib. 2 de Recta in Deum fide, cap. 7. Est enim hæc communis sententia Sanctorum, ad quam accommodari potest illud Psalm. 44 : *Speciosus forma præ filiis hominum*; nam, licet Basil. ibi, et Cyrillus, lib. 5 sup. 53 c. Isai., de pulchritudine divinitatis hunc locum intelligant, Theodoretus vero, Remigius, et Arnobius ibi, et Gregorius, lib. 1 Regum, c. 1, de pulchritudine gratiæ exponant, tamen de pulchritudine corporis interpretantur Augustinus et Cassiodor. ibi, et Bernardus, serm. 1 de Omnibus Sanctis; Chrysostomus, hom. 18 in

Matt., ubi de hac pulchritudine Christi pulchre loquens, inter alia inquit: *Sicut insignis perficiendis miraculis fuit, ita visu gratiosissimus fuisse dicitur;* inferius vero tractans illud Isai. 53 : *Non erat ei species, neque decor,* dictum esse exponit, vel quia pulchritudo divinitatis sub mortali corpore occultabatur, ut etiam Cyrillus supra citatus exponit; vel quia ipsa corporis pulchritudo, per ejusdem macerationem, passionem et tormenta, quasi deformata et abolita fuit, vel potius occultata, juxta id, quod statim subjungitur: *Et quasi absconditus vultus ejus;* quam expositionem probavit etiam Tertullianus, lib. contra Judæos, c. de Claritate gentium, et 3 lib. contra Marcion., et Vigilius, lib. 2 contra Eutychem; et in eumdem sensum tractat utrumque locum Hieronym., tom. 2, epist. 160, ad Principiam, ubi inquit: *Absque passionibus corporis, universis pulchrior est, virgo de Virgine, qui non ex sanguinibus, sed ex Deo natus est.* Et ad eumdem sensum dicit Nazianz., orat. 2 Paschæ, in resurrectione fuisse Christo Domino pulchritudinem restitutam, non quod naturalis corporis forma, membrorum proportio, et nativus color mutata fuerint, sed quia perfectum statum suum habuere, et per corporis gloriam quasi illustrata sunt, ut D. Thomas infra dicit, q. 54, art. 1, ad 3. In hac denique sententia est Clemens Alexand., lib. Pædag., c. 1; et Abulens., Parad. 1.

4. Ratione ita declaratur, quia, ut D. Thomas docet, 1 p., q. 39, a. 8, et 2. 2, q. 145, a. 2, ex Dionys., c. 4 de Div. nomin., et Augustin., 22 de Civit., cap. 19, pulchritudo ex tribus consurgit: primo, ex omnium membrorum integritate, quam fuisse in corpore Christi Domini certissimum est; non enim accepit corpus mutilum aut monstrosum, sed in naturali sua integritate, sic enim docent Patres assumpsisse omnia quæ in nostra natura plantavit. Secundo, ex eorumdem membrorum debita proportione, et hanc fuisse etiam in corpore Christi facile persuaderi potest, tum quia tale corpus debebatur perfectissimæ animæ ejus; tum etiam quia oportuit ut corpus illud esset aptissimum ad omnia opera vitæ exercenda, quæ aptitudo multum ex dicta proportione pendet; denique hoc facile colligitur ex forma ejus, quam describit Nicephorus, lib. 1 Hist., c. ultim. Tertio, requiritur ad pulchritudinem conveniens color nativus, qui oritur ex optimo temperamento et complexione; sicut ergo hæc fuit optima in Christi corpore, ita illi erat connaturalis perfectus color, et ad pulchritudinem corporis humani maxime accommodatus. Et confirmatur primo, quia corpus Christi Domini Spiritus Sancti virtute fabricatum est; sed opera, quæ Deus per se ipsum facit, sunt pulcherrima et perfecta; ergo. Confirmatur secundo, quia Adam, eo quod ab ipso Deo immediate effectus est, fuit pulcherrimus et optime dispositus; multo ergo magis Christus. Confirmatur tertio, quia corpus Christi futurum est veluti objectum beatitudinis corporis nostri, ut supra, disputatione 5, cum Augustino et Cypriano dicebamus; est etiam futurum exemplar pulchritudinis omnium corporum beatorum; ergo est ipsum pulcherrimum. Tandem confirmatur, quia nec per se fuit expetibile ut Christus hac perfectione careret, nec defectus illius nostræ deserviebat redemptioni.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices, imo per se decuisse, et ad quandam reverentiam Deo debitam pertinuisse, ne pulchritudinem affectaret, quia quamvis neque oportuerit illum esse deformem, tamen virum religiosum, et Evangelii prædicatorem nec pulchritudo decebat, sed quædam mediocris gravisque venustas. Respondetur: naturalis et virilis pulchritudo, cum summa virtute et modestia conjuncta, maxime decet et ornat quemcunque sanctum virum, et incitat ad reverentiam et dilectionem; præsertim quando propter labores et afflictiones corporis ita est moderata, ut per se ostendat, solum ab ipsa naturali compositione et formatione perfecta proficisci, non ex humana curiositate seu affectatione.

6. Dico secundo, non assumpsisse Christum omnes perfectiones naturales commodas corpori humano, quæ in actione aliqua, vel passione, seu in actuali dispositione consistunt; sed potius defectus contrarios, cujusmodi sunt fames, sitis, defatigatio corporis, et similes. Hæc conclusio, hoc sensu explicata, est certa secundum fidem, et probatur satis ex testimoniis Scripturæ citatis sectione præcedenti. Et ratio est qua D. Thomas est usus, quia hi defectus sunt pœnæ accommodatæ ad satisfaciendum pro nobis, et præbenda exempla virtutis. Solum superest explicandum quos ex his defectibus assumpserit; constat enim non assumpsisse omnes possibiles humano corpori, quia neque oportuit, neque convenienter fieri potuit. In quo breviter dicendum est primo, suscepisse passiones illas, quæ intrinsece oriuntur ex corpore

mortali, et toti naturæ communes sunt; pertinebat enim hoc ad veritatem corporis mortalis, et ad fidem ejus comprobandam. Suscepit deinde aliquas passiones, vel defectus ab extrinseca causa naturali vel violenta provenientes; sic enim interdum passus est frigus vel calorem, flagella et crucem. Regula autem seu mensura harum passionum fuit æterna Dei sapientia, qua definitum fuit quid in hoc genere expediret suscipere. Unde tandem dicitur non accepisse quosdam defectus, qui vel indecentiam aliquam continent, vel communes non sunt toti naturæ, sed ex aliqua speciali imperfectione oriuntur, ut hic D. Thomas, et cum illo omnes Theologi docent.

7. ***Nullum morbum neque ægritudinem assumpsit Christus.* — *Objectio.* — *Responsio.*** — Ex quo expeditur commune dubium, an in Christo fuerit morbus aliquis, ut febris, aut morbus caducus; non enim defuerunt, qui assererent Christum assumpsisse hujusmodi ægritudines, ut in omnibus fratribus assimilaretur. Sed est sententia temeraria, et piarum aurium offensiva, eo magis quo ægritudo Christo attributa majorem imperfectionem vel indecentiam continuerit. Dicendum ergo est, neque morbum, neque ægritudinem assumpsisse, ut sensit D. Thomas hic, et alii, in 3, dist. 15 et 16; et docuit etiam Abul., Paradox. 3, c. 21; Cajet., 2 tom. Opusc., opusculo 13; Glossæ, Lyra, et alii expositores Matth. 8, ubi citatur illud Isai. 53: *Vere languores nostros ipse tulit*, qui exponunt, id est, non in se accepit, sed a nobis abstulit et depulit; quod multi referunt ad virtutem miraculorum, per quam morbos hominum sanabat, ut videre est in D. Hieron. super Isai.; et August., tract. 91 in Joan.; et Basilio, in regulis brevioribus, in 177; quamvis locus ille Isai. alium etiam litteralem sensum habere possit, ut constat ex 1 epist. Petri, c. 2. Juxta prædictum vero sensum, videtur dixisse Athanasius, libro de Incarnat., ante medium, non decuisse ut is, qui ad tollendas infirmitates nostras veniebat, ægritudines susciperet; unde cum Isaias Christum vocat virum dolorum, et scientem infirmitatem, infirmitatem vocat ipsam passionem et corporis afflictionem, ut omnes Patres exponunt, non aliquem morbum vel corporis ægritudinem. Ratio redditur a D. Thoma, quia morbus vel ægritudo non oritur nisi vel ex imperfecta corporis formatione, quæ in Christo locum non habuit, ut constat; vel ex aliqua immoderatione in cibo et potu, aut ex alia simili causa, quæ quam longissime etiam a Christo abfuit. Dices: interdum potest etiam provenire ex causa extrinseca, ut ex inclementia aeris, vel ex influentia cœli. Respondetur corpus optime temperatum, quale fuit corpus Christi, facile resistere et superare hujusmodi injuriam vel intemperiem cœli, præsertim quia hujusmodi causæ nimium violentæ facile poterant ab ipso Christo vitari, quod et expediens fuit, cum hujusmodi defectus nec per se divinam personam decerent, neque nobis essent necessarii vel utiles.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — *Christus absque ulla ægritudine tandem moreretur, si per vim non esset interfectus.* — Sed dicet aliquis: ergo si Christus non fuisset per vim interfectus, nunquam fuisset mortuus, quod repugnat conditioni corporis mortalis. Sequela vero patet, quia nunquam contraheret morbum aut ægritudinem; ex sententia autem medicorum, non potest homo senio confici aut naturaliter mori, nisi in illo aliqua ægritudo intercedat. Respondetur, nos tantum fuisse locutos de facto; nam de possibili, si Christus usque ad senilem et decrepitam ætatem viveret, fortasse non repugnaret ut in aliquam ægritudinem incidere posset levem, et ad breve tempus, qualem eam medici describunt accidere in iis qui, naturaliter senio confecti, quasi sponte sua occidunt. Secundo vero dici potest esse disparem rationem de morte et ægritudine; mors enim habet intrinsecam et sufficientem causam in ipsa naturali compositione et conservatione humani corporis, ex qua fit ut naturalis calor et humidum radicale paulatim remittantur et debilitentur, et tandem deficiant; morbus autem vel ægritudo non habet sufficiens principium intrinsecum in ipsa natura, si corpus ipsum bene formatum sit, et convenienter gubernatum. Illa enim remissio vel debilitas, quæ paulatim fit in ipsa naturali virtute, non habet rationem ægritudinis, sed naturalis dispositionis, in tali ætate convenientis humano corpori. Quocirca sententia illa medicorum, si vera est, juxta communem usum vitæ humanæ interpretanda est; per se autem et intrinsece non repugnat corpori humano usque ad mortem pervenire per actionem mutuam caloris naturalis, et alimenti, etc., absque propria ægritudine intercedente; nam dispositio naturalis, in qua potest humanum corpus conservari, habet certum terminum saltem extrinsecum, et statim ac illum attingit, deficit, et unio

corporis et animæ dissolvitur. Potest autem remissio naturalis caloris usque ad illum terminum paulatim pervenire absque ægritudine, quia in singulis ætatibus potest corpus illud in convenienti dispositione conservari. Nam, sicut pueritiæ conveniens est talis dispositio, sic etiam senectuti et aliis ætatibus; morbus autem proprie consistit in defectu naturalis et convenientis dispositionis corpori humano in tali statu vel ætate debitæ. Poterat autem corpus Christi nunquam carere hujusmodi dispositione, et nihilominus naturaliter mori, ut explicatum est.

SECTIO III.

An hi defectus fuerint necessarii vel voluntarii Christo Domino.

1. Dubium hoc solum habet locum, proprie loquendo, in his defectibus qui in aliqua actione vel passione consistunt. Et ratio dubii sumi potest ex Damasc., lib. de Hæret., in 84, ubi inter hæreses Juliani et aliorum ponit, quod dicerent has passiones non fuisse in Christo sicut in nobis, quia in nobis necessariæ, in Christo autem voluntariæ extiterunt. In contrarium vero est, quia ipse Damasc., l. 3 de Fid., c. 20, dicit has passiones fuisse in Christo voluntarias, imo et supernaturales eas vocat, quia non præveniebant voluntatem, quamvis etiam appellet illas naturales, quia sunt secundum naturam.

2. Supponendum vero est sermonem esse de voluntario, prout ab actu voluntatis humanæ denominatio hæc sumi potest, nam secundum voluntatem divinam constat, hos defectus fuisse voluntarios, tum in ipsa assumptione voluntaria corporis passibilis, tum etiam in se ipsis; quia dum Christus patiebatur, hoc ipsum divina voluntas volebat et efficiebat; loquimur enim de innoxiis et pœnalibus defectibus, ut erant omnes Christi passiones. Respectu vero voluntatis humanæ, dupliciter potest aliquid dici voluntarium, scilicet, vel ut effectus seu actus cujus principium est voluntas, vel ut objectum tantum quod voluntas ipsa amat, seu acceptat, quamvis illius principium non sit. Denique voluntas humana Christi considerari potest, vel secundum naturales vires suas, vel ut instrumentum Verbi, habens vim ad efficienda opera quæ naturam superant.

3. *Hi defectus quomodo Christo necessarii fuerint.* — Dico ergo primo : supposita dispositione naturali, in qua corpus Christi passibile formatum est, et positis etiam aliis naturalibus causis, necessitate quadam naturali patiebatur Christus hos defectus, ut famem, sitim, etc., nec poterat eos per vires naturales humanæ voluntatis impedire ; et hoc modo dicitur Christus assumpsisse necessitatem subjacendi his defectibus, et eodem sensu dicuntur necessarii. Hic est sensus D. Thomæ hic, art. 4, et præced. q., art. 3, in quo consentiunt Theologi, in 3, dist. 15 et 16 ; Marsil., q. 11 ; Alexand. Alens., 3 p., q. 17, memb. 1 ; et hoc sensu videtur Damasc. contrariam sententiam ut hæreticam damnare : videntur enim illi hæretici dixisse, tale fuisse corpus Christi, taliterque dispositum, ut etiam ab igne sibi applicato non necessario calefieret, etiam secluso miraculo, et ideo dicebant non paruisse naturæ legibus. Quæ sententia eo hæretica est, quod in re negat corpus Christi vere fuisse passibile ; unde ex contrario principio fidei sufficienter probatur conclusio. Quæ confirmatur, nam corpus Christi vere et naturaliter indiguit cibo et potu : quando ergo hæc deerant, famem et sitim naturali necessitate sentiebat. Quare, quod quadraginta diebus fuerit sine cibo, in miraculis ejus a Patribus numeratur. Unde etiam confirmatur ; nam augmentum et decrementum, et diversarum ætatum successio ex naturali necessitate inventa est in corpore Christi ; ergo alteratio ex calore naturali, vel ex alimento, et aliæ similes naturali necessitate fuerunt in ipso ; ergo et naturales defectus, qui hinc sequuntur, ut fames, sitis, defatigatio, et denique mors naturaliter esset secuta, nisi per violentiam anticipata fuisset, ut Augustinus docuit lib. 2 de Peccatorum merit. et remis., c. 29, et D. Thomas, in 3, d. 16, q. 1, art. 2.

4. *Quomodo fuerint voluntarii.* — Dico secundo : nihilominus hi defectus fuerunt Christo homini voluntarii : primo, per modum objecti voluntarie acceptati et amati, vel in ipsamet assumptione corporis passibilis, juxta illud : *Corpus autem adaptasti mihi, tunc dixi : Ecce venio, in capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui ;* vel in singulis occasionibus, cum se offerebat opportunitas vel necessitas sustinendi hujusmodi defectus. Secundo, per modum effectus aliquo modo procedentis ab ipsamet voluntate Christi, vel quia occasiones, et causas hujusmodi defectuum voluntarie assumebat, ut cum jejunabat, et usque ad defatigationem ambulabat; vel quia saltem ut instrumentum Verbi poterat has passiones impe-

dire, et solebat; et hic est sensus Damasceni, secundo loco supra citato, et Sophronii, in Epistola Synodali, quæ refertur VI Synod., act. 11; D. Thomæ hic, et aliorum. Quæ doctrina et per se satis probata est, et confirmari potest, quia Christus assumpsit hos defectus, ut per eos pro nobis satisfaceret; oportuit ergo ut essent voluntarii, alias non fuissent ad satisfaciendum idonei.

5. Et ex his sequitur primo, hujusmodi defectus seu passiones non fuisse Christo simpliciter coactas, quia, licet essent contra appetitum naturæ, et interdum contra naturalem aliquam displicentiam voluntatis, ut natura est, fuerunt tamen consentanei deliberatæ atque absolutæ et efficaci voluntati, a qua habet actio, ut sit voluntaria simpliciter, quamvis sit involuntaria aut violenta secundum quid, ut constat ex 3 Ethic., c. 1, et 1. 2, q. 6, art. 6, de qua re plura dicemus inferius, quæstione 18. Secundo, ex his intelligi et conciliari possunt varia Theologorum dicta; affirmant enim aliqui, Christum Dominum non fuisse ita subjectum necessitati harum affectionum, quin fuerit in ejus voluntate positum illas non sentire, etiamsi contraria agentia essent sufficienter applicata, quomodo loquitur Abulensis supra. Alii vero omnes contrario modo loquuntur. Sed primum est verum, considerata Christi voluntate, ut Verbi instrumentum est. Secundum vero, consideratis solum naturalibus viribus humanæ voluntatis. Deinde dicunt aliqui, passiones has fuisse Christo voluntarias, solum voluntate concomitanti, ut Bonav., Almain. et alii loquuntur, quod quidem est verum in aliquibus passionibus, et considerata voluntate Christi, solum juxta vires naturales; nihilominus tamen, considerata illa voluntate ut instrumento Verbi, omnes defectus possunt dici voluntarii, etiam antecedenter, et multi eorum fuerunt eodem modo voluntarii, etiam respectu voluntatis per vires suas naturales operantis, ut explicatum est.

SECTIO IV.

Utrum assumpserit Christus sui corporis localem circumscriptionem et mutationem.

1. Hæc quæstio in superioribus est virtute definita, et ideo fortasse a D. Thoma et aliis antiquis Scholasticis prætermissa est, quia eo tempore non erat in dubium revocata; nunc vero propter novos nostri temporis hæreticos necessario disputanda est, breviter tamen juxta scholasticum institutum. Dicunt ergo isti hæretici, non assumpsisse Christum Dominum corporis sui circumscriptionem, seu definitionem ad unum locum, sed ex vi unionis illi communicatum esse, ut sit ubique sicut ipsa divinitas, quamvis non in omnibus locis visibili modo apparuerit. Unde fit, consequenter eos esse dicturos, illud corpus nunquam fuisse vere et in re ipsa localiter motum; quanquam enim in hoc loco interdum se ostenderit, et in alio occultaverit, nunquam tamen vel priorem locum reliquit, vel novum occupavit. Hujus erroris primus auctor censetur fuisse Jacobus Faber Stapulensis, super 1 ad Cor. 12, ubi dicit, corpus Christi replere cœlum et terram, et idem habet in cap. 14 Joan. Et ab hoc creditur hausisse hunc errorem Lutherus, quem secutus est Brentius, Kemnitius, et alii hujusmodi, ut refert Prateolus, sub eorum nominibus; Lindanus, Dialog. 2; Sanderus, lib. 7 de Visib Monarch., hæres. 205 et 655; et Claud. de Sainct., in lib. de Eucharist., repetitione 4; et ex nostris optime et nuperrime Robertus Bellarminus, lib. 3 de Incarnat., c. 1. Fundamentum horum hæreticorum fuit, quia ex unione hypostatica consequi necessario putant, ut proprietates unius naturæ alteri communicatæ sint, non solum in concreto, respectu personæ, per communicationem idiomatum, sed etiam in abstracto, per realem communicationem proprietatum et naturarum inter se. Sed observandum est, hæreticos non eodem modo neque constanter hunc errorem asseruisse: principio enim dixisse videntur, Christi humanitatem ab ipsa incarnatione, et ex vi unionis habuisse hanc, quam ubiquitatem vocant; postea vero, quia videbatur hoc Scripturis repugnare, dixerunt hanc ubiquitatem dupliciter haberi posse, primo, quasi in radice, vel in actu primo, et hoc modo habuisse illam ab initio incarnationis; quod nihil aliud esse videtur quam fuisse illi debitam hanc perfectionem ratione unionis, quanquam propter statum corporis passibilis re ipsa non statim communicata fuerit. Secundo ergo modo haberi potest hæc proprietas actu, et in se ipsa, quod vocant ipsi, illam habere in actu secundo; non enim possunt hi termini in proposito habere alium sensum; quia, in attributis quæ non consistunt in operatione, neque in principio illius, sed in aliqua formali perfectione, ut est hoc de quo agimus, scilicet, immensitas, vel ubiquitas, actus secundus nihil aliud esse potest

quam ipsum esse actuale et formale talis perfectionis; hoc ergo modo dixerunt postea, ubiquitatem non esse communicatam humanitati Christi usque ad resurrectionem, vel, ut alii tandem dixerunt, usque ad ascensionem.

2. *Hæreticorum responsio confutatur.—Hæreticorum responsio secunda. — Confutatur.—* Dico tamen primo, Christi humanitatem non esse nunc, neque unquam fuisse ubique, atque adeo corpus ejus loco circumscribi, sicut alia. Quæ veritas, simpliciter loquendo, de fide est, et probatur primo, nam de tempore quo fuit viator, dicitur Joan. 6 : *Cum vidisset turba quod Jesus non esset ibi*, et c. 11 : *Ut sciatis quia non eram ibi*. De tempore vero post mortem et resurrectionem dicitur Joan. 16 : *Relinquo mundum et vado ad Patrem ;* Marc. 16 : *Surrexit, non est hic;* et Act. 1 : *Assumptus est in cœlum* ; et infra : *Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum*. Quod testimonium etiam de tempore post ascensionem procedit; et Act. 2 dicitur, animam Christi aliquando fuisse in inferno, non tamen semper ibi mansisse; non ergo erat ubique; et eodem modo dicitur in Evangeliis, corpus depositum esse de cruce, et positum in sepulcro; et satis significatur tunc alibi non fuisse. Respondent hæretici in his locis sermonem esse de existentia visibili corporis Christi in loco, et ideo negari fuisse alicubi, quia ibi non erat localiter, seu visibiliter ; et eodem modo exponunt ascendisse vel descendisse, etc. Sed hæc fuga primo est contra vim et proprietatem verborum; secundo, contra communem expositionem et traditionem Patrum; tertio, contra veritatem mysterii incarnationis Christi; sequitur enim, non vere, sed secundum apparentiam quamdam fuisse factam, ut, verbi gratia, sequitur non vere fuisse inclusum Christi corpus in utero Virginis, neque vere ex illo per humanam nativitatem exivisse, neque vere fuisse ingressum ad discipulos januis clausis; et alia similia, quæ sine vera loci mutatione, et reali existentia in uno et non in alio, proprie ac vere intelligi non possunt. Quarto, est in rigore contra veritatem illarum locutionum; non enim vere dici potest Christum non esse hic, signata hostia consecrata, solum quia ibi non est visibiliter, seu localiter. Sed retorquent hoc argumentum hæretici, nam Joan. 16 dicit Christus, se relinquere mundum et ire ad Patrem, quamvis revera manserit in Eucharistia; ergo dicitur relinquere, solum quia visibiliter in mundo non mansit. Respondetur, illa verba proprie et vere, et cum toto rigore intelligi, nam Christus, ascendendo in cœlum, vere reliquit mundum, illi auferens suam realem præsentiam, non solum secundum visibilem apparentiam, sed secundum realem existentiam in mundo; reliquit autem Christus mundum, seu existentiam in mundo, quod erat ex vi illius motus et ascensionis ; quod vero aliunde, scilicet, per aliud mysterium, et alio modo in mundo manserit, est accidentarium ad illorum verborum veritatem, et fortasse, quando Christus ascendit, pro illo tempore in nullo inferiori loco mansit, quia nulla tunc erat hostia consecrata; quanquam etiam hoc sit per accidens. Adde, illa verba satis proprie intelligi de morte, per quam Christus proprie ita reliquit mundum, ut in eo non manserit secundum humanitatem.

3. Secundo, argumentor traditione Conciliorum et Patrum; in VI enim Synod., act. 11, expresse dicitur assumpsisse Christum corporis circumscriptionem, et in VII Synod., act. 6, tom. 6, ubi damnatur nonus canon Conciliabuli Constantinopolitani, et ex professo variis testimoniis Scripturæ probatur, Christum, ante et post resurrectionem, fuisse loco secundum humanitatem circumscriptum; et inferius, act. 7, post fidei definitionem, anathemate feriuntur qui hoc negant; et in Concil. Lateran., sub Martin. 1, can. 4: *Si quis non confitetur Christum circumscriptum corpore, et incircumscriptum deitate, condemnatus sit*. Præterea ex Græcis Patribus, Athanas. contra Arium, disputatione coram Probo, tom. 4, ex hac proprietate, corporis Christi veritatem confirmat; Cyril. Alex., lib. 9 in Joan., c. 21, dicit Christum corpore nobis abesse, et divinitate esse præsentem. Idem repetit lib. 11, c. 21; et similia habet Cyril. Hierosol., catech. 14; et Theodor., dialog. 2, qui refert in eamdem sententiam Gregor. Nyssen., orat. contra Eunom.; et Damasc., 3 lib. de fide. c. 7 : *Carne*, inquit, *minuitur et contrahitur, nam secundum divinitatem, omnem refugit circumscriptionem ; neque enim corpus una cum divinitate, qua incircumscripta est, se porrigit et extendit*. Idem Damasc., orat. de Transfig. : *Corpus*, inquit, *illud sane circumscriptum et definitum erat ; neque enim cum in Thabor staret, extra montem pertingebat, ut deitas captum omnem excedebat, atque ultra omnia erat*. Ex Latinis, Aug., serm. 58 de Verbis Domini, circa illud Joan. 14 : *Vado*

ad eum qui misit me: Ibat, inquit, *per id quod in uno loco erat*, *manebat per id quod ubique erat;* et tractat. 50 in Joan., dicit Christum nunc nobis esse absentem et præsentem, *quia suum*, inquit, *corpus intulit in cœlum*, *majestatem non abstulit mundo*. Idem, epist. 57 ad Dardanum; et Ambros., lib. 2 de Fide, c. 4, in princ.; Hieron., 3 tom., epist. 148, ad Marcellam, quæ incipit: *Magnis nos provocas quæstionibus;* et Greg., hom. 28 in Evangelia, tractans illud Joan. 4 : *Erat quidam regulus*, etc.: *Corporalem*, inquit, *præsentiam Domini quærebat*, *qui per spiritum nusquam deerat; minus itaque in illum credidit*, *quem non putavit posse salutem dare*, *nisi præsens esset et corpore*. Idem docet Fulgent., lib. 2 ad Trasimundum, c. 17; et Vigilius, lib. 1 et 4, contra Eutychetem, et alii Patres frequenter, tractantes de ascensione Christi Domini, et descensu ad inferos, et aliis similibus mysteriis.

4. *Ubiquitas, ut ab hæreticis ponitur*, *repugnat rei creatæ*. — Ultimo arguitur ratione, quia, vel hæc proprietas communicata esset humanitati necessario ex vi unionis, vel voluntarie; neutrum dici potest. Primum probatur primo, quia unio hypostatica non requirit ut proprietates unius naturæ communicentur alteri, nam hoc esset confundere naturas, et in errorem Eutychetis incidere, ut patet ex distis quæst. 2, disp. 7, et in quæstione præcedenti, disp. 31, in principio. Et probatur aperte, quia alias ex vi unionis, humanitas etiam esset æterna, sicut dicitur esse immensa, et necessario existeret in omnibus temporibus, præteritis et futuris, sicut dicitur esse in omnibus locis; similiter esset omnipotens, et alia, quæ plane sunt impossibilia. Secundo, quia alias fatendum esset hæreticis, humanitatem a principio conceptionis esse ubique, non tantum aptitudine, sed actu, quod multi eorum non audent concedere, quia repugnat veritati mysteriorum ad humanitatem pertinentium; quomodo enim vere mortuus esset, et descendisset ad infernum secundum animam, et non secundum corpus, jacuisset vero in sepulcro secundum corpus, et non secundum animam, nisi secundum eas partes circumscriberetur aut definiretur loco, ita ut partes illæ inter se loco distarent? Tertio, declaratur exemplo naturali, nam, licet materia capitis, verbi gratia, sit substantialiter conjuncta toti animæ, non inde necessario sequitur illam esse ubicumque est anima. Secundum de voluntaria communicatione facile excluditur, primo, quia communicatio hujus ubiquitatis, prout ab ipsis hæreticis intelligi videtur, et contradictionem involvit, et ipsi mysterio incarnationis repugnat; volunt enim ipsammet immensitatem divinitatis formaliter communicari humanitati, et per se ipsam ita illam perficere, ut faciat illam ubique existere; quod plane intelligi non potest sine naturarum confusione, talique unione ut ex eis una natura resultet. Quod si intelligant humanitatem constitui ubique per quamdam participationem creatam immensitatis Dei, ita tamen ut æque sit ubique ac ipse Deus, adhuc mihi videtur omnino impossibile quod affirmant; nam Deus ita est ubique, ut substantia ejus sit quasi infinite diffusa, quod a nobis explicatur, vel in ordine ad spatia imaginaria, vel ad corpora quæ in majori et majori quantitate in infinitum creari possunt, in quibus omnibus Deus esse potest sine ulla sui mutatione; hinc enim aperte constat ipsam divinam substantiam ita in se esse, ut ita dicam, dispositam seu immensam, ut sit actu veluti infinite diffusa; hic autem modus immensitatis et existendi ubique, cum in suo ordine sit actu infinitus, non minus repugnat corpori quam infinita quantitas vel extensio.

5. *Ubiquitatem*, *prout dicit esse in omnibus creaturis*, *humanitati Christi tribuere hæreticum est*. — Quod si tandem intelligant humanitatem Christi ex speciali et voluntario dono Dei esse ubique, id est in omnibus rebus creatis quæ intra finitum spatium terminantur, non intelligo hoc esse impossibile, aut implicare contradictionem, ut aperte ostendit Eucharistiæ mysterium; sicut enim nunc Christi humanitas realiter est præsens multis locis, ita potuisset toti universo fieri præsens; nullam enim majorem repugnantiam involvit; imo ex illius mysterii vi posset in universo orbe existere, si in omnibus partibus universi esset materia ex qua illud mysterium conficitur, et a debito ministro convenienti intentione forma applicaretur. Dicere autem de facto ita esse, non solum est temerarium, quia est contra Patrum auctoritatem et Theologorum omnium, et sine fundamento; sed etiam hæreticum, quia est contra Scripturam, et contra alia mysteria fidei, ut explicatum est, et specialiter contra mysterium Eucharistiæ, prout ab universa Ecclesia intelligitur, quia, posita illa ubiquitate, non magis esset præsens corpus Christi in speciebus panis quam in aliis rebus; neque quoad realem præsentiam magis sumeretur a nobis in Eucharistia

quam in communi cibo; unde ad illam efficiendam nulla esset necessaria conversio seu transubstantiatio, quæ omnia sunt contra fidem. Unde concludo Christi corpus tantum esse in cœlo et in Eucharistia; seclusoque eodem Eucharistiæ mysterio, non solum non esse corpus Christi ubique, sed neque etiam esse alibi quam in cœlo; et contrarium asserere esset magna temeritas, sine fundamento, et contra omnes Theologos, in 3, d. 22; D. Thom. infra, q. 52, art. 3, et 4 contra Gent., c. 49.

6. *Objectio.* — ***Responsio.*** — ***Hæc propositio,*** Christus ubique est homo, ***quomodo intelligenda.*** — Sed contra primo. Verbum est ubique; ergo et Christus est ubique per communicationem idiomatum, ut Patres communiter loquuntur, August., serm. 14 de Verb. Apostoli, et Chrys., hom. 17 in ad Hebræ.; Ambr., lib. 7 in Luc.; Hierony., contra Vigilant., et alii communiter; ergo et ipsa humanitas est ubique: probatur hæc consequentia ultima, quia Christus ubique est homo. Respondetur ex S. Thoma, dist. 22, q. 1, art. 2, et aliis Theologis ibi, ut Christus dicatur esse ubique, per idiomatum communicationem, satis esse ut ipsa persona sit ubique; sicut, ut dicatur æternus, satis est ut ipsa persona æterna sit. De illa autem propositione, ***Christus ubique est homo,*** si illud, ***ubique,*** cadat supra prædicatum, ***homo,*** D. Thomas dicit, in rigore esse falsam, quia prædicata formaliter tenentur; et ideo illud, ***ubique,*** cadit supra humanitatem ipsam, et significat illam esse ubique, seu ubique copulari tali supposito. Sicut hæc etiam est falsa propositio: ***Christus ab æterno est homo,*** propter eamdem rationem; et hæc similiter: ***Anima, ubicumque est, informat manum;*** et si unus homo esset in pluribus locis, et in eis haberet proprietates diversas verbi gratia, in uno albedinem, et in alio nigredinem, falsum esset dicere illum ubique esse album; et nunc falsum est dicere, corpus Christi, ubicumque est, esse extensum in ordine ad locum. Quæ omnia vera sunt, intellecta propositione in illo sensu, qui videtur maxime formalis et rigorosus; si tamen adverbium præcise conjungatur cum subjecto, admitti potest illa locutio; sensus enim erit, hoc suppositum, quod est ubique, esse hominem, et de illo, ubique existente, vere dici posse esse hominem.

7. *Objectio.* — ***Responsio.*** — Sed contra secundo, quia Matth. ult. dicit Dominus: ***Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra;*** ergo saltem ex tunc accepit hanc ubiquitatem, seu præsentiam in cœlo et in terra. Respondetur: jam supra diximus illam potestatem, humanitati Christi communicatam, non esse ipsammet omnipotentiam Dei, sed quamdam potestatem excellentiæ in omnes creaturas, quæ non requirit realem præsentiam in omnibus creaturis; existens enim in cœlo potest omnibus imperare, easque immutare, ut supra declaratum est.

8. *Objectio.* — ***Responsio.*** — Sed contra tertio, nam ad Ephes. 4 dicitur Christus ascendisse in cœlum, ut adimpleret omnia; ergo saltem ex tunc cœpit esse in omnibus rebus. Respondetur, satis ineptum esse exponere hunc locum de corporali præsentia, ita ut Christus dicatur omnia implevisse, quia omnibus rebus cœpit esse localiter præsens. Ut quid enim Christus ascendisset in cœlum, ut inde veluti localiter se diffunderet omniaque repleret? vel si jam hoc modo replet omnia, non vere postea descendet ad judicium, ut dicitur Act. 1. Ascendit ergo Christus ut adimpleret omnia, id est, ut suam peregrinationem concluderet ac terminaret, ut ait S. Thom.; vel, ut adimpleret omnia quæ de illo prædicta erant, ut Chrys. et Hieronym. exponunt, juxta communem phrasim Scripturæ, ut Luc. 24: ***Necesse est impleri omnia quæ scripta sunt de me.*** Vel, tertio, ut rerum omnium testimonio se dominum universorum ostenderet, ut exponit Bernard., serm. 2 de Ascensione. Vel, quarto, ut inde impleret Ecclesiam donis gratiæ et Spiritus Sancti, ut dicit Ambr., epist. 16. Vel denique, si velimus hoc ad localem præsentiam referre, exponi potest, ut impleret omnia non simul, sed successive, neque existendo in omnibus individuis locis, sed in omnibus partibus mundi, nunc in terra, postea in aere, ac tandem in cœlo, ut videtur Œcumenius exponere.

9. *Dub.*, ***quomodo Christus motus fuerit localiter, nulla facta in Verbo mutatione.*** — Dico secundo, Christum secundum corpus vere fuisse localiter motum. Hæc conclusio habetur in terminis in VI Synod., act. 11, et sequitur evidenter ex præcedenti, et eisdem testimoniis et rationibus probanda est; solum eam distinguo, ut exponam difficultatem hic occurrentem, scilicet, quo modo potuerit Christus secundum humanitatem substantialiter unitam Verbo mutare locum, nulla facta in Verbo mutatione. Dicetur fortasse hoc ideo fieri potuisse, quia Verbum est ubique, non autem humanitas. Sed in hoc est difficultas, quia, cum humanitas sit substantialiter unita

Verbo existenti in hoc loco, non videtur fieri posse ut hæc humanitas transferatur ab uno loco in alium, nisi vel simul secum quasi deferat Verbum sibi unitum, et consequenter Verbum ipsum per accidens moveatur, vel ipsa unio ad Verbum quasi continue dissolvatur ab ipso Verbo, prout est in illo loco; et iterum fiat in eodem Verbo prout est in alio. Exemplo res explicatur: nam, licet tota anima sit in singulis partibus corporis, si tamen intelligamus partem unam moveri ad locum alterius per penetrationem, nihilominus intelligimus animam per accidens moveri simul cum parte mota, propter unionem substantialem indissolutam, quamvis in alia parte tota anima existeret. Aliud exemplum est, nam si hostia consecrata circulari motu intra suam sphæram movetur, corpus Christi per accidens movetur, propter unionem cum speciebus, quamvis totus sit præsens in toto illo loco, et totus in qualibet parte. Respondetur, sicut Verbum divinum ubique est unum et indivisibile, ita unionem humanitatis ad ipsum, ubicunque existat, eamdem omnino esse; unde, sicut corpus vel humanitas mutat locum, ita secum defert illam unionem ad Verbum, et ita, immanente prorsus eadem unione, intelligitur fieri mutatio in humanitate, nulla facta mutatione in Verbo. Et exempla adducta potius valent ad hoc confirmandum quam ad impugnandum, quia anima non potest moveri ad locum in quo antea erat, cum non intelligatur in eodem loco bis esse, etiam si fortasse in eodem loco informet duas materias se penetrantes secundum locum. Et eodem modo corpus Christi Domini, in casu posito, non movetur per accidens, quia semper retinet eamdem præsentiam secundum se totum, et secundum omnes partes suas ad species, et ad omnes partes earum, et eamdem relationem distantiæ et propinquitatis ad cætera corpora.

10. *Objectio. — Responsio.* — Dices: ergo per communicationem idiomatum concedi posset, Verbum aut Deum esse mutatum, quando Christus mutatus est. Aliqui respondent hoc posse et debere concedi in determinatis seu specificis mutationibus; sic enim dicimus Deum ambulasse, passum esse, ascendisse, etc., quia istæ locutiones nihil involvunt aut requirunt ad suam veritatem, quod repugnet Verbo secundum se; quia satis est ut illa prædicata conveniant personæ ratione alicujus naturæ, et ex ipsis terminis satis indicatur illa non dici de Verbo secundum se, sed ratione naturæ assumptæ; at vero sub generali nomine mutationis negant illam locutionem; quia non est usitata a Patribus et Conciliis. Mihi tamen videtur esse ambiguam et distinguendam, ne videatur significare Deum in se ipso mutatum esse ratione hujus mysterii, nam in hoc sensu falsa est, et negatur a Patribus; si tamen sit sermo de sola communicatione idiomatum, propter mutationem factam in humanitate jam unita Verbo, vera est propositio, ut argumentum probat, neque habet majus inconveniens quam quod Deus sit mortuus, vel genitus ex virgine.

QUÆSTIO XV.

DE DEFECTIBUS ANIMÆ A CHRISTO ASSUMPTIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam. Et circa hoc quæruntur decem:

Primo, utrum in Christo fuerit peccatum.

Secundo, utrum in eo fuerit fomes peccati.

Tertio, utrum in eo fuerit ignorantia.

Quarto, utrum anima ejus fuerit passibilis.

Quinto, utrum in eo fuerit dolor sensibilis.

Sexto, utrum in eo fuerit tristitia.

Septimo, utrum in eo fuerit timor.

Octavo, utrum in eo fuerit admiratio.

Nono, utrum in eo fuerit ira.

Decimo, utrum simul fuerit viator et comprehensor.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo fuerit peccatum[1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in Psalm.* 21 : *Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti, longe a salute mea verba delictorum meorum. Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur quod in Christo fuerint delicta.*

2. *Præterea, Roman.* 5, *dicit Apostolus, quod in Adam omnes peccaverunt; quia, scilicet, in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.*

[1] Infr., q. 31, art. 7, et 3, d. 6, q. 1, cor. fin., et d. 12, q. 2, corp., et quodlib. 6, q. 11, a. 1.

3. *Præterea, Apostolus dicit, Hebr. 2, quod in eo in quo Christus passus est et tentatus, potens est et his qui tentantur, auxiliari. Sed maxime indigebamus auxilio ejus contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.*

4. *Præterea, secunda ad Corinth. 15 dicitur, quod Deus eum qui non noverat peccatum, scilicet, Christum, pro nobis peccatum fecit. Sed illud vere est, quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.*

5. *Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de Agone Christiano* [1], *in homine Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei; sed homo indiget exemplo, non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuerit esse peccatum, ut, de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.*

Sed contra est, quod ipse dicit Joan. 8 : Quis ex vobis arguet me de peccato?

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est [2], *Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quæ tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccles. 34, dona iniquorum non probat Altissimus. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cujus Deus est causa; sed magis est contra naturam, per seminationem diaboli introductum, ut Damasc.* [3] *dicit. Tertio, quia peccando exemplum virtutis præbere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis, nec actualis, secundum illud quod dicitur 1 Petr. 2: Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damasc. dicit, in 3 lib. [4], *dupliciter dicitur aliquid de Christo. Uno modo secundum proprietatem naturalem et hypostaticam, sicut dicitur quod Deus factus est homo, et quod passus est pro nobis. Alio modo, secundum proprietatem personalem et habitudinalem, prout, scilicet, aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, quæ sibi secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Ticonii, quas Augustinus ponit in 3 lib. de Doctrina Christiana* [1], *prima ponitur de Domino et ejus corpore; cum, scilicet, Christi et Ecclesiæ una persona æstimatur. Et secundum hoc Christus, ex persona membrorum suorum loquens, dicit: Verba delictorum meorum, non quod in ipso capite delicta fuerint.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus 10 super Genes. ad litteram [2], *non eodem omni modo Christus fuit in Adam et aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; quia, scilicet (ut ipse ibidem dicit) cum sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque currit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit: ratio vero conceptionis ejus non a semine virili, sed longe aliter ac desuper venit. Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter; active vero a Spiritu Sancto. Sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.*

Ad tertium dicendum, quod Christus ex sua tentatione et passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo; sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est [3]. *Et ideo non oportuit quod peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus a peccato; alioquin pœna, quam sustinuit, fuisset sibi debita pro proprio peccato.*

Ad quartum dicendum, quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet sed quia fecit eum hostiam pro peccato. Sicut et Oseæ 4 dicitur: Peccata populi mei comedent, scilicet, sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato ablatas. Et secundum hunc modum dicitur Isai. 53, quod Dominus posuit in eo iniquitatem omnium, quia, scilicet, eum tradidit ut esset hostia pro peccatis omnium hominum, vel fecit eum peccatum, id est, habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur

[1] C. 11, in fin., tom. 3.
[2] Art. 1 et 2 hujus quæst.
[3] Lib. 2, c. 30, et lib. 3, cap. 20.
[4] Orth. fid., c. 25.

[1] C. 31, tom. 3.
[2] C. 19 et 20, tom. 3.
[3] In corp. art., et q. 4, art. 6, ad 2.

Roman. 8, *et hoc propter corpus passibile et mortale quod assumpsit.*

Ad quintum dicendum, quod pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie pœnam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pro pœnitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — *Responsio.* — Hæc quæstio simpliciter de peccato intelligenda est, ut tam originale quam actuale, mortale et veniale comprehendat. Tractatur autem a D. Thoma de facto, non de possibili; quo sensu nullam difficultatem habet littera articuli. Respondet enim D. Thomas in Christo nullum fuisse peccatum, quod optimis et perspicuis rationibus confirmat.

2. In solutione ad primum, tractat locum illum Psalmi 21 : *Longe a salute mea verba delictorum meorum.* In quo observandum est, juxta veritatem Hebraicam, non legi *delictorum meorum*, sed *verba rugitus mei*, seu *fremitus mei.* Juxta quam lectionem sensus est apertus, scilicet : Cur Deus ita me dereliquisti, ut verba, quibus ad te clamo, longe sint ab impetranda salute mea. Sed quoniam lectio Vulgata, quæ eadem est cum lectione Septuaginta, retinenda est, ideo communis expositio illius loci est quam D. Thomas hic attulit, illa, scilicet, verba dicta esse de Christo in persona suorum membrorum, ut, sicut dixit Saulo, Act. 9 : *Cur me persequeris?* cum non illum in persona sua, sed in membris suis persequeretur, ita hic delicta suorum membrorum appellet sua, quia illa in se susceperat, ut pro illis pateretur. Ita August., epist. 120, de Gratia Novi Testamenti, cap. 6 et sequentibus, quem alii expositores secuti sunt. Idem August., 3 de Doct. Christ., cap. 31; et Nazian., orat. 36, in princ.; et Damasc., lib. 3, cap. 25, et lib. 4, c. 19. Nec multum ab hac expositione discrepat quod ibi notat Theodoretus, sicut dicitur Christus pro nobis factus peccatum, quia factus est hostia pro alienis peccatis, ita eumdem Christum vocare delicta sua, non propter culpas quas in se habuerit, sed propter obligationem quam suscepit satisfaciendi pro alienis culpis, quo modo Isa. 53 dicitur Deus posuisse in illo *iniquitates omnium nostrorum.* Alia expositio esse posset, ut Christus delicta sua vocet, non quæ revera habebat, sed quæ illi falso imponebantur, sicut exponit Ruffinus verba illa Psal. 68 : *Deus, tu scis insipientiam meam*, id est, passionem meam, quæ ab hominibus insipientia reputata est, ut etiam Augustinus et Hilarius exponunt. *Et delicta mea a te non sunt abscondita*, id est, delicta quæ mihi homines imputant, tu scis qualia sint, quia revera nulla sunt. Et ad eumdem modum exponi possunt verba illa Psalm. 39 : *Comprehenderunt me iniquitates meæ*, si ad Christum referantur, nam de illo exponit hunc Psalmum Paul., ad Hebr. 10. Aliter vero Euthymius negative interpretandum putat, *verba delictorum meorum*, id est, delicta mea longe sunt a salute mea, id est, longe sunt a me, seu longe absunt, ut saluti meæ nocere possint, cum revera nulla sint. Quem sensum fere secutus est Jansenius, per interrogationem legens hunc locum, scilicet : Numquid verba delictorum meorum longe me faciunt a salute mea? quasi dicat, nullo modo; qui omnes sensus pii sunt et probabiles; facilius tamen est adhærere communi lectioni et expositioni. Aliorum argumentorum solutiones optimam doctrinam continent, non indigent tamen expositione.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit fomes peccati [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati et passibilitas corporis sive mortalitas, scilicet, ex subtractione originalis justitiæ, per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi, et corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in illo fuit fomes peccati.*

2. *Præterea, sicut Damasc. dicit in* 3 *lib.* [2] : *Beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati et operari quæ propria. Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum igitur nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glos.* [3] *Rom.* 7, *videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.*

3. *Præterea, ratione fomitis peccati, caro*

[1] Infr., q. 27, art. 3, corp., et ad 1; et 3, d. 17, art. 1, q. 2, ad 4, et opus. 2, c. 226.

[2] Lib. 2 Orth. fid., cap. 15, a med., et cap. 14.

[3] Glos. ord. super illud Rom. 7, *ut obediatis.*

concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. 5. Sed tanto spiritus ostenditur fortior et magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis, secundum illud 2 ad Tim. 2: Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit. Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxima dignum corona, secundum illud Apoc. 6: Data est ei corona, et exivit vincens ut vinceret. Videtur ergo quod in Christo maxime debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1: Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est. Sed Spiritus Sanctus excludit peccatum, et inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est[1]*, Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis, quæ est in rationali parte animæ, eam facit esse rationi subjectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus, sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est*[2]*; ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus, in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod, quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni.*

Ad primum ergo dicendum, quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis, ut patet in primo Ethic.[3]*. Et ideo perfectio virtutis, quæ est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati, cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.*

Ad secundum dicendum, quod caro naturaliter concupiscit quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitivi; sed caro hominis (qui est animal rationale) hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitivi naturaliter appetebat escam, et potum, et somnum, et alia, quæ secundum rectam rationem appetuntur, ut patet per Damas. in 3 lib.[1]*. Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium, præter ordinem rationis.*

Ad tertium dicendum, quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur, ex hoc quod resistit concupiscentiæ carnis sibi contrarianti; sed major fortitudo spiritus ostenditur, si per ejus virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cujus spiritus summum fortitudinis gradum attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli; quos superando victoriæ coronam promeruit.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — Quamvis peccatum proprie sit in voluntate, fomes autem in appetitu sensitivo, quia tamen fomes ad peccatum inclinat, ideo D. Thomas hunc articulum præcedenti conjungit; et, quia effectus fomitis aliquo modo in voluntatem redundat, quia, quatenus appetitui conjuncta est, per illius motus et affectiones prævenitur, et interdum trahitur ut rationem præveniat, et contra illam insurgat. Potest autem fomes peccati vel in actu secundo, vel in actu primo considerari; et in actu secundo significat motum aliquem appetitus, qui rationem et voluntatem liberam antevertit, et ad peccatum inclinat; at vero in actu primo significat ipsum appetitum, seu naturalem inclinationem ejus, ita inordinatam, ut interdum possit prævenire voluntatem, et contra rationem insurgere.

2. *Responsio.* — Negat ergo D. Thom. in Christo fuisse fomitem, quod duplici ratione confirmat. Prior est, quia habuit omnes virtutes morales omni ex parte perfectas; sed per has virtutes subjicitur appetitus inferior superiori, et frænatur fomes, et quo hæ virtutes sunt perfectiores, eo est major hæc subjectio; ergo in Christo, in quo virtutes fuerunt perfectissimæ, ista subjectio integra et perfecta fuit. Quæ ratio imprimis intelligenda videtur de virtutibus, non tantum per se infusis, sed etiam de iis quæ suo genere acquisitæ sunt, quia hæ sunt maxime accom-

[1] Q. 7, art. 2, et 9.
[2] 1. 2, q. 56, art. 4.
[3] Cap. ult., tom. 5.

[1] Orth. fid, c. 14.

modatæ ad moderandos affectus, et subjiciendum appetitum inferiorem superiori.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed adhuc difficile est quomodo hæc perfecta subjectio fieri possit per solos inhærentes habitus, ita ut per solos illos omnino auferatur fomes. Respondet Cajetanus hic animam Christi quoad perfectionem virtutis, habuisse statum quem haberent animæ in statu innocentiæ, et ideo habitus virtutum perfectos potuisse omnino extinguere fomitem in Christi humanitate, quanquam in Joanne Baptista, vel in quolibet alio habente naturam vulneratam, non fuerint sufficientes ad præstandum hunc effectum. Sed hoc non sufficit ad explicandam rem; interrogo enim quæ sit illa perfectio, in qua Christi anima vel humanitas similis fuit homini existenti in statu innocentiæ. Nam vel est aliqua intrinseca perfectio ipsi animæ vel potentiis ejus inhærens, et sic esse non potest nisi qualitas, et consequenter vel actus, vel habitus virtutum, qui ejusdem rationis et perfectionis conferri possunt cuilibet homini lapso; sed omnes illi revera non sufficiunt ad omnino extinguendum fomitem, et ita frænandum, ut numquam rationem præveniat, quia appetitus sæpe excitatur ab objecto non applicato per rationem, sed aliunde, antequam ratio advertere possit, qua excitatione facta, ipse naturaliter moveri potest, antequam ratio possit advertere; quæ naturalis operatio non potest per solos habitus corrigi vel frænari. Unde etiam in statu innocentiæ, ad tollendum fomitem, præter habitus inhærentes, fuit necessaria (ut ego existimo) aliqua alia perfectio, seu specialis Dei providentia, qua ita custodiretur homo, ut non permitteretur appetitus ejus moveri aut excitari, antequam ratio adverteret, ut in 1 part. latius tractavi. Vel ergo Cajetanus loquitur de hac perfectione status innocentiæ, et sic potius deberet concedere, hunc effectum non fieri per solos inhærentes habitus virtutum. Et ita ego existimo virtutes perfectas fuisse ex natura rei necessarias et convenientissimas ad hunc effectum, non tamen illas sufficere secundum habitualem tantum perfectionem, sed conjungendam esse vel actualem aliquam perfectionem, per quam anima sit ita semper actualiter disposita, ut prævenire possit motiones objectorum sensibilium; vel certe divinum auxilium, et prævenientem gratiam, qua hoc donum conferatur, ut latius statim in disputatione explicabo. Et propterea D. Thomas, non contentus hac ratione, ut concluderet virtutes habuisse in Christo hunc perfectissimum statum, et omnia requisita ad extinguendum fomitem, addidit rationem secundam sumptam ex fine incarnationis, ad quem fomes nihil posset conferre. Unde cum alias non sit consentaneus personæ Christi, recte concluditur in illo non fuisse.

Solutiones argumentorum claræ sunt.

DISPUTATIO XXXIII,

In duas sectiones distributa.

DE DEFECTIBUS GRATIÆ ET VIRTUTI CONTRARIIS, A CHRISTO NON ASSUMPTIS.

Defectus animæ, de quibus in hac quæstione agit D. Thomas, intelligi possunt, vel in ipsa animæ essentia, vel in potentiis ejus. Rursus pertinere possunt vel ad malum culpæ, vel ad malum pœnæ, sub quo omnes imperfectiones, tam intellectus quam sensus, comprehendo. In essentia autem animæ potest intelligi defectus pertinens ad malum culpæ, quatenus privatio gratiæ, quæ ad hoc genus mali revocatur, in essentia ipsius animæ esse intelligitur, proprie vero malum culpæ in voluntate consummatur. Et ideo in hac disputatione agendum est de hoc defectu pertinente ad animam ratione ipsius voluntatis, postea vero de aliis defectibus dicemus; ad malum autem culpæ revocari potest omnis defectus animæ, qui vel ad peccatum inclinat, vel est quasi proprius et intrinsecus peccati effectus, ut sunt peccati fomes, et habitus vitiorum qui peccando acquiruntur, de quibus omnibus in hac disputatione dicemus.

SECTIO I.

Utrum in Christo fuerit peccatum, vel secundum ordinariam potentiam esse potuerit.

1. Non defuerunt hæretici qui Christo Domino maculam aut peccatum imponere ausi sunt; referunt enim Lindan., dialog. 2, Hosius, lib. 1 de Hæres. nostri temporis, Prateol., verbo *Antichrist.*, et verbo *Præmonstratensis*, et alii, quosdam hæreticos hujus temporis asserere, Christum in cruce, in quosdam impatientiæ ac desperationis motus incidisse, quos significasse dicunt illis verbis, *Deus Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Calvinus etiam asseruisse fertur Christum in horto ita fuisse turbatum, et tentationibus agitatum, ut sine spiritu oraverit, dicens : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste;* et

propterea, quasi ad se rediens, inordinatam petitionem statim correxerit, suamque voluntatem Patris voluntati subdiderit. Refertur etiam in Concil. Basilien., sess. 22, quemdam Augustinum de Roma, Episcopum Nazarenum, dixisse (quamvis longe alio sensu) Christum quotidie peccare, quia membra ejus quotidie peccant, et ipse vocat delicta sua, peccata suorum membrorum.

2. *Objectio.— Responsio.*— Dico primo, in Christo Domino nullum unquam fuisse peccatum. Est de fide, et de originali probatur, Luc. 1 : *Quod ex te nascetur Sanctum, vocabitur Filius Dei*. Est enim ibi sermo de nativitate in utero ; fuit ergo Christus ab ipsa conceptione sanctus. Ad quod confirmandum adduci possunt omnia quibus supra probavimus Christum ab instanti suæ conceptionis gratia plenum extitisse. Et ratio est, non solum quia ab illo instanti ille homo fuit verus Deus, sed etiam quia conceptus fuit de Spiritu Sancto, neque ab Adamo per seminalem rationem descendit, ut recte D. Thomas hic, ad 2, ex August., lib. 10 Genes. ad litteram, c. 19, et in Enchirid., c. 41, et lib. 5 cont. Julian., c. 9. De actuali, quod in Christo locum non habuerit, sunt expressa testimonia, Joan. 8 : *Quis ex vobis arguet me de peccato?* et ad Heb. 4 : *Non habemus Pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato ;* et cap. 9 : *Semetipsum obtulit immaculatum Deo,* etc.; 1 Petr. 2 : *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*. Ex quo loco colligit etiam August. supra, in Christo non fuisse originale peccatum. Denique, 2 ad Cor. 5 : *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit,* id est, *hostiam pro peccato*, ut cum Ambrosio exponit hic D. Thomas, citans illud Oseæ 4 : *Peccata populi mei comedent*, id est, oblationes pro peccatis ; vel aliter, *Pro nobis peccatum fecit,* id est, induit illud Christus similitudine carnis peccati, ut de peccato damnaret peccatum, ut dicitur ad Roman. 8, exponente August., 14 contra Faust., cap. 4 et 5. Secundo definitur hoc in Conc. Ephes., can. 10, ubi tradit, Christum obtulisse sacrificium pro peccatis nostris, non pro suis, quia illa non habuit ; idem Concil. Lateran., sub Martino I, can. 5; et alia Concilia quæstione præcedenti citata, sicut affirmant Christum assumpsisse naturales et irreprehensibiles defectus corporis, ita negant assumpsisse culpabiles animæ defectus. Unde August., epist. 99, dicit animam Christi nec mortificatam peccato, nec damnatione punitam fuisse. Alia vero testimonia Sanctorum in sequenti sectione referam. Tertio, sunt rationes evidentes ex dignitate personæ, ex plenitudine gratiæ, ex statu beatitudinis quem in anima habuit a principio conceptionis. Tandem ex fine incarnationis, qui est destructio peccati, unde ad Hebr. 7 dicitur: *Oportebat ut nobis esset Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, et excelsior cœlis factus*. Deinde fuit etiam finis incarnationis, veram et supernaturalem doctrinam, ipsique peccato contrariam, tum verbo, tum exemplo persuadere ; et ita maxime oportuit talis doctrinæ prædicatorem esse summa innocentia et virtute præditum, et ideo ipsemet Christus, ut concluderet, *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* præmisit : *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Et Petrus cum dixisset : *Vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus,* addidit, *Qui peccatum non fecit*. Dices : etiam debuisset dare exemplum pœnitentiæ peccatoribus. Respondet bene D. Thom. hic, ad 4, Christum dedisse peccatoribus perfectissimum pœnitentiæ exemplum, voluntarie pœnam pro peccatoribus sustinendo, et pro illis satisfaciendo. Adde, etiam dolendo de alienis peccatis propter sincerum et perfectum Dei amorem, eaque detestando, utpote Dei injurias atque offensiones. Ita enim præbuit exemplum pœnitentiæ, secundum id quod in ea perfectissimum est, sine respectu ad proprium peccatum, quod pertinet ad imperfectionem.

3. Dico secundo, secundum legem ordinariam non potuisse in Christo esse peccatum. Est etiam certa sine controversia inter Catholicos, et sequitur ex præcedenti, tum quia secundum legem ordinariam non potuit Christus non esse plenus gratia, et beatus secundum animam ; tum etiam quia constat fuisse legem Dei statutam, ut in Christo nullum permitteretur peccatum, quod donum ita connaturale illi est, et debitum ratione unionis, ut saltem secundum ordinariam potentiam illi negari non potuerit.

4. Ad hæreticos ergo respondetur primum, stultissimum esse impatientiam vel desperationem colligere ex verbis illis, *Deus Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quomodo enim esset impatiens, qui summa voluntate et charitate patiebatur? aut quomodo desperaret qui Deo fruebatur, certusque erat de sua gloria et resurrectione, quam sæpe prædixerat, nulliusque peccati conscius erat? Duobus ergo

modis verba illa a Patribus exponuntur: primo, ut Christus in persona suorum membrorum locutus sit; usurpavit enim Christus verba Psal. 21, qui incipit, *Deus Deus meus, respice in me*, cujus verba supra circa textum D. Thomæ in hunc modum ex Patribus exponebamus; et hunc sensum habet Damasc., lib. 3 de Fid., cap. 34; et Leo Papa, serm. 16 de Passione, circa finem, et toto serm. 14; August., dicta epist. 120, cap. 6. Secundo, recte intelligi potest, Christum quoad hæc verba in sua propria persona esse locutum; ipsum autem derelinqui a Patre, ut Leo etiam exponit, nihil aliud est quam non fuisse exauditum, cum in horto oraverat; vel derelinqui fuit privari omni consolatione in inferiori portione, ita ut sicut peccator derelinquitur quoad culpam, quando privatur auxilio ad resistendum culpæ, ita Dominus derelictus dicatur quoad pœnam, quia destitutus fuit omni ope ad illam leniendam. Ita fere Orig., homil. 35 in Math., et Cyril. Alexand., lib. 1 de Fid. ad Reginas, circa princip., qui recte advertit, verbum illud, *ut quid*, non fuisse dubitantis, sed dolentis; sicut Exod. 32: *Quare irasceris, Domine?* et Psal. 42: *Quare me repulisti?* Quo sensu facile constat non fuisse verba illa dicta ex aliqua inordinata vel indeliberata affectione, vel impatientia; sed summa potius sapientia et virtute, qua Christus permisit naturæ inferiori ut suum dolorem ostenderet, tum ad naturæ veritatem, tum etiam ad doloris acerbitatem demonstrandam. Addit etiam Tertul., lib. contra Praxe., num. 21, illa verba esse dicta ad ostendendam divinitatem ipsam, immunem ac liberam omni pœna permansisse. Omitto Hilarium et Ambros. interdum indicare, in eo momento corpus Christi esse separatum a divinitate, atque ita derelictum; hoc enim intolerabilem continet errorem, quem infra suo loco confutabimus, et illos Patres pie exponemus.

5. Deinde non minus stulte et impie errant hi hæretici, defectum aliquem, vel inordinationem ex oratione in horto facta colligentes; nam, ut infra, q. 18, dicemus, eis verbis solum ostendit Christus naturalem affectum suum, quod per se malum non est. Nec vero verba ipsa aliquid inordinatum præ se ferunt, cum nihil aliud contineant quam subjectionem et conformitatem ad Patris voluntatem; hoc enim significat verbum illud, *si possibile est*, scilicet secundum divinum beneplacitum, quod alius Evangelista dixit: *Pater, si vis, transfer calicem hunc a me*, etc. Quapropter recte dixit Justinus Martyr, dialog. contra Triphonem, in illa oratione impletam esse prophetiam David., Psal. 21: *Clamabo per diem, et non exaudies; et nocte, et non ad insipientiam mihi;* nam, licet Christus ita tunc oraverit, ut exauditus non fuerit, quia non efficaciter volebat quod orabat, nihilominus non ad insipientiam illi imputata est illa oratio, quæ ex summa potius sapientia, et perfecta ratione profecta est. Ad quod propositum optime explicat figuram de Jephte, et filia virgine ab illo immolata, Prosper, lib. de Promissionibus et prædictionibus Dei, part. 2, cap. 20.

6. Ad aliam denique locutionem illius Episcopi Nazareni, quanquam re ipsa contraria non sit veritati a nobis positæ, tamen scandalosa est, et merito damnata in dicto Concil. Basiliensi; cum enim membra Christi non peccent ut membra ejus, neque juxta consilium ejus, sed potius ab illo recedendo, non potest Christus dici peccare quia illa peccant. Et quamvis per quamdam metaphoram dicantur peccata membrorum esse Christi, quoad obligationem satisfaciendi pro illis, non tamen quoad commissionem seu perpetrationem eorum, et ideo nullo modo potest dici Christus in membris suis peccare, sed potius expellere et abolere peccata.

SECTIO II.

Utrum de absoluta potentia Dei posset esse peccatum in Christo, seu in humana natura Verbo unita.

1. Arius, cum erraverit asserendo Verbum Dei esse creaturam, consequenter errare potuit faciendo Christum capacem peccati, etiam ut est Verbum Patris, ut refert Nicephor., lib. 4 Hist., cap. 5. Nos autem supponimus esse verum Deum, in quem peccatum non cadit, et ideo non dubitamus de voluntate divina Christi, sed de humana. Quam etiam supponimus secundum se esse capacem peccati, si Verbo non esset unita, vel certe si ab illo dimitteretur, et donis gratiæ et beatitudinis privaretur. Est ergo quæstio de illa voluntate unita Verbo, an, perseverante unione, ex vi illius impeccabilis sit.

2. In qua est quorumdam Theologorum sententia, non repugnare Deum peccare per assumptam naturam, cujus præcipuus auctor est Durand., in 3, d. 12, q. 2. Tribuitur etiam Scoto ibidem, et d. 2, q. 1, quatenus dicit

Christum ratione beatitudinis non potuisse peccare, non tamen ex vi solius unionis; unde cum alias sentiat posse humanam naturam assumi sine beatitudine, consequenter videtur sentire, non implicare contradictionem, naturam assumptam manere peccabilem. Et idem sentit Gabr., d. 2, et 13, q. 1. Quamvis in modo loquendi differat, quia negat in eo casu esse concedendum, Deum peccare, quod quam constanter dictum sit, infra videbimus. Argumenta pro hac sententia solent multa congeri, sed unum est in quo tota difficultas consistit, scilicet, quod humanitas ex vi solius formalis unionis non redditur sapientior, nec potentior, ut supra ostensum est; posset autem illa humanitas assumi sine ullo dono superaddito præter unionem; ergo tunc ille homo esset non minus ignorans quam cæteri, nec minus fragilis ad operandum ex ignorantia, vel ex inconsideratione aut passione, per liberam voluntatem humanam; ergo posset peccare, nam tota radix seu potentia peccandi posita est in illis imperfectionibus.

3. Dico tamen primo : impossibile est Christum Dominum seu Deum, per assumptam humanitatem, aut quamcumque aliam creaturam intellectualem Verbo hypostatice unitam, aliquod actuale peccatum committere. Hanc conclusionem adeo veram existimo, ut contraria neque sine temeritate, neque sine quadam impietatis specie defendi posse videatur. Primum enim alii omnes Theologi tanquam fere certam illam affirmant, cum Magistro, in 3, d. 12, ubi D. Thom., q. 1, art. 2; Bonavent., et Richar., art. 2, q. 1 et 2; Palud., q. 2; Capreol., q. 1; Almay., d. 1, q. 2; Dionys. Cistercien., in 3, q. 3, art. 2; Hugo de S. Vict., lib. 2 de Sacram., part. 1, c. 7. Citari etiam possunt Alens., q. 7, memb. 2, q. 11, et 12, memb. 1; Henric., Quodlib. 6, q. 6; et Marsil., in 3, q. 3, art. 2, in 4 part., et q. 9, art. 3; et Picus Mirand., in Apol., q. 4, quatenus dicunt, de potentia absoluta non potuisse assumi humanitatem sine gratia habituali, et beatitudine animæ; quanquam enim hoc falsum sit, tamen ex illo principio consequenter in præsenti quæstione sentire tenentur, Deum hominem peccare non posse.

4. Quod secundo et præcipue probatur ex communi Patrum traditione, asserentium voluntatem humanam, per unionem ad Verbum factam esse impeccabilem. Primo indicatur VI Synod., act. 8, ubi refertur Athanas., serm. 2 contra Apollin., et habetur in lib. de Incarnat., satis post med.; cum enim Apollinaris negaret esse in Christo animam et voluntatem humanam, ne concedere cogeretur illum esse capacem peccati, respondet Athanas., nihil esse timendum, quia per ipsam assumptionem illa voluntas impeccabilis facta est; unde idem Athanas., serm. 2 contra Arianos, satis post med., vocat Christum per se sanctum, et dominum sanctificationis, et natura sua justum, et immutabilem ad malum ; et in hoc dicit superasse primum hominem et Angelos; et ad hoc accommodat verba illa Psalm. 44: *Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis*, intelligens per illam unctionem, ipsam unionem hypostaticam; et illam particulam, *propterea*, significare habitudinem causæ finalis, ut sensus sit : Ideo te unxit Deus hoc singulari et ineffabili modo, ut omnino diligeres justitiam, et odio haberes iniquitatem, nec posses ab hac virtutis rectitudine declinare. Secundo, in eadem VI Synod., act. 17, citatur Gregor. Nazian., in orat. 36, num. 46, qui dicit voluntatem humanam Christi ita fuisse deificatam per unionem ad Verbum, ut non posset divinæ repugnare. Tertio, Cyril. Alexand., dialog. 6 de Trinit., vocat Christum incapacem peccati, et lib. de Fide ad Theodos., non longe a principio, dicit animam Christi, per unionem ad Verbum, factam esse superiorem omni peccato, et immutabilem. Quarto, Chrysostomus, enarr. in cap. 7 Isai., tractans verbum illud : *Antequam sciat parvulus*, etc., inquit: *Qui aliorum tollit peccata, et utique immunis est omnis peccati, nec peccare potest ;* et infra dicit Paulum tribuere Christo, το ἀναμάρτητον, hoc est, liberrimam immunitatem omnis peccati, seu impeccabilitatem, quam dicit esse proprietatem Dei; et Hieronym., dialog. 2 contra Pelagianos, solum Deum dicit esse ἀναμάρτητον, id est, impeccabilem, quanquam etiam hæc vox interdum personam innocentem significare soleat, ut constat ex Damasc., lib. 2 de Fid., cap. 12. Quinto, Basil., epist. 65, dicit Christum abjecisse omnes pravas affectiones, tanquam divina majestate indignas. Quæ ratio de omni peccato, et in omni possibili statu procedit. Sexto, clarius Epiph., in Anchorato, non longe a fine, dicit contra Apollinar., *Christum in se assumpsisse animam et carnem, quæ ipse in se continuit non divisa ad malitiam ;* et infra dicit : *Si Christus superne*, id est, secundum divinitatem, *est perfectus, et verax, etiam in-*

rne, id est, in humanitate. Unde infert, si humanitate inventa esset culpa, vel in divinitatem ipsam esse refundendam, vel certe divinitatem non perfecte in humanitate habitare. Septimo, Origen., 2 Periar., cap. 6, ita veritatem hanc explicat : ***Ferrum natura sua capax est caloris et frigoris ; si tamen semper intra fornacem ignis contineatur, dici poterit incapax frigoris : sic***, inquit, ***beatissima Christi anima in Deo semper existens, quidquid agit, quidquid intelligit, Deus est, et ideo inconvertibilis est, et immutabilis, quæ inconvertibilitatem ex Dei Verbi unione indeficienter ignita possedit.*** Octavo, indicavit hoc ipsum Iren., lib. 3, cap. 5, dicens Christum non potuisse mentiri, quia erat ipsa veritas, quæ ratio, servata proportione, in omni peccato procedit. Nono referri potest Dionys., cap. 3 de Cœlesti hierar., part. 3, circa finem, ubi dicit oportere nos divinam Christi in carne vitam intueri assidue, et sanctam ipsius impeccantiam seu impeccabilitatem imitari. Decimo, Dionys. Alexand., in Epist. contra Paul. Samosat., circa finem, de Christo dicit : ***Nisi esset Deus, non posset esse alienus a potestate peccandi ;*** sentit ergo, quia est Deus, ideo illam potestatem peccandi quæ potius impotentia dicenda est) ab illo esse alienam ; unde infra dicit naturalem illi esse virtutem et justitiam, et non adventitiam, sicut aliis hominibus. Meminit hujus epistolæ Euseb., lib. 7 Hist., cap. 24, et eam refert Turrian., in Oplotheca, in princ.; Damascenum et Nicetam infra referam. Undecimo, ex Latinis, August., lib. de Corrept. et grat., cap. 11 : ***Neque metuendum erat***, inquit, ***ne isto ineffabili modo in unitatem personæ a Verbo Dei humana natura suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium ; cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis, a Deo ita suscepta, nullum in se motum malæ voluntatis admitteret ;*** et lib. 1 contra duas Epist. Pelagianor. : ***Non ob aliud factus est inter Deum et hominem mediator, nisi quia ex hominibus non potuit esse peccator ;*** et l. 2 de Peccat. merit., cap. 11 : ***Mente***, inquit, ***conspiciens Christi justitiam, in cujus non tantum divinitate, sed neque in anima, neque in carne ullum potuit esse peccatum ;*** et lib. 1 de Prædest. Sanct., cap. 15 : ***Numquid metuendum fuit ne accedente ætate homo ille libero peccaret arbitrio ? an ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat.*** Et tandem in Enchirid., cap. 36, dicit, per gratiam unionis factum esse ut Christus homo nullum posset habere peccatum ; et cap. 40, dicit in naturæ humanæ susceptione factam esse illi homini gratiam quodammodo naturalem, quæ nullum peccatum posset admittere. Duodecimo, Ambrosius, libro de Incarnatione Domin. sacramen., cap. 7, Apollinari respondens, eamdem sententiam habet quam ex Athanas. supra retulimus, scilicet, non esse timendum ne anima Christi capax esset peccati, quia per unionem facta est impeccabilis, et principium sufficiens ad aliorum tollenda peccata. Decimo tertio, Hieron., t. 2, Epist. ad Ctesiphon. contra Pelagianos, dicit proprium esse Christi esse impeccabilem. Decimo quarto, Hilar., lib. 10 de Trinit., multa in hanc sententiam habet, et inter alia dicit, ita repugnare Christo peccatum, sicut repugnat Christum non esse Christum. Decimo quinto, Cyprian., lib. de Cardinal. Christi operibus, cap. de Jejunio et tentatione Christi, sentit Christum ex vi unionis caruisse omni sensu et consensu peccati. Decimo sexto, Gregor., lib. 3 Moral., cap. 13, et homil. 16 in Evang., ait, Christi mentem divinitati suæ ita fuisse conjunctam, ut non solum peccare non potuerit, verum neque interius concuti aut perturbari. Decimo septimo, Boetius, lib. de Duabus nat., circa finem, dicit assumpsisse Christum in humanitate sua, ut nec peccaret, nec peccare posset. Decimo octavo, Tertul., lib. de Carne Christi, ita sibi objicit : ***Si nostram induit carnem, peccatrix fuit caro Christi ;*** respondet : ***Nostram induit, suam fecit, et suam faciens, non peccatricem effecit.*** Decimo nono, Ansel., lib. 2 Cur Deus homo, cap. 10 : ***Primus***, inquit, ***Adam peccare potuit, quia purus homo ; secundus Adam peccare non potuit, quia est Deus.*** Vigesimo, hoc ipsum late docet Fulgent., lib. de Incarnat. et grat., cap. 7 et 8.

5. Ratione probari potest primo hæc veritas, quia humanitas Christi per ipsam gratiam unionis formaliter sanctificatur. Sed hæc ratio, quanquam satis probabilis sit, melius in sequenti conclusione a nobis explicabitur; habet enim inter alias illam specialem difficultatem in principio sectionis tactam, quia, licet concedamus ipsam gratiam unionis per se et formaliter sanctificare, nihilominus non videtur per seipsam posse formaliter excludere potestatem peccandi; nam imprimis hoc non est de ratione formæ formaliter sanctificantis; quia, licet gratia habitualis sit forma sanctificans, et licet daremus ita sanctificare, ut nec de potentia absoluta posset esse cum

peccato, nihilominus non facit hominem impeccabilem. Deinde hoc minus videtur convenire in gratiam unionis, quia ipsa per se non est formaliter operativa; non ergo potest per se solam immutare naturalem modum operandi humanarum virium, atque adeo nec reddere per seipsam animam impeccabilem. Et ideo aliquid aliud huic rationi addere oportet, videlicet, cum dicitur voluntatem humanam fieri impeccabilem ex vi unionis, non excludi omne donum seu omne divinum auxilium, seu divinam directionem et protectionem, qua Deus ita gubernat voluntatem humanam sibi unitam, ut illa stante peccare nullo modo possit; nam sine aliquo hujusmodi dono impossibile est intelligere quo modo per solam unionem talis voluntas maneat in bono confirmata, ut ratio facta demonstrat; dicitur ergo voluntas humana fieri impeccabilis per unionem, quia impossibile est Deum non ita dirigere et custodire voluntatem sibi unitam, ut ad malum declinare non possit. Hoc ergo est quod ultimo probandum superest, quod fiet in sequenti ratione.

6. *Responsio.—Confutatur.*—Secunda ergo ratio, et in hac materia præcipua est, quia si Christus peccaret per humanitatem, Deus peccaret; consequens est impossibile; ergo. Respondet tamen primo Marsil., si humanitas Verbo unita peccaret, solam ipsam humanitatem esse quæ peccaret, non Christum, et consequenter neque Deum, et non reddit aliam rationem, nisi quia peccatum repugnat Deo. Sed vel Marsil. ad rem non loquitur, vel Nestorianum errorem sapit ejus responsio; nam vel loquitur in eo casu, in quo humanitas illa in eodem instanti, in quo peccat, jam non est unita Verbo, vel in quo unita peccat; si primum, non est ad rem, quia nos loquimur de operatione humanitatis unitæ, ut sic, quæ non est tam proprie operatio humanitatis quam divini suppositi per humanitatem operantis. In eo autem casu, nec sola humanitas operatur, nec divinum suppositum per illam, cum jam non sit illi unitum, sed aliud suppositum proprium, in quo necesse est ut in tali instanti humanitas jam subsistat. Nisi fortasse dicatur humanitatem illam prius natura peccare, et ideo in eodem instanti separari a Verbo, quod statim probabimus esse impossibile. Vel intelligit Marsil. humanitatem, conservata unione ad Verbum, posse peccare, et nihilominus illam operationem non esse hujus hominis et Verbi, quem sensum ipse magis indicat. Sed est falsissimus, et sapit Nestorium : nam hoc est multiplicare supposita. Deinde eadem ratione nulla passio vel operatio humanitatis esset Deo aut Verbo tribuenda; nam, cum ipse ait peccatum illud non tribui Deo, quia repugnat ipsi, vel intelligit quia repugnat Deo, ut Deus est, et hac ratione nec mors esset illi tribuenda; vel quia repugnat Deo in assumpta natura, et hoc est dicere, repugnare ipsi naturæ unitæ Deo, et hoc intendimus.

7. *Dicere Deum peccare, quacunque prorsus ratione dicatur, absurdissimum est. — Superiori imputatur quod inferior peccat, si, cum possit, negligit cohibere.*—Quapropter Durandus non censet inconveniens concedere Deum peccare, per communicationem idiomatum, quia non minus, inquit, Deo (qui vita ipsa est) repugnat mors, quam divinæ bonitati malitia; sed, ea repugnantia non obstante, Deus dicitur mori in assumpta natura; quidni ergo dici poterit peccare? Sed hæc responsio pias omnium Theologorum aures offendit. Primo, quia absurdissimum putant (etiam per solam communicationem idiomatum) concedere Deum peccare; quia quod per hanc communicationem de Deo dicitur, peculiari modo ab ipso assumitur, et approbatur, et quasi deificatur; repugnat autem bonitati divinæ hanc tam singularem dignitatem culpæ conferre, quæ simpliciter mala est; in quo multum differt a malo pœnæ, quod simpliciter bonum est, et ideo potest recte amari et assumi, sicut a Christo Domino assumptum fuit, et per assumptionem honoratum et quasi deificatum. Secundo, non solum sequitur ex contraria sententia Deum per communicationem idiomatum peccare, sed etiam culpam et defectum in ipsam divinam voluntatem redundare; quia quando plures naturæ et voluntates eamdem personam componunt, ad officium superioris voluntatis spectat inferiorem appetitum seu voluntatem in officio continere, atque ad id quod honestum est dirigere, si potest; hoc igitur negligere seu prætermittere, defectus esset ipsius superioris voluntatis. Cum ergo natura divina et humana unam personam Christi componant, ad divinam voluntatem, quæ suprema est, et potest inferiorem, scilicet, humanam ita dirigere, ut semper et sine defectu honeste operetur, pertinet hoc munus præstare, et ad rectitudinem ejus spectat ita facere; et ideo si aliquis defectus in hoc committeretur, in illam redundaret.

8. *Sicut naturæ in Christo unitæ sunt, ita et*

perationes inter se connexæ. — Quæ ratio indicata est a D. Thom., in 3, d. 12, q. 2, art. 1, ubi ait, Christum peccare non potuisse, quia anima et corpus ejus fuerunt quasi organum deitatis, et deitas regebat animam, et anima corpus. Et eamdem habent ibi Capreol., ad secundum, et Palud., q. 2, et colligitur ex multis Patribus citatis. Cyprianus enim, cum dixisset Christum esse impeccabilem, addidit Christum exemplo suo docuisse liberum hominis arbitrium fieri posse insuperabile a peccato, si libertas ejus libero moderamine dirigatur. Ambrosius, postquam respondit Apollinari non esse timendum ne anima humana in Verbo peccaret, rationem reddens, inquit: *Nam qui alios regebat, multo melius se regere poterat.* Epiphan., cum dixisset humanitatem per unionem factam esse incapacem peccati, rationem reddens, inquit: *Quia Verbum virtute sua frænabat inferiorem naturam ab omni inutili carnali turba, et emittebat ad decentes ipsius deitatem corporales necessitates*; et infra: *Animam*, inquit, *vere humanam, et mentem, et si quid est aliud, ipse in sese habens universa continuit, Deus existens non dimissa ad malitiam.* Et eumdem sensum habent illa verba: *Si superne perfectus est, etiam inferne; quod si inferne imperfectus esset, etiam superne*, quasi apertius diceret, imperfectionem, vel defectum inferioris voluntatis redundare in imperfectionem et defectum superioris. Huc etiam accedit quod Damasc., lib. 3, cap. 19, et alii Patres dicunt, humanitatem esse instrumentum conjunctum Verbi, non tantum ad actiones miraculosas, sed simpliciter ad actiones humanas, sicut corpus dicitur organum animæ; ergo ad illud, tanquam ad principale operans, pertinebat humanam voluntatem in actibus suis gubernare, ut idem Damascen. late prosequitur, d. lib. 3, cap. 14, 15 et sequentibus, usque ad 22, ubi tradit, licet in Christo sint duæ voluntates et duæ operationes, sicut et duæ naturæ, tamen, sicut naturæ conjunctæ sunt, ita et voluntates et operationes esse connexas; et multa similia habet Nicet., lib. 3 Thesau., cap. 27, et lib. 2, cap. 31. Quod exemplo hominis recte declaratur: sunt enim in homine duo appetitus, inferior et superior, et ad superiorem pertinet moderari inferiorem; unde si aliquis defectus moralis est in inferiori appetitu, qui possit a superiori præveniri et vitari, et non fiat, imputatur ipsi voluntati. Nec refert quod isti appetitus in homine non tantum sint unius suppositi, sed etiam unius naturæ, quia non oportet esse exemplum in omnibus simile; satis est ut similitudo teneat in ordine ad idem suppositum, quia ratio fere eadem est, quæ ita explicari potest. Quia ex hac duplici natura, divina et humana, fit unum ens simpliciter, tam vere ac per se unum, sicut fit ex anima et corpore; ergo oportet ut in illo composito sit unum veluti primum movens, ad quod pertineat operationes hujus personæ dirigere et gubernare; hoc enim per se postulare videtur rectæ rationis ordo, quia alias compositum illud non esset bene institutum, neque operationes hujus personæ essent debito et convenienti modo ordinatæ.

9. *Objectio.* — *Responsio.* — *Minor unitas quam personalis inducit obligationem in superiori, inferiora gubernandi.* — Dices primo: si Angelus assumeret humanam naturam hypostatice, quamvis per humanam voluntatem peccaret, non tribueretur peccatum voluntati angelicæ, sed soli humanæ, quæ per se libera est; ergo. Respondetur, data hypothesi impossibili, in aliqua re esse exemplum dissimile, in alia vero esse simile; angelica enim voluntas non haberet eam vim, ut suo arbitrio posset in rebus omnibus dirigere voluntatem humanam, eamque movere, et trahere quo vellet; quia non habet eam efficacitatem super voluntatem humanam quam habet divina voluntas, et ideo posset interdum illud suppositum per voluntatem humanam peccare, sine defectu angelicæ voluntatis; et in hoc est dissimilitudo. Similitudo autem est in hoc, quia teneretur tunc Angelus facere quod per angelicam voluntatem posset, ut in officio contineret voluntatem humanam, quæ sua jam esset, ratione hypostaticæ unionis; unde si hoc facere negligeret, illi etiam tale peccatum imputaretur. Quod aliis exemplis explicatur: nam ex conjunctione quadam humana multo minori, qualis est inter filium et patrem, uxorem et maritum, quia in ea fit aliquo modo unum, oritur similis obligatio ut ad superiorem voluntatem spectet inferiorem regere, ad honestumque dirigere. Quid ergo mirum quod ex hac substantiali et intima unione, qua una vera persona componitur, oriatur in superiori voluntate prædicta obligatio, seu cura regendi inferiorem?

10. *Objectio secunda.* — *Responsio.* — *Deus sine obligatione legis, natura sua determinatur ad bonum.* — Dices: in divinam voluntatem non cadit obligatio, cum non sit capax præcepti et legis; non ergo potest teneri ad re-

gendam dicto modo voluntatem creatam, etiam sibi hypostatice unitam; ergo, quamvis illud non faciat, non imputabitur illi lapsus humanæ voluntatis, cum non teneatur illum vitare, quia non se haberet ut cooperans, sed tantum ut permittens. Unde confirmatur, nam permittere peccatum etiam in assumpta natura, non est intrinsece malum, potest enim ex bono et honesto fine permitti, vel ad ostendendam assumptæ naturæ veritatem, et humani arbitrii libertatem, vel ad divinæ gratiæ commendationem, vel denique ad perfectiorem laudem virtutis, si, videlicet, cum potuerit transgredi, non fuerit transgressus. Respondetur hanc obligationem consideratam in voluntate creata, oriri quidem ex lege, non positiva, sed naturali, orta ex intrinseca rectitudine quam objectum ipsum requirit, ut operatio honesta sit; in suprema autem et divina voluntate non oportet intelligere legis obligationem, sed solam naturam ipsius voluntatis, quæ per se recta est, nec potest ab eo quod honestum est deviare. Sicut etiam Deus mentiri non potest, non quia lege obligetur, sed quia verum dicere, est per se et intrinsece necessarium ad honeste operandum, et ideo omnis voluntas, quæ est capax præcepti, ad hoc obligatur; divina autem, quæ ests upra omnem legem, natura sua ad hoc determinata est. Unde ad confirmationem respondetur, quod, licet permittere peccatum in alienis voluntatibus sit de se bonum vel indifferens, tamen illud permittere in voluntate naturæ assumptæ, quæ jam est voluntas ipsius Dei per unionem, est ex objecto intrinsece malum, unde non potest ex fine honeste fieri, magis quam mentiri. Et ideo consideranda valde est differentia inter voluntatem Christi et alias voluntates; nam respectu aliarum se gerit Deus ut causa universalis per generalem providentiam, ad quam pertinet permissio peccati; respectu autem voluntatis Christi habet singularem habitudinem proprii suppositi, et ideo peculiari modo illam gubernat, ejusque rectitudini et honestati consulit.

11. *Objectio tertia.*— *Responsio.* — Sed urgebis tandem, quia voluntas divina communis est Patri et Spiritui Sancto, quia nullo titulo seu ratione tenentur, ut ita dicam, illo speciali modo custodire et regere humanam voluntatem; ergo nec Verbum. Respondetur negando consequentiam, quia voluntas divina ita est communis tribus personis, ut sit etiam propria singularum, non minus perfecte quam si uniuscujusque tantum esset; et ideo hæc cura regendæ voluntatis assumptæ per se primo pertinet ad Verbum, cujus humana natura suo modo propria facta est per assumptionem, Pater autem et Spiritus Sanctus discordare non possunt a Filii voluntate, in quam etiam consenserunt, quando humanam naturam personæ Verbi unire voluerunt. Manet ergo ratio facta solida, quæ fundamentalis est in hac materia. Aliam vero post sequentem conclusionem subjiciemus.

12. *In natura a Verbo assumpta, ne per modum quidem habitus, peccatum aliquod esse potest.* — Dico ergo secundo : non potest in humana natura a Verbo assumpta esse peccatum aliquod per modum habitus, quale est originale, aut macula quæ ex actuali peccato relinquitur. Hæc conclusio differt a præcedenti, et quamvis sit vera, minus tamen certa; ex conclusione enim præcedenti recte sequitur non posse esse in humanitate assumpta maculam aliquam ex proprio actuali peccato post unionem commisso relictam; posset autem intelligi, Verbum assumere naturam per seminalem generationem conceptam, contrahendo in illa originalem culpam, quæ non ex proprio actu, sed ex infecta radice originem trahit. Posset etiam intelligi, Verbum assumere naturam quæ prius tempore in proprio supposito substitisset, et in eo esset maculis peccatorum infecta, quibus etiam post unionem subjacere permitteretur. Hoc enim esse impossibile, non videtur probari ratione facta pro conclusione præcedenti; nihilominus tamen dicimus hoc esse impossibile. Et imprimis, quod ad peccatum originale attinet, constat in Christo non potuisse habere locum, supposito modo conceptionis suæ, quia non traxit originem ab infecta radice. Deinde, etiam si per seminalem propagationem conciperetur, si supponamus factam esse unionem a primo instanti conceptionis ejus, etiam non posset ex vi talis conceptionis peccatum originale contrahere, ut bene tractat Anselm., lib. 2 Cur Deus homo, cap. 16, et lib. de Conceptu virginali, cap. 18 et 19. Et potest hoc modo ex supra dictis explicari, quia anima rationalis non prius inficitur peccato originali quam informet corpus; sed potius e contrario, prius natura informat corpus quam peccato originali maculetur, et similiter tota humana natura prius natura intelligitur subsistere in proprio supposito, quam contrahere originale peccatum; ostensum autem in superioribus est, humanam naturam assumptam in sua conceptione uniri

Verbo veluti eodem signo naturæ quo subsisteret in proprio supposito, atque adeo animam prius natura uniri Verbo quam corpori; ergo, etiam in casu in quo loquimur, prius natura esset anima assumpta, quam peccato originali maculata; ergo post illam unionem non posset ex vi conceptionis contrahere originale peccatum, quia per talem unionem intelligitur ablatum omne debitum contrahendi tale peccatum.

13. Sed jam afferamus universalem et efficacem rationem, quæ probet de omni macula peccati, etiam præexistente in tali natura quæ ex casu supponitur prius tempore in proprio supposito substitisse. Ratio vero est, quia necesse est, adveniente gratia unionis, quamcumque culpam expelli a tali natura; probatur: quia per illam unionem talis natura perfectissime sanctificatur et deificatur; ergo impossibile est ut simul hæc natura peccato maneat maculata. Quod aliter explicatur: nam ex vi unionis, hic homo est Deo gratissimus, illique debetur gratia et gloria; ergo impossibile est ut Deo simul invisus maneat, et dignus æterna pœna.

14. *Objectio.* — Dices, non implicare, eamdem naturam simul esse dilectam a Deo uno titulo, scilicet, quatenus ab illo recipit summum beneficium unionis hypostaticæ, et nihilominus alio titulo, scilicet, quatenus subjacet peccato, esse invisam et odio dignam; sicut enim non omne malum est contrarium omni bono, et ideo potest aliqua res aliquid boni et mali simul habere, ita etiam potest diversis rationibus amari et odio haberi; gratia autem unionis et culpa non videntur formaliter contraria, vel privative opposita, et ideo non videtur contradictionem implicare, ut simul sint, et habeant effectus diversos quidem, non tamen repugnantes. Nam, licet in eo casu ille homo titulo unionis esset dignus gloria, tamen ratione peccati posset esse indignus, sicut inter homines contingit filium ratione filiationis esse dignum paterna hæreditate, et tamen ratione culpæ factum esse indignum. Et idem dicunt in habituali gratia, qui dicunt non implicare contradictionem, eam conservari in homine existente in peccato. Quocirca, cum dicitur gratia unionis per se et formaliter naturam sanctificare, seu hunc hominem, si per verbum sanctificandi intelligatur, facere immunem omnis peccati, videtur peti principium; id enim quærimus, an gratia unionis id per se se habeat, aut unde habeat. Si vero solum significet efficere gratum, et quasi constituere objectum singularis dilectionis Dei, hoc verissimum est; tamen, ut argumentabamur, hinc non videtur necessario sequi ut natura illa omni culpa libera reddatur. Et præsertim urget difficultas in culpa veniali, quæ non reddit hominem inimicum Deo, nec simpliciter odio dignum.

15. *Responsio.* — *Quomodo gratia unionis repugnet cuicunque peccati maculæ, etiam veniali.* — Respondetur nihilominus rationem esse optimam, quia, licet inter gratiam unionis, et peccatum, non sit propria et formalis oppositio, immediata et physica, qualis est inter duo contraria, vel inter privationem et habitum (tum quia peccatum formaliter non consistit in privatione gratiæ unionis; tum etiam quia peccatum consistit in morali quadam deordinatione seu macula, gratia vero unionis est res suo modo physica et substantialis), nihilominus tamen illa gratia unioni talis ac tanta est, ut repugnantiam habeat cum ipsa formali deformitate peccati; et ratio supra indicata est, quia hæc gratia quodammodo deificat naturam cui fit, et quidquid in ea est, ut frequenter Patres loquuntur, præsertim Damasc., lib. 3, c. 17; repugnat autem malitiam ipsius peccati per unionem ad Verbum ita extolli ac deificari. Deinde, quia communicatio hujus gratiæ est summa dilectio Dei ad naturam creatam, et per illam intrinsece fit illa natura digna omni bono et omni rectitudine. Ac denique ille homo est simpliciter Filius Dei naturalis; repugnat autem cum tanto Dei amore, et cum tali gratia et dignitate permanere naturam illam, seu personam ratione illius esse propter culpam dignam odio, et Deo inimicam; per se enim statim apparet hoc indecens et indignum tali persona. Denique ratio in præcedenti conclusione facta hic etiam aliquo modo potest applicari; quia ad perfectam sanctitatem alicujus suppositi vel personæ spectat, non admittere in propria natura aliquam maculam culpæ, sed eam statim expellere, si potest; talis enim macula nec per se amabilis est, nec ad honestum finem referri potest, cum sit intrinsece mala. Et hæc ratio sic exposita probat, non solum de culpa mortali, sed etiam de veniali, quam etiam repugnat deificari et honorari a Deo; et ad infinitam sanctitatem divinæ personæ pertinet, omnem vel minimam maculam naturæ, quam assumit, consumere, etiam si in illa antea præextitisset.

16. *Cur gratia unionis per peccatum expelli non possit.*—Et ex hac conclusione et ratione

ejus, potest amplius prima conclusio confirmari, quia si natura semel assumpta peccasset, vel manerent simul unio et peccatum, et hoc est impossibile, ut probatum est; vel per ipsum peccatum dissolveretur unio, ita ut primum esse peccati intelligatur esse primum non esse unionis, sicut in habituali gratia contingit in eodem instanti amitti, in quo quis peccat, quamvis simul cum illa esse non possit. Hoc enim modo finxerunt aliqui, posse in humanitate assumpta esse peccatum; quod si verum esset, non fieret humanitas ex vi unionis impeccabilis. Sed hic modus etiam est impossibilis, primo quidem quia gratia unionis nostris operibus neque comparatur, neque augetur; ergo, nec iisdem corrumpi potest; gratia enim habitualis ideo per opera potest corrumpi, quia per eadem potest comparari, saltem dispositive, et meritorie augeri. Quæ tamen ratio ex rebus extrinsecis sumitur, et ita rem non explicat; quod enim gratia unionis augeri non possit per opera, ideo est quia ipsa in se indivisibilis est, et incapax augmenti; obtineri autem per opera præcedentia in proprio supposito, simpliciter non repugnaret, quamvis repugnet obtineri per opera vel dispositionem præcedentem ordine naturæ in sola ipsa natura assumenda, ut supra probatum est. Et inde sumi potest proportionale argumentum, cujus proprium fundamentum statim explicabitur. Secundo ergo probatur hoc esse impossibile, quia natura assumpta ex vi unionis manet confirmata in bono, propter rationem supra factam in prima conclusione; et in hoc multum excedit gratia unionis gratiam habitualem, quia multo altiori modo deificat naturam cui datur. Tertio, id magis proprie explicatur ex differentia inter gratiam habitualem, et unionis; illa enim non constituit suppositum, et ideo non omnis operatio, procedens a supposito habente gratiam, procedit a gratia; ex quo fit ut tale suppositum efficere possit operationem quæ gratiam ipsam expellat, sicut in aliis formis vel habitibus contingit; at vero gratia unionis constituit ipsum suppositum operans, et ideo omnis operatio, procedens a natura habente hanc gratiam, necessario procedit ab ipso supposito, quod illi unitum est; ab illo enim præcipue est omnis operatio; et ideo fieri non potest ut per operationem procedentem a natura, quæ prius habet hanc gratiam unionis, unio dissolvatur. Quod ita ulterius declaratur et confirmatur: nam operatio procedit a supposito; ergo vel proprio, vel alieno; si a proprio, ergo prius natura quam intelligatur facta operatio, intelligetur unio dissoluta, et natura subsistens in proprio supposito, et ideo mirum non est quod peccare jam possit, cum unione privata sit, nos enim loquimur de natura unita; si autem operatio procedit a supposito alieno, impossibile est ut in eodem instanti, in quo ab illo procedit, desinat unio naturæ ad tale suppositum, quia impossibile est ut simul sit et non sit unio; ut autem operatio in hoc instanti procedat a divino supposito, necesse est ut in hoc instanti duret unio ad tale suppositum; non ergo potest in eodem instanti desinere esse per primum non esse; sicut impossibile est ut, si opus procedit a gratia habituali, desinat in eodem instanti gratia habitualis; et idem est in calore, et aliis similibus.

17. *Objectio.—Responsio.*—Neque dici potest tale opus peccati procedere a natura humana secundum se sine ordine ad suppositum, et per illud mereri separationem a tali supposito, in eodem instanti perficiendam; sicut dicunt aliqui potuisse naturam humanam secundum se existentem prius natura operari, et mereri unionem, et obtinere illam in eodem instanti. Hoc (inquam) dici non potest, primo quidem quia supra ostendimus illud de merito esse falsum et impossibile; hoc autem impossibilius est, nam in via generationis, cum humanitas prius natura supponatur existens quam unita, posset aliquo modo intelligi prius natura operans, quam intelligatur suppositum per illam operari. At vero postquam jam unita est, fieri non potest ut aliqua operatio sit ab illa natura, quin ab ejus etiam supposito sit, nisi prius supponatur unio dissoluta; quia non alia ratione operatio est suppositi, nisi quia natura est etiam ipsius suppositi, neque alia ratione omnes actiones et passiones humanitatis Christi dicuntur esse suppositi divini. Denique saltem hoc sensu per se notum est, actiones esse suppositorum quorum sunt naturæ. Relinquitur ergo impossibile esse ut per peccatum naturæ unitæ dissolvatur ipsa unio; atque, cum etiam impossibile sit peccatum esse simul cum unione, fit omnibus modis esse impossibile ut peccatum cadat in naturam Verbo conjunctam.

18. *Non repugnat, Deum assumere naturam quæ immediate ante fuerit in peccato.—Objectio.—Responsio.*—Ex dictis vero sequitur, non esse impossibile Deum assumere naturam, quæ toto priori tempore fuerit, in

proprio supposito, peccato subjecta, quia in ipso instanti assumptionis potest ita illam mundare, ut nihil omnino culpæ relinquatur. Quod autem prius in peccatis fuerit, licet non sit admodum decens, neque congruum ad hanc unionem, et ideo nec factum sit, nec secundum ordinariam potentiam fieri expediat, tamen neque est ita indecens, aut a divina bonitate alienum, ut fieri repugnet, quia neque inde fit ut Deus sibi culpam assumat, sed potius ut per suam unionem illam expellat; neque in eo opere aliquid invenitur, quod sit contra virtutem aliquam seu honestatem; quin potius posset ad misericordiam pertinere, quatenus bonitatis divinæ est hominum peccatorum misereri, eosque a peccatis mundando, spiritualibus bonis afficere. Dices : inde fieret verum esse dicere, Deum aliquando peccavisse, seu fuisse in peccato, quia hic homo aliquando in peccato fuit, sicut nunc verum est dicere hunc hominem Christum creasse mundum. Respondetur tamen negando sequelam; neque exemplum est simile, quia Christus est idem suppositum quod mundum creavit; at vero in illo casu suppositum, quod peccavit in illa natura, fuit diversum ab illo quod post assumptionem in illa subsistit; unde multi etiam negarent esse eumdem hominem, quia non est idem suppositum; sed quidquid de hoc sit, certum tamen est, inter supposita ejusdem naturæ non esse idiomatum communicationem, præsertim quoad operationem quæ omnino requirit talis suppositi proprietatem; sicut non dicitur Filius generare, etiam si in eadem natura subsistat, et sit idem Deus cum Patre; communicatio ergo idiomatum propria est respectu ejusdem suppositi subsistenti in pluribus naturis, ut quæst. 16 dicetur.

19. *De reatu pœnæ.* — Sed inquiri obiter potest an in eo casu posset Verbum assumere naturam, culpam quidem expellens, non tamen omnem reatum pœnæ. Respondetur nullam in hoc esse implicationem contradictionis, quia reatus pœnæ non est culpa, neque macula, sed ad malum pœnæ pertinet; quanquam ergo non potuerit Verbum per suas actiones contrahere hunc reatum, quia hoc modo essentialiter supponit actionem illam, per quam contrahitur, esse culpabilem, tamen postquam supponitur jam contractus per actiones hujus naturæ in alio supposito, nulla repugnantia est quod possit manere in eadem natura assumpta a Verbo, ablata culpa, a qua ille reatus in esse seu conservari non pendet; unde fit hoc proprie intelligendum esse de reatu pœnæ temporalis, nam reatus pœnæ æternæ simul cum culpa remittitur, nec potest proprie sine illa manere, et præsertim in persona Verbi, in qua omnis pœna assumpta, etiam minimo tempore durans, necessario est sufficientissima ad satisfaciendum pro quacunque culpa, seu reatu ex illa relicto. Ex quibus ulterius infero, si reatus involvat respectum ad propria opera ipsius debitoris, id est, si significet debitum pœnæ resultans ex operibus ipsius debitoris, sic proprie illud debitum, quod intelligeretur manere in Christo, respectu illius non esse reatum; sicut illud debitum, quod de facto assumpsit satisfaciendi pro hominibus, non est proprie reatus, sed debitum voluntarie assumptum; quanquam respectu naturæ assumptæ, in casu de quo loquimur, habet illud debitum rationem reatus, quia contractum est per opera ejusdem naturæ in alio supposito.

20. *Objectio. — De habitibus vitiorum. — Responsio.*—Sed tunc nascitur aliud dubium, nam ex hoc fieri videtur posse Deum assumere in humana natura habitus vitiorum, ut si supponamus illos antea fuisse in tali natura. Sequela patet, quia etiam isti habitus non habent rationem mali culpæ; ablata enim omni culpa, imo et omni reatu pœnæ, possunt manere hi habitus, ut patet in baptizatis, quibus omnis culpa et pœna perfecte remittitur, et tamen, si habebant antea habitus vitiorum, non propterea per baptismum auferuntur. Quidam non putant inconveniens totum hoc concedere, et revera in hoc non apparet tam aperta implicatio contradictionis. Nihilominus tamen mihi non placet, non enim videtur divinæ bonitati consentaneum, ut vitiosam naturam suam faciat, et nihilominus eam vitiosam relinquat. Item, quia hæc vitia magis detestanda sunt et fugienda, quam omnis error vel falsitas; ostendimus autem supra, non posse Deum assumere errorem vel falsitatem; multo ergo minus hæc vitia. Præterea, quia quilibet prudens debet vitare hæc vitia in sua natura, quantum potest, quia nec per se amabilia sunt, neque ad honestum finem possunt per se conferre. Denique indigna sunt quæ per unionem hypostaticam deificentur, sicut supra de culpa ipsa dicebamus. Negatur ergo sequela, non est enim eadem ratio de his et reatu pœnæ, quia reatus pœnæ, quamvis in sua causa supponat deordinationem, tamen in se, postquam

contractus est, nullam dicit deordinationem, nec pravam inclinationem, sed solam obligationem ad id quod bonum est, scilicet, ad satisfaciendum Deo pro culpa; at vero hæc vitia, quamvis culpæ non sint, tamen in se retinent inordinationem quamdam, quatenus rectæ rationi repugnant, et inclinant ad ipsam culpam, et ideo magis huic assumptioni repugnant.

21. Aliud dubium, quod hic tractandum supra proposui, scilicet, de fomite peccati, quod cum præcedentibus videtur connexum, quia ad appetitum sensitivum proprie pertinet, in sequenti disputatione commodius tractabitur.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit ignorantia [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo, quod sibi competit secundum humanam naturam, licet ei non competat secundum divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam; dicit enim Damasc., in 3 lib.* [2], *quod ignorantem et servilem assumpsit naturam; ergo ignorantia vere fuit in Christo.*

2. *Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo; dicit enim Apostolus, 2 ad Corinth. 5: Eum, qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit; ergo in Christo fuit ignorantia.*

3. *Præterea, Isaiæ 8, dicitur: Antequam sciat puer vocare patrem suum, et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci. Puer autem ille est Christus* [3]*; ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.*

Sed contra. Ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit, ut ignorantias nostras auferret; venit enim ut illuminaret hos qui in tenebris et in umbra mortis sedent; ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, ut ex præmissis [4] *patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ et virtutis excludit fomitem peccati, ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Unde, sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.*

Ad primum ergo dicendum, quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem suæ speciei, et secundum hoc dicit Damasc. [1]*, eam esse ignorantem et servilem. Unde subdit: Nam serva quidem est hominis natura ejus qui fecit ipsam, Dei, scilicet, et non habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari secundum id quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ et gratiæ, secundum illud Joan. 1: Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis. Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.*

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi. Dicit enim: Antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, scilicet, Joseph (qui pater ejus fuit putativus), et matrem suam, scilicet, Mariam, auferetur fortitudo Damasci. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, et hoc nesciverit; sed antequam sciat, id est, antequam fiat homo scientiam habens humanam, auferetur, vel ad litteram, fortitudo Damasci et spolia Samariæ per regem Assyriorum; vel spiritualiter, quia nondum natus populum suum sola invocatione salvabit, ut gloss. [2] *Hieron. ibi exponit. Augustinus* [3] *tamen in sermone de Epiphan. dicit hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim: Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet, divitias, in quibus Damascus præsumebat; in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ idem ipsi erant, qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur; illic enim populus Israel, aversus a Domino, ad idola colenda conversus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit. Et secundum hoc intelligitur, antequam sciat, id est, antequam ostendat se scire.*

Negat D. Thomas: materiam vero hanc satis supra disputavimus, in quæst. 9.

[1] 3, d. 17, art. 1, q. 2, ad 5.
[2] Ort. fid., cap. 21, in princ.
[3] Augustin., serm. 4 de Epip., tom. 10.
[4] Q. 7, art. 9, et q. 9, art. 1.

[1] Loc. citat., in arg. primo.
[2] Hieron., ibi, tom. 5.
[3] In serm. 4, qui est 32 in ordine, ante med., tom. 10.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi fuerit passibilis [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur nisi a fortiori, quia agens præstantius est patiente, ut patet per Augustinum, 12 super Gen. ad litteram* [2], *et per Philosophum, 3 de Anima* [3]. *Sed nulla creatura fuit præstantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati, et ita non fuit passibilis; frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.*

2. *Præterea, Tullius, in libro* [4] *de Tusculanis quæstionibus, dicit quod passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo, nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud Psal. 40: Sana animam meam, quia peccavi tibi. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.*

3. *Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati; unde et Apostolus, Rom. 7, vocat eas passiones peccatorum. Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est* [5]. *Ergo videtur quod non fuerint in eo animæ passiones; et ita anima Christi non fuit passibilis.*

Sed contra est quod in Psalm. 87 dicitur ex persona Christi: Repleta est malis anima mea, non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus, ut Glossa [6] *ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.*

Respondeo dicendum, quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati. Uno modo passione corporali; alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animæ et corporis; et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet, quantum ad esse quod habet in corpore.

Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale (ut supra habitum est [1]*), necesse fuit ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset.*

Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem, quæ vel est propria animæ, vel principalius est animæ quam corporis. Et quamvis, etiam secundum intelligere et sentire, dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in 2 parte dictum est [2], *propriissime dicuntur passiones animæ, affectiones appetitus sensitivi, quæ in Christo fuerunt, sicut et cætera, quæ ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei* [3]: *Ipse Dominus, in forma servi vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas ubi adhibendas esse judicavit; neque enim in quo verum erat hominis corpus, et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Sciendum tamen est quod hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria: primo quidem, quantum ad objectum, quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium, quia hujusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei* [4], *quod hos motus, certæ dispensationis gratia, ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, ut, cum voluit, factus est homo. Tertio, quantum ad effectum; quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit; quia motus naturaliter humanæ carni convenientes, sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conveniebant. Unde Hieron.* [5] *dicit super Matth., quod Dominus noster, ut veritatem assumpti hominis probaret, vere quidem contristatus est; sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod cœpit contristari et mæstus esse. Ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.*

Ad primum ergo dicendum, quod anima

[1] 3, d. 13, q. 1, art. 1, q. 1, ad 2, et d. 15, q. 2, art. 1, q. 1 et 2, et d. 33, lit. Et op. 2, c. 226. Et op. 60, cap. 3.
[2] Cap. 16, in medio, tom. 3.
[3] Tex. 19, tom. 2.
[4] L. 3, a princ.
[5] Art. 2 hujus quæst.
[6] Est glossa ordi., ex Augustino in hoc loco.

[1] Q. 14, art. 2.
[2] 1. 2, q. 22, art. 2 et 3.
[3] C. 9, parum ante medium, tom. 5.
[4] C. 9, parum ante medium, tom. 5.
[5] Cap. 16 in Matth., super illud, *Cœpit contrist.*, tom. 9.

Christi poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, præsertim virtute divina; sed propria voluntate se passionibus subjiciebat, tam corporalibus, quam animalibus.

Ad secundum dicendum, quod Tullius [1] ***ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabant passiones quoscunque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos; tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.***

Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes; quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

COMMENTARIUS.

Duobus modis potest anima dici passibilis. Uno modo, secundum essentiam; alio modo, secundum potentias; et quidem priori modo, naturaliter loquendo, anima non est passibilis, nisi quatenus forma corporis, et quatenus per alterationem ejus separari ab eo potest, et a suo statu naturali immutari; et hanc vocavit D. Thomas passionem corporalem, de qua recte docet, animam Christi fuisse passibilem pro statu viæ, quod nihil aliud est quam dicere, corpus passibile informasse. Posteriori autem modo, scilicet, secundum potentias, dicitur anima passibilis passione animali, quatenus per affectum doloris et tristitiæ, et alios similes pati potest. Et hoc etiam modo docet D. Thomas, in 2 part. articuli, animam Christi fuisse passibilem, quam denominationem magis proprie sumi dicit ab actibus appetitus sensitivi, quam voluntatis, quia illi proprie fiunt cum motione et alteratione corporis, et ideo nomen passionum sibi proprie vendicant; quia vero hujusmodi passiones fuerunt in Christo omnino moderatæ, et rationi subjectæ, ut art. 2 dictum est, ideo addit D. Thomas, ex doctrina Hieronymi, non fuisse hos affectus in Christo per modum passionum, sed propassionum. Quam doctrinam statim in sequenti disputatione explicabimus; prior enim pars hujus articuli, quæ ad passionem corporalem pertinet, nulla disputatione indiget, quia coincidit cum doctrina de corpore passibili Christi supra tractata; posterior ergo pars, quæ est de passione animali, fusius a nobis explicanda est.

[1] Loco citato, in arg. 2.

DISPUTATIO XXIV.

In tres sectiones distributa.

DE APPETITU SENSITIVO, ET PERFECTIONIBUS VEL DEFECTIBUS CONVENIENTIBUS ANIMÆ CHRISTI RATIONE ILLIUS.

De intellectu animæ Christi, et perfectionibus vel defectibus ejus, dictum late est supra, q. 9 et seq., ubi obiter etiam de sensibus diximus id quod sufficere visum est. De voluntate autem Christi agit D. Thomas infra, q. 18, quanquam de præcipuis ejus perfectionibus supra dixit, q. 7, et in art. 1 hujus quæstionis ab illa exclusit primum et maximum defectum, ut visum est; sed de cæteris, quæ de voluntate supersunt, dicemus q. 18, ne D. Thomæ ordinem invertamus. Solum ergo superest dicendum de appetitu sensitivo animæ Christi, ejusque actibus, unde etiam constabit quos defectus media hac potentia assumpserit.

SECTIO I.

An in Christo fuerit appetitus sensitivus, et actus ejus.

1. Dico primo esse in Christo Domino verum appetitum sensitivum. Ita supponit D. Thomas hic, et docet infra, q. 18, art. 2, et reliqui Theologi, in 3, dist. 17; et est censenda res certa de fide, quia, licet sub his terminis non sit in specie definita, tamen continetur in generalibus definitionibus Conciliorum, quibus assumpsisse Christum humanam naturam cum suis omnibus facultatibus traditur, quæ supra, q. 9, ostensæ sunt. Est autem una ex his appetitus sensitivus, non quidem ut hoc nomine intelligam qualitatem aliquam ab anima distinctam (hoc enim sub opinione est), sed proximam facultatem necessariam ad actus, seu affectiones sensibiles et animales eliciendas; unde etiam ex illis locis Scripturæ, in quibus hi actus tribuuntur Christo, evidenter hæc veritas colligitur. Cujus ratio patet ex dictis, est enim hic appetitus de perfectione et integritate humanæ naturæ, qui etiam maxime necessarius fuit ad finem redemptionis, scilicet, ut pro nobis Christus pati posset.

2. Dico secundo fuisse in Christo veros et proprios actus hujus appetitus. Conclusio est æque certa ac præcedens; testimonia vero, quibus probanda est, afferemus infra, de sin-

gulis actibus in particulari disputantes. Ratione declaratur primo, quia potentia est propter actus, secus otiosa esset, præsertim quando actus sunt immanentes, qui per se pertinent ad connaturalem individui perfectionem; secundo, quia, ut dicebamus, isti actus fuerunt accommodatissimi ad finem redemptionis, et ad veritatem humanæ naturæ demonstrandam; tertio, quia in Christo fuerunt actus sensuum externorum et internorum; ergo et appetitus sensitivi; quarto denique, quia voluntas Christi operabatur modo naturali, et accommodato animæ informanti corpus; est autem naturalis consensio inter hujusmodi facultates, ut voluntas excitare possit, et movere appetitum ad similem seu proportionalem actum, et hic modus pertinet ad perfectionem humanæ operationis, et nihil habet indecens, vel Christo repugnans; ergo.

3. *Appetitus sensitivus in Christo semper rationi obediens.* — Dico tertio: isti actus semper fuerunt in Christo ex consensione rationis et voluntatis, quam nunquam prævenire potuerunt. Est communis sententia, non solum Theologorum, sed etiam sanctorum Patrum. Leo Papa, Epist. 11, circa finem, inquit, *animam Christi excellere, non diversitate generis, sed sublimitate virtutis, nihil enim carni suæ habebat adversum, nec discordiæ desideriorum gignebant compugnantiam voluntatum; sensus corporei vigebant sine lege peccati, et veritas affectionum, sub moderamine deitatis et mentis.* August., lib. 4 contra Duas epist. Pelagianorum, dicit fuisse proprium Christo non sentire repugnantiam carnis et concupiscentiæ. Intelligendum vero est, per se, et ex vi suæ conceptionis, hoc fuisse proprium illius; alio enim modo communicatum fuit Virgini, ut infra dicemus; similiter lib. 2 de Peccator. merit. et remis., c. 29, et lib. de Corrept. et grat., c. 11, dicit in Christo non fuisse illam pugnam carnis et spiritus, quam describit Apostolus, ad Rom. 7. Idem lib. 4 Hypognost., circa finem, ubi indicat Pelagianos contrarium sensisse. Cyprianus hoc sensu dicit in sermone de Jejunio et tentationibus Christi, ipsum caruisse et sensu, et consensu peccati. Probat etiam hoc late Damasc., lib. 3 de Fid., cap. 20 et 32, ubi dicit, hos affectus fuisse in Christo voluntarios, quia nihil in illo coactum fuit. Denique in V Synod., collat. 8, can. 12, damnatur quidam Theodor., qui dicebat Christum aliquo tempore vitæ suæ rebellionem hujus appetitus passum esse, et virtutis exercitio illam superasse. Rationes faciles sunt: prima, quia appetitum inferiorem moveri contra vel præter superioris consensum, est quidam defectus humanæ naturæ, qui in aliis hominibus ex peccato originali contractus est; sed in Christo esse non potuit ex hac radice, nec vero oportuit aut decuit voluntarie assumi, quia neque ad fidem incarnationis, seu nostram utilitatem conducebat; nec per sese erat expetibilis, aut Christo conveniens; ergo assumptus non est. Secunda, quia hic defectus neque fuit in statu innocentiæ, neque erit in statu gloriæ: Christus vero Dominus utriusque status perfectionem assumpsit, excepto corpore impassibili. Tertia: Christus semper fuit in actuali usu rationis, quo potuit prævenire et considerare quidquid appetitum suum excitare poterat, quod per voluntatem potuit vel admittere, vel vitare. Rursus habuit, saltem per supernaturalem virtutem, perfectum dominium omnium suarum potentiarum; ergo et appetitus sui, et omnium actuum et motionum ejus.

4. *Dubium quomodo voluntas Christi in regendo appetitu se habuerit.* — *Responsio.* — Sed quæres an hujusmodi actus appetitus fuerint semper in Christo profecti ex positivo consensu et motione voluntatis, an vero interdum fuerint prævisi et permissi. Respondetur, sæpe fuisse Christum usum priori modo positivæ motionis, ut constat ex illo Joan. 11: *Turbavit semetipsum*, ut ibi notarunt Chrysostom., homil. 62; Cyril., lib. 7 in Joan., cap. 20; August., tract. 49; Theophyl., Euthy., etc.; et fortasse fere semper hoc modo operatus est, quia et perfectior est, et illi facillimus. Quanquam in rigore non sit necessarius ut illi motus seu effectus dicantur voluntarii, et ex ratione profecti, absque ullo defectu virtutis; satis enim esse potuisset ut, præeunte advertentia rationis, portio superior permitteret inferiori operari quæ illius sunt propria, ut loquitur Damasc., lib. 3, c. 15 et 20; ut enim q. 14 dicebamus, naturales Christi facultates non impeditæ, et habentes applicata objecta, naturaliter operabantur, ut si flagellabatur, naturaliter dolebat, etc.

5. *Passiones sensibiles an fuerint in Christo.* — Et ex his facile definitur illa quæstio, an in Christo fuerint passiones sensibiles; si enim sit sermo de re ipsa, constat in illo fuisse affectus qui in nobis dicuntur passiones, quia hi affectus seu passiones in nobis nihil aliud sunt quam prædicti actus appetitus sensitivi, quatenus fiunt cum corporis motione et

alteratione. Constat etiam non habuisse hos actus cum illis imperfectionibus quæ in nobis sunt, et perfecto statui virtutis repugnant; quia in nobis et præveniunt rationem, et illam interim perturbant, et ad peccatum inclinant, quæ omnia in Christo non fuerunt. Si autem sermo sit de modo loquendi, an scilicet, isti affectus in Christo simpliciter vocandi sint passiones, D. Thomas hoc art. 4 ita loqui videtur; ideo enim simpliciter concedit Christum fuisse passibilem passione animali; quo modo etiam loqui videtur Cyril., lib. 10 Thes., c. 3; et Ambros., lib. 2 de Fide, c. 3; Damasc., lib. 3, c. 20; imo etiam in VI Synod., act. 4 et 11, videtur sæpe usurpari hæc locutio. Et ratio esse potest, quia hi affectus non dicuntur passiones, eo quod præveniant rationem, aut propter aliquam imperfectionem virtutis, sed quia fiunt cum motione et alteratione corporis, quem effectum habent, etiam si maxime moderati et rationabiles sint; et ita illum habuerunt in Christo, quia ille est naturalis modus operandi horum affectuum, et nullam habet indecentiam, præsertim in corpore passibili. Quæ omnia sunt sine dubio vera, et inter sapientes possumus sine scrupulo ita loqui. Nihilominus tamen Hieronym., Matth. 5 et 26, et tom. 1, ep. 22 ad Eustoch., de Custod. virg., refugit in Christo admittere nomen passionum simpliciter dictum, quia nomen illud videtur frequentius in malam partem usurpari, et effrenem quamdam ac inordinatam concupiscentiam significare; et ideo ipse *propassiones* vocat, qui loquendi modus, propter majorem reverentiam Christo debitam, non displicet. Objectiones vero quæ hic occurrere poterant, attingemus sectione sequenti.

SECTIO II.

An in appetitu sensitivo Christi fuerit fomes peccati.

1. Ratio dubitandi est, quia hic fomes nihil aliud est quam naturalis inclinatio ipsius appetitus sensitivi ad objecta sensibilia; sed in Christo non potuit esse hic appetitus sine hac inclinatione, quia est illi intrinseca et essentialis; ergo nec sine fomite. Major constat, quia hic fomes non est aliquis habitus, ut constat; neque actus, quia infans, cum primum concipitur, habet fomitem antequam habeat ullum actum. Et similiter homo, dum dormit, habet fomitem, etiam si nihil operetur; ergo non potest esse aliud quam ipsa inclinatio appetitus, quæ indifferenter fertur ad sensibilia, sive illa contra rationem sint, sive non. Propter hæc Durand., in 3, dist. 3, q. 2, negat fieri posse ut, manente appetitu sensitivo, non sit fomes, sed tantum ut ligetur vel impediatur. Unde fit ut consequenter concedere cogatur fomitem et fuisse in Christo, et nunc esse, et a fortiori fuisse in Adamo in statu innocentiæ, et futurum esse in corporibus resurgentium; quanquam non audeat Durandus talem loquendi modum simpliciter concedere; est enim revera falsus et absurdus; ex illo enim ulterius sequitur, fomitem non esse in nobis effectum originalis peccati, sed ipsam naturam appetitus sensitivi. Sequitur etiam non manere in baptizatis ad agonem, sed quia nulla ratione separari ab illis potuit, manente appetitu; quæ omnia aliena sunt a sensu et doctrina Conciliorum, sanctorum Patrum, et Theologorum, ut constat ex materia de peccato originali, et ex Concilio Tridentino, ses. 5, in decr. de Peccato originali. Propter quæ dixerunt aliqui, fomitem esse morbidam quamdam qualitatem additam appetitui, quæ manat ex originali peccato, et auget inclinationem appetitus ad sensibilia, et quasi fovet ejus concupiscentiam; quo posito, facile intelligetur Christum caruisse fomite, si caruit hac qualitate. Sed hæc sententia antiquata jam est, et ab omnibus Theologis qui bene sentiunt rejecta. Est enim improbabile hujusmodi qualitatem fingere, quæ intelligi non potest quid sit, nisi fortasse aliquis vitiosus habitus qui non potest cum anima ipsa concreari; oporteret enim ab ipso Deo infundi, quia aliunde originem trahere non potest, cum neque ab ipsa anima naturaliter manet, hoc enim etiam in injuriam ipsius auctoris naturæ redundaret, nec possit a peccato Adæ, quod jam diu præteriit, physice produci. De qua re latius in prima secundæ. Advertendum igitur est, quod supra dixi, fomitem dupliciter posse considerari, scilicet, in actu primo, vel secundo: in actu secundo, est actualis motio, seu vitalis et sensibilis affectio ipsius appetitus ad objectum sensibile rationi contrarium, ipsam rationem præveniens, et ad peccatum trahens. In actu autem primo, dicit quidem naturalem inclinationem appetitus, neque solam omnino, neque morbidæ qualitati subjectam, sed ut conjunctam privationi illius rectitudinis, et debiti ordinis ac subjectionis, quam per originalem justitiam in statu innocentiæ habebat ad rationem superiorem; unde fomes si-

nificat ipsum appetitum expeditum, et quasi proxime dispositum, ut prævenire possit rationem et contra illam moveri.

2. Dico ergo primo, in Christo Domino non fuisse fomitem quoad actum secundum. Hæc conclusio certa est, in qua omnes Theologi sine dubitatione conveniunt, et satis patet ex testimoniis citatis sectione præcedenti; præter quæ videri potest Cyril., lib. 3 in Levit., circa med. Et ratio est evidens ex dictis, quia ostensum est nullum motum appetitus fuisse in Christo, nisi voluntarium; si ergo talis motus esset de objecto pravo, esset peccatum; sicut ergo in Christo non fuit peccatum, ita neque esse potuit motus appetitus, inclinans ad peccandum.

3. *Objectio.— Responsio.*— Ex qua ratione solvitur objectio quæ hic fieri solet, scilicet, oportuisse Christum esse tentatum omnibus modis, ut omnibus esset exemplo; sed unus modus tentationis, et maximus, est per hujusmodi motus concupiscentiæ et fomitis. Cui objectioni D. Thomas infra respondet, q. 41, art. 1, ad tertium, hoc genus tentationis nunquam esse sine peccato, saltem veniali, et ideo non potuisse esse in Christo, quem oportuit quidem esse *tentatum per omnia pro similitudine, absque peccato* tamen, ut dicitur ad Hebr. 4. Quæ responsio intelligenda videtur juxta rationem factam, non enim universe in omnibus hominibus hi tentationum motus semper sunt venialia peccata; possunt enim interdum esse omnino involuntarii, et tantum motus qui primo primi appellantur, in quibus nec moralis malitia est, nec ratio culpæ; in Christo autem qui poterat omnes hos motus prævenire et cohibere, aliqualis culpa esset illos in se permittere. Addo præterea, hos motus per sese indecentes esse, quia turpes et ad peccatum inclinantes, unde et modesti homines erubescunt, cum illos patiuntur; et ideo omnino alienus a Christo fuit hujusmodi tentationis modus, qui per interiorem suggestionem esse dicitur, ut recte docuit Gregorius, 3 Mor., c. 20; et Abul., Matth. 4, q. 20. Unde ad objectionem respondetur, ad exemplum nostrum non oportuisse, Christum hoc genus tentationis in se suscipere, tum quia erat indecens, et cum peccato conjunctum; tum etiam quia, cum sit internum et occultum, non potuit per illius victoriam convenienter dari nobis exemplum vincendi tentationes; tum denique quia, superando tentationes externas, et patienter sustinendo injurias, ignominias et dolores, ac denique purissimam ac sanctissimam vitam ducendo, perfectissimum ac sufficientissimum exemplum nobis tribuit ad quascunque tentationes superandas.

4. *Objectio secunda.— Responsio.* — Sed contra, nam Cyrillus, lib. 10 Thesauri, c. 3, dicit, in Christo fuisse commotas passiones appetitus, non ut illum superarent, sed ut vincerentur virtute inhabitantis Verbi. Ubi ergo necessaria fuit victoria, supponitur pugna; ergo fomes seu affectio contra rationem. Confirmatur primo, nam Christus, præter visibiles dæmonis tentationes, passus est alias invisibiles, ut Beda sentit, Marc. 1; et D. Thomas infra, quæst. 41, art. 3, ad 2; sed invisibiles tentationes non sunt, nisi internæ per motionem fomitis. Confirmatur secundo, nam Christus per appetitum sensitivum appetebat non mori, quod erat contra rationem et præceptum Dei; ergo per appetitum suum inclinabatur ad malum, et consequenter retardabatur ab honesto exequendo; ergo erat in illo pugna, quæ ad actum fomitis pertinet. Respondetur Cyrillum aperte loqui de naturalibus et innoxiis affectibus, ut sunt tristitia, vel timor mortis; dicit autem Christum vicisse has passiones, vel quoad nos, quia, sicut morte sua destruxit mortem nostram, ita timore suo meruit nobis fortitudinem, ad mortem pro virtute obeundam, et sic de aliis; vel quoad seipsum, quia ita in se admisit hos affectus, ut summa voluntate eos superaverit, nihilque illis ab implenda Patris voluntate retardatus sit; illos ergo vincere fuit, ita illos permittere ac moderari, ut naturæ affectum ostenderent, et tamen neque ad malum inclinarent. Ad primam confirmationem respondetur, non vocari ab illis Patribus invisibiles tentationes, eas quæ mere interius excitantur in imaginatione vel appetitu; non enim permissum est dæmoni hoc modo Christi potentias attingere, seu excitare; dicuntur ergo tentationes invisibiles illæ in quibus tentator non apparet visibiliter, quamvis per externa signa terrere aut perturbare tentet. De quibus adhuc incertum est an in Christo fuerint; quod attingemus infra, quæst. 41.

5. *De fuga et horrore mortis in appetitu Christi.*— Ad secundam confirmationem respondetur, horrere ac fugere mortem, quatenus malum naturæ est, per displicentiame fugam naturalem, non esse malum; quia illu objectum, ut sic, secundum rectam rationem formidabile est, et actus ille conformis est inclinationi naturæ, quæ bona est; præsertim

quia, cum ille actus non sit omnino absolutus, sed simplex affectus, cum illo simul esse potest actus appetendi et aggrediendi mortem, obediendo superiori rationi, hoc præcipienti; quo sensu Augustinus, lib. 10 Confessionum, c. 28, de pœnis loquens, dixit: *Tolerare eas jubes, non amare, nemo autem, quod tolerat, amat, quamvis tolerare amat.* Deinde hujusmodi affectus non fuit in Christo involuntarius, sed prudenter admissus ex dictamine rationis superioris, et ita nullam habebat rationem fomitis, nec specialem ingerebat difficultatem voluntati Christi, præter eam quæ intrinseca erat objecto talis virtutis. Tum quia, ut dictum est, ipsemet affectus hujusmodi ex Christi voluntate pendebat, et solum explicabat propensionem naturæ; tum etiam quia virtus et efficacia rationis tanta erat in Christo, ut non posset commoveri, nec retardari a quovis simplici affectu inferioris appetitus.

6. *Objectio tertia.* — *Responsio.* — Dices: ergo idemmet appetitus sensitivus Christi et refugiebat mortem ex impetu naturæ, et appetebat illam ex imperio voluntatis; quæ duo videntur repugnare in appetitu sensitivo, qui non videtur capax actus conditionati, sicut voluntas; videtur enim pendere ex quadam collatione et discursu. Respondetur revera ita esse, et illos actus non esse repugnantes, quia unus est tanquam appetitio efficax, movens efficaciter ad opus, alius vero solum per modum simplicis complacentiæ seu displicentiæ; quia non tendit in objectum absolute et simpliciter consideratum, ut hic et nunc exequendum vel fugiendum, pensata omni ratione boni et mali quam habet, sed tantum consideratum secundum aliquam rationem boni aut mali præcise sumptam, ac si esset sola, et ab aliis disjuncta. Et ideo dicitur ille actus conditionatus, quia virtute includit conditionem, et per eam explicatur, quamvis formaliter illam conditionalem propositionem non includat; quem modum appetendi etiam in brutis interdum videre licet, appetunt enim aliquod objectum, et metu continentur, ne ad illud moveantur, quod est signum, illum esse appetitum simplicem et inefficacem.

7. Dico secundo, non fuisse in Christo fomitem, etiam quoad actum primum. Hic est sensus D. Thomæ hic, et aliorum Theologorum, in 3, dist. 15, qui etiam in Beatissima Virgine dicunt fuisse extinctum fomitem, saltem a tempore incarnationis, et loquuntur de actu primo; nam actum secundum, seu motum fomitis, nunquam omnino habuit. Et probari potest hæc conclusio ex supradictis inter referendam Durandi opinionem; et explicatur tandem hoc fuisse possibile, quia fomes dicit appetitum, non utcunque, sed proxime dispositum et expeditum, atque adeo sibi relictum, ut possit exire in actum contra rationem, et inclinare ad peccatum; potest autem manere appetitus sensitivus, et non ita dispositus, sed quasi correctus omnino et frænatus; ergo potest in illo ratio fomitis extingui. Quod autem, si hoc est possibile, ita factum fuerit in Christo, nullus dubitare potest, tum quia in Christo non fuit origo fomitis, quæ est originale peccatum, et cum alias ad peccatum inclinet, non decuit Christum; tum etiam quia Christus venit, ut nos liberaret a lege peccati et fomitis, ad Rom. 7 et 8, ad Galat. 3 et 4; ad hunc autem finem non fuit expediens ut ipse subderetur legi fomitis, sed potius ut omnino esset a peccatoribus segregatus. Quod si inquiratur per quid fomes in Christo fuerit extinctus, jam hoc fere explicatum est circa art. 2 D. Thomæ. Primum enim supponuntur perfectissimi habitus virtutum moderantium appetitum. Deinde erat ratio perpetuo vigilans, et potens prævenire objecta omnia quæ appetitum aut excitare possunt aut movere. Præterea, voluntas habebat perfectum dominium super omnes potentias suas, vel propter unionem ad Verbum, vel propter perfectissimam gratiam et virtutem animæ beatæ, quæ suo arbitrio potest inferiores potentias per superiores gubernare.

8. *Fomes nullo modo potuit assumi a Christo, etiam quoad actum primum.* — Sed quæri tandem potest an de potentia absoluta potuerit Christus fomitem assumere. Videtur enim, in hoc nullam esse apertam repugnantiam, sicut supra in similibus dubiis de errore et habitibus vitiorum diximus. Proprie tamen loquendo de fomite, prout dicit actum ita inordinatum, ut sine peccato voluntarie haberi non possit, probabilius existimo non potuisse assumi talem actum, quia est per se indecens; nec potest ulla esse ratio honesta ad illum admittendum in propria natura, cum tamen, ut supra dictum est, ad suppositum naturæ pertineat similes indecentes motus impedire in propria natura, si potest. At vero de aliis imperfectionibus seu defectibus, qui non sunt ita cum culpa conjuncti, facilius admitti potest potuisse assumi de potentia absoluta, etiam si de facto propter majorem perfectionem, magisque congruentem rationem

assumpti non sint; ut, verbi gratia, quod appetitus inferior, saltem ad objectum bonum, potuerit interdum moveri præveniendo rationem, vel aliquid hujusmodi.

SECTIO III.

An in Christo fuerint omnes actus seu passiones appetitus sensitivi.

1. Divus Thomas, in 1. 2 agens de his passionibus, a q. 22 usque ad 48, ad undecim capita eas revocat, quæ sunt amor, concupiscentia, delectatio, odium, fuga, tristitia, spes, audacia, desperatio, timor et ira. De his ergo undecim affectibus generatim quærimus, an omnes in Christo fuerint, non vero de omnibus speciebus quæ sub singulis eorum contineri possunt. Constat enim non assumpsisse Christum omnes species amoris vel doloris sensibilis, quoniam aliquis amor potest esse malus, et aliquis dolor, verbi gratia, ex ægritudine corporis profectus, non decebat Christum; et idem est de cæteris actibus, quorum objecta vel erant a Christo aliena, vel nunquam illi oblata sunt; neque enim necessarium erat ut omnia objecta sensibilia caderent sub sensus ejus. Quæstio igitur, ut dixi, esse potest de illis undecim affectibus, quam tractat D. Thomas ab art. 5 usque ad 9, in quibus tamen solum de tribus affectibus disputat, scilicet, de dolore et tristitia, quos duos actus sub eadem ratione complexus est in 1. 2, quia uterque est de malo præsenti apprehenso, vel sola imaginatione, vel etiam sensu externo, ut hic docuit etiam S. Thomas, ex August., 14 de Civit., c. 7 et 15. Secundo, agit de timore, et de admiratione, quæ, ut videbimus, ad timorem vel concupiscentiam revocatur. Et tertio agit de ira; isti enim tres affectus potissimum includere videntur defectum aliquem; et quoniam hic D. Thomas agit de defectibus, de illis specialiter disputat; alios vero prætermisit, quia per se nullum defectum includere aut præsupponere videntur. Sed ad materiæ complementum discurremus breviter per singulos.

2. Primo ergo certum videtur fuisse in Christi appetitu amorem sensibilem, quia hic actus est maxime connaturalis huic appetitui, et per se versatur circa bonum et conveniens, et est fundamentum aliorum actuum, et per se nullam requirit imperfectionem, unde et in statu beatitudinis reperietur. Quis enim dubitat, in sensibilibus corporibus beatorum futurum esse nexum et vinculum amoris sensibilis? aut quis potest cogitare quin Christus Dominus, tum in terra, tum etiam nunc in cœlo, summo affectu sensibili matrem suam dilexerit, sicut ab illa dilectus est? Et quoniam contrariorum eadem est ratio, hinc facile constat etiam actum odii in appetitu Christi esse potuisse; versatur enim circa malum naturæ aut bono amato contrarium; qui autem ad unum terminum accedit, necesse est ut ab alio contrario termino recedat. Et eædem rationes ad hunc actum applicari possunt, quia nullum defectum vel imperfectionem importat.

3. Secundo, certum est fuisse in Christo actum desiderii, seu concupiscentiæ sanctæ et honestæ; hic enim actus versatur circa bonum amatum quod absens est, et tendit ad illud inquirendum et obtinendum; unde tam honestus et conformis rationi esse potest, sicut ipse amor. Solum supponit quamdam imperfectionem, scilicet carentiam boni amati; hæc autem habere potuit locum in Christo, etiam respectu sui corporis in statu vitæ passibilis, ut per se constat; respectu vero aliorum, quibus etiam desiderare potuit sensibilia bona, facile etiam constat potuisse in eis cognoscere indigentiam seu carentiam talium bonorum. Et hinc facile etiam colligitur, fugam mali contrarii bono amato et desiderato facile in appetitu Christi esse potuisse, est enim eadem ratio.

4. Tertio, certum est actum delectationis seu voluptatis sensibilis interdum in appetitu Christi esse potuisse; hæc enim interdum necessario ac naturaliter sequitur ex aliquibus objectis, et non est per se mala, sed sæpe est honesta, ut quando ad conservationem corporis necessaria est, vel ex actibus honestis resultat; unde et in statu beatitudinis erit sine dubio hic actus, et in statu viæ reperitur sæpe in rebus spiritualibus et divinis, juxta illud: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

5. Quarto, de spe dubitari potest, quatenus versatur circa bonum arduum consequendum, quia Christo Domino nullius boni consecutio sibi convenientis videtur ardua fuisse, propter eximiam ejus potentiam. Sed dicendum sine dubio est, etiam hunc actum habuisse locum in Christo, quia respectu naturalium virium suæ humanitatis, sæpe potuit illi esse ardua et difficilis consecutio alicujus boni, ut constat de ipsa gloria corporis, quam per labores et passionem obtenturus erat. Spes vero sensibilis, de qua loqui-

mur, cum naturalis sit, tendit in bonum et consecutionem ejus, prout naturalibus viribus commensuratam. Unde fit etiam ut circa aliquod bonum sensibile, vel circa malum vitandum, potuerit esse in appetitu Christi desperatio, quia potuit apprehendi ut insuperabile per vires naturæ, ut constat de ipsa morte vitanda; qui actus videtur quidem supponere aliquem defectum, sed est idem cum defectu timoris, de quo statim dicemus.

6. Quinto de actu audaciæ nulla est difficultas, quin potuerit esse in Christo in statu vitæ passibilis; hoc enim actu aggredimur pericula propter vitandum malum, vel consequendum bonum; Christus autem in maximis periculis vitæ et honoris versatus est, et ideo, supposito illo statu, hic actus audaciæ prudenter elicitus ad perfectionem et fortitudinem ejus pertinuit. De his ergo actibus nulla est difficultas. De aliis vero dicemus, sequentes articulos D. Thomæ explicantes.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis [1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius, in 10 de Trinit.* [2] *: Cum pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit? Et infra dicit* [3]*: Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo sumpsit; in quem quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aquam perforans. Non igitur in Christo fuit verus dolor.*

2. *Præterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ, quod necessitati doloris subjaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu Sancto in utero virginali. Non ergo subjacuit necessitati patiendi dolorem.*

3. *Præterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris; unde et martyres in passionibus suis tolerabilius sustinuerunt, ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est* [1]. *Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.*

Sed contra est quod Isai. 53 *dicitur : Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

Respondeo dicendum, quod (sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt [2]*,) ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis et sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est* [3]. *Nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.*

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis verbis et similibus, Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post præmissa verba subdit [4] *: Neque enim tum cum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est; sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturæ nostræ consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum, vel, cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. Quia non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, ut supra dictum est* [5]*; ut, scilicet, ea ratione dicatur caro Christi non subjacuisse necessitati defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit* [6] *: Habuit enim, scilicet Christus, corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in formam corporis nostri, virtutis suæ potestate subsistens. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subjacuit necessitati horum defectuum, ut supra dictum est* [7].

Ad secundum dicendum, quod caro in peccato concepta subjacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quæ quidem ne-

[1] Inf., q. 46, a. 6, corp. Et 3, d. 15, q. 2, a. 3, q. 1. Et Verit., q. 26, art. 8, corp., fin., et ad 8, et op. 2, c. 231.
[2] In 2 fol. a princ. lib.
[3] Lib. 10 de Trin., ante med. lib.

[1] Quæst. 9, art. 2.
[2] 1. 2, q. 35.
[3] Quæst. 14, art. 1.
[4] Loco citato in argum.
[5] Quæst. 14, a. 2, et 3, ad 2.
[6] Lib. 10 de Trinit., ante med. illius.
[7] Quæst. 14, art. 2.

cessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est[1], *virtute divinitatis Christi, dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas et mortalitas tolleretur. Et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.*

COMMENTARIUS.

1. Ut declaret D. Thom. in Christo fuisse dolorem sensibilem, advertit ad hujusmodi dolorem duo requiri, scilicet, læsionem corporis, et sensum doloris; quæ duo in Christo esse potuerunt, cum et habuerit corpus passibile, et animam perfectissime sentientem. Considerandum vero est, non asserere D. Thom. in illis duobus dolorem formaliter consistere, sed requiri ad verum dolorem, ita ut illis positis naturaliter resultet, nisi miraculose impediatur. Læsio enim corporis habet rationem objecti respectu doloris, quia, vel ipsa læsio, vel aliqua qualitas disconveniens corpori, quæ per illam resultat, est objectum circa quod dolor versatur; sensus vero læsionis est veluti applicatio objecti doloriferi, ex qua dolor in appetitu resultat, sicut, in universum, cognitio objecti prosequendi vel fugiendi per appetitum, est applicatio seu conditio necessaria ut appetitus moveri possit. Dolor ergo formaliter consistit in quodam actu ipsius appetitus, quo veluti contristatur, et fugit corporis læsionem sensu perceptam. Sicut ergo in Christo fuit vera læsio corporis, et verus sensus læsionis, ita et verus dolor. Quæ conclusio de fide certa est, ut constat ex modo loquendi Scripturæ, et communi sensu totius Ecclesiæ. Isai. 53 : *Vere dolores nostros ipse tulit.* Et Psal. 87 : *Repleta est malis anima mea.* Ubi Augustinus : *Non vitiis, sed humanis malis, id est, doloribus.* Et plura alia ex Scriptura, Conciliis et Patribus, supra, q. 14, adduximus, quibus ostendimus Christum habuisse corpus vere passibile, et in eo vere pro nobis passum esse ; vera autem passio talis corporis non est sine vero dolore. Unde etiam ex fine incarnationis hoc confirmari potest, quia hic affectus est maxime pœnalis, et ab omni culpa alienus, et ideo accommodatissimus est ad satisfaciendum pro culpis. Quin potius infra, agentes de passione Christi, ostendemus, cum D. Thoma, hunc dolorem in Christo fuisse maximum, seu acerbissimum.

2. In argumento primo objicit D. Thomas testimonium Hilarii, lib. 10 de Trinit., parum a principio, et circa medium. Qui disertis fere verbis videtur negare Christum passum esse verum sensibilem dolorem, et eodem modo loquitur canone 31, in Matth., et super Psalm. 53 et 68, propter quæ Claudius Viennensis, lib. 2 de Statu animæ, c. 11, in 6 tom. Bibliot. Sanct., dicit Hilarium revera in ea sententia fuisse ; et Bonav., in 3, dist. 16, art. 1, q. 1, ad 1, sentit Hilarium in dictis locis errasse, postea vero sententiam retractasse. Dicit enim se audivisse Guilielmum Parisiensem, referentem se vidisse et legisse librum Hilarii, in quo illam sententiam retractavit; quanquam ipse Bonaventura in hac solutione non persistat, sed alias assignet. Et mihi quidem incredibile est Hilarius lapsum esse in hunc errorem, primo, quia a nullo antiquorum Patrum de hac re notatur, cum ad fundamenta nostræ fidei valde pertineat. Quin potius Hieronym., tom. 1, ep. 7 ad Lætam : *Libros*, inquit, inquit, *Hilarii inoffenso decurrat pede ; illorum tractatibus, illorum delectetur ingeniis, in quorum libris pietas fidei non vacillet.* Et 3 tom., epist. 141 ad Marcellam, de Expositione Psalm. 126, dicit se non audere reprehendere tantum virum, suis temporibus eruditissimum. Secundo, quia aliis locis idem Hilarius tam vere et proprie tribuit Christo hos affectus, famem, sitim, etc., sicut crucifixionem et mortem ; ut in dicto Psal. 53, circa medium, sic inquiens : *Ex communi infirmitate nostra salutem est deprecatus a Patre, ut intelligeremus nativitatem nostram cum ipsis infirmitatis nostræ officiis illi inesse. Hinc illud est quod esurivit, dormivit, lassatus fuit, mæstus fuit, et flevit, et passus, et mortuus est.* Et similia multa ibidem subjungit, et fere similia habet lib. 3 de Trin., col. 3 : *Natus*, inquit, *ex Virgine, a cunis, atque infantia usque ad consummatum virum venerat, per somnum, famem, sitim, lassitudinem, lacrymas, hominem egerat ; etiamnum conspuendus, flagellandus, crucifigendus erat.* Propterea ergo merito D. Thomas hic sentit Hilarium minime errasse, et ideo illius dicta interpretatur. Quod etiam faciunt alii Doctores cum Magistro, in 3, dist. 16; Alexand. Alens., 3 p., q. 17, memb. 1. Primo ergo intendit Hilarius, Christum ita passum esse, ut tamen Verbum ipsum dolores et similes affectus non senserit, cujus

[1] Quæst. 14, a. 1, ad 2.

contrarium Ariani sentiebant, contra quos Hilarius libros de Trinitate conscripsit. Quæ expositio est Bonaven. et aliorum, et fundari potest in verbis ejusdem Hilarii, lib. 10 de Trinit., ubi de Arianis sic inquit: *Quia ex nullis Filium creatum esse dicunt, ideo in eo doloris anxietatem, ideo ipsius passionem cum corporis passione ponunt*. Et Psalm. 63, circa fin., cum dixisset passionem fuisse a Christo assumptam, subdit: *Officio quidem ipsa satisfactura pœnali, non tamen pœnæ sensu læsura patientem ; non quod illa non habuerit lædendi naturam, pro ipsius passionis qualitate, sed quod dolorem divinitatis natura non sensit*. Et eumdem sensum prosequitur Psalm. 138, in princip., et lib. de Synodis, in duodecimo canone, ex Conc. Sardicensi.

3. Secundo hinc ulterius voluit docere Hilarius, ut hic D. Thomas exponit, in Christo non fuisse necessitatem illam subjacendi doloribus, contractam ex peccato, quæ in nobis est ; sed potius ratione unionis illi fuisse debitum et quasi connaturale, ne dolores sustineret, quanquam voluntarie illos assumpserit. Unde nunquam negat Hilarius in Christo fuisse dolorem, sed *naturam doloris*, id est, ex conditione sua subjectam dolori. Quod ita esse constat ex illo lib. 10 de Trinit., a colum. 12, usque ad 22, ubi inter alia dicit in Christo fuisse affectiones sitis, famis, etc. Ita tamen inquit, *ut passionum non conficeretur injuriis*. Quod exponens addit: *Quia flens, non sibi flebat*, etc., et infra: *Non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit, habebat enim corpus, sed originis suæ proprium, et non ex vitiis humanæ conceptionis existens*. Et propterea ibidem dicit Christum habuisse corpus talis conditionis, ut calcare posset aquas, et ingredi clausis januis, et ut posset non dolere; quæ omnia dicuntur de illo corpore ratione unionis, non secundum intrinsecam et naturalem ejus constitutionem. Quod clarius exponens idem Hilarius, Psalm. 68, dicit infirmitates nostras fuisse in Christo non naturales, sed assumptas. Et in principio Psalm. ita loquitur: *Universarum humanarum passionum sorte perfunctus, secundum infirmitatem nostram loquitur, et dolet ipse quidem; extra necessitatem tamen et timoris positus, et doloris, sed iis tantum quæ suscepit, se accommodans*. Et circa illa verba, *super dolorem vulnerum meorum addiderunt*, iterum repetit Christum doluisse. Quod autem de vero dolore loquatur, atque adeo quod non neget eam necessitatem dolendi, quæ ex dispositione corporis passibilis oritur, sed eam tantum quæ est ex peccato, constat ex principio ejusdem Psal., ubi sic ait: *Infirmitatem nostram suscipiens, portansque peccata, se somno et lassitudini sæpe commisit, etiam usque ad sitis et esuritionis necessitatem*. Præter hæc vero etiam interdum voluit docere Hilarius, Christum non fuisse perturbatum his passionibus, ut art. 7 iterum dicetur.

4. Juxta hæc vero quæ de Hilario diximus, exponenda sunt obscura verba Clementis Alexandrini, lib. 6 Stromat., fol. 134, alias pag. 301, ubi inquit ridiculum esse existimare corpus Christi indiguisse cibo et potu ut permaneret: *Sancta enim*, inquit, *virtute continebatur, et tantum comedebat ne phantasticum putaretur ; ipse autem, ut semel dicam, impatibilis erat, quem nullus subiit motus affectionis, nec voluptatis, nec doloris*. Quæ verba (si pie exponenda sunt), sensum habere debent, Christi corpus divina virtute, et ratione unionis potuisse conservari sine cibo et potu: usum tamen illis fuisse ad veritatem corporis comprobandam. Et simili modo potuisse ratione unionis esse omni passione liberum, voluntarie tamen illas assumpsisse; vel certe vocat impatibilem, eo sensu sumpta passione, quo significare solet affectionem sensibilem prævenientem rationem; in sequentibus enim dicit participasse hanc Christi impatibilitatem, et nos debere illam imitari.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit tristitia[1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo, Isai. 42 : Non erit tristis, nec turbulentus.*

2. *Præterea, Proverb. 12 dicitur : Non contristabit justum, quicquid ei acciderit. Et hujus rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur, nisi de amissione suorum bonorum ; justus autem non reputat bona sua, nisi justitiam et virtutem, quas non potest amittere, alioquin subjiceretur justus fortunæ, si pro amissione bonorum fortunæ tristaretur. Sed Christus fuit maxime justus, secundum illud Hier. 23 : Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster. Ergo in eo non fuit tristitia.*

3. *Præterea, Philos. dicit in 7 Ethic.*[2],

[1] Infr., q. 46, a. 2, et 3, d. 15, q. 2, a. 3, q. 3, corp., et ad 5. Et opus. 2, c. 226.

[2] C. 13 et 14, tom. 5.

quod omnis tristitia est malum, et fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei [1], *tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem; dicitur enim Isai. 53 : Oblatus est, quia ipse voluit. Non ergo in Christo fuit tristitia.*

Sed contra est quod dicit Dominus, Matth. 26 : Tristis est anima mea usque ad mortem. Et Ambrosius dicit, in 2 de Trinit. [2] *: Ut homo tristitiam habuit, suscepit enim tristitiam meam, confidenter tristitiam nomino, qui crucem prædico.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est [3], *delectatio divinæ contemplationis ita per dispensationem divinæ virtutis retinebatur in mente Christi, quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia. Sed est differentia secundum motivum sive objectum; nam objectum et motivum doloris est læsio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Objectum autem et motivum tristitiæ, est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem, sive per imaginationem (ut in secunda parte habitum est* [4]*), sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiæ vel pecuniæ. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors ejus fuit ; et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Judæorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia, alio tamen modo quam in nobis, secundum illa tria, quæ supra assignata sunt* [5], *cum communiter de passionibus animæ Christi loqueremur.*

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam, fuit tamen in eo initiata secundum propassionem. Unde dicitur Matth. 26 : Cœpit contristari et mœstus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari, ut Hieronymus ibidem dicit [6].

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 14 de Civitate Dei [1], *pro tribus perturbationibus, scilicet, cupiditate, lætitia, et timore, Stoici tres eupathias, id est, bonas passiones in animo sapientis posuerunt, scilicet, pro cupiditate voluptatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem; sed pro tristitia negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis, quia tristitia de malo est, quod jam accidit; nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est, quia non credebant aliquid esse bonum, nisi honestum, quod homines bonos facit ; nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum (quia hæc pertinent ad ipsam rationem, quæ est principalis in homine), sunt tamen quædam secundaria hominis bona, quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem hujusmodi malorum ; non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur, quod non contristabit justum quicquid ei acciderit ; quia, scilicet, ex nullo accidente ejus ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundum propassionem, non autem secundum passionem.*

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia est malum pœnæ, non autem est semper malum culpæ, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei [2]*: Cum rectam rationem sequuntur istæ affectiones, et quando et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbidas seu vitiosas passiones audeat dicere ?*

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se, quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur ; sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et ejus passio secundum se considerata fuit involuntaria, et tristitiam causans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

[1] C. 6, in medio, tom. 5.
[2] Seu lib. 2 de Fide ad Grat., c. 3, post med., tom. 2.
[3] Art. præc., ad 3.
[4] 1. 2, q. 33, art. 2.
[5] Art. 4 hujus quæst.
[6] In Matth. 26, tom. 9.

[1] Cap. 8, in princ., t. 3.
[2] C. 9, ante med., tom. 13.

COMMENTARIUS.

1. *Titulus articuli.* — *Responsio.*—*Objectio.* —*Responsio.* — Sensus quæstionis est de tristitia sensibili, de his enim affectibus nunc agimus, ut dictum est, et aperte D. Thomas explicat in corpore articuli. Qui respondet in Christo fuisse hanc tristitiam ; cujus assertio de fide certa est ex Matthæi 26, et Luc. 22, et ex dictis in articulo præcedenti. Eam vero optime declarat D. Thomas ex duobus : primum, quia in Christo potuit esse objectum hujus tristitiæ, sicut est objectum doloris ; hoc enim objectum est malum aliquod sensibile, quod licet realiter corpus non lædat, neque exteriori sensu sentiatur (hoc enim ad dolorem spectat), sensu tamen interno seu imaginatione ut præsens apprehenditur ; in Christo autem esse potuit apprehensio hujus mali, ut mortis, aut injuriarum, vel peccatorum ipsorum hominum, etc. ; potuit ergo esse tristitia sensibilis, quæ ex tali objecto naturaliter sequitur in appetitu, si modo sibi connaturali permittatur operari. Quia vero non satis est ad habendam tristitiam repræsentatio objecti, nisi etiam appetitus careat dispositione contraria, et repugnante ipsi tristitiæ, qualis esse posset magna delectatio , ideo addit secundo D. Thomas, divina dispensatione factum esse ut talis dispositio non esset in appetitu Christi. Quanquam enim ex divina contemplatione, quæ erat in anima Christi, redundare posset hæc delectatio in appetitum sensitivum, divina tamen virtute impedita est ne dolorem vel tristitiam sensibilem impediret ; quam doctrinam docuerat D. Thomas, articulo præcedenti, ad tertium, solvens difficultatem, quomodo anima Christi beata, fuerit capax doloris et tristitiæ. Circa quam doctrinam superesat difficultas, quia ex illa videtur sequi, in voluntate Christi nullam fuisse tristitiam, quia in illa fuit summum gaudium ex divina contemplatione et visione manans. Sequela patet, quia, si appetitus sensitivus privatus est delectatione quæ in ipsum derivari posset in fruitione beata, ne fieret incapax tristitiæ, ergo voluntas, in qua per se primo fuit gaudium illud beatificum, per illud effecta est omnino incapax tristitiæ. Respondeo D. Thomam hoc loco ea tantum docuisse, quæ ad præsentem difficultatem solvendam sufficiebant, et assignasse modum quo evidentius constare poterat appetitum sensitivum Christi fuisse capacem tristitiæ ; an vero alio modo potuerit voluntas esse capax tristitiæ simul cum gaudio, D. Thomas hoc loco nec negavit, nec asseruit, quia ad rem non spectabat. Adde D. Thomam non tantum voluisse ostendere appetitum sensitivum Christi fuisse capacem tristitiæ secundum quid, seu secundum aliquam rationem ; sed absolute et simpliciter ita potuisse tristitiam pati, ut omnis delectationis et voluptatis expers aliquando fuerit. Quod in voluntate locum habere non potuit, quia, licet secundum aliquam rationem potuerit tristari, tamen, quia secundum potiorem seu superiorem rationem semper fuit beata, non potuit omni gaudio privari ; appetitus autem sensitivus simpliciter fuit in statu passibili, et caruit statu beatifico, et ideo fuit capax talis tristitiæ, quæ omnem voluptatem excluderet. Cætera, quæ ad hanc difficultatem pertinent, tractabimus infra, q. 18.

2. In solutione ad primum explicat D. Thomas illud Isai. 42, ubi de Christo dicitur : *Non erit tristis, neque turbulentus* ; ubi Septuaginta legunt : *Splendebit, et non conteretur.* Quod de Christi resurrectione dictum esse constat ex Hieron., Cyril., et aliis, qui eam lectionem ibi interpretantur ; et ex eodem Hieron., tom. 3, ep. 151 ad Algasiam, q. 2 ; et Aug., l. 20 de Civit., c. ult., et l. de Unit. Eccles., c. 7. Christus enim, licet occisus fuerit, non tamen fuit contritus, et quasi in nihilum redactus, sed statim amplius per resurrectionem splenduit. Quod verbum in hebræo per negationem legitur, et ad litteram verti potest : *Non fumigabit.* Quo verbo intelligi potest, significatum esse, ita fuisse Christum hominem per mortem extinguendum, ut tamen fumigaturus non esset, sed statim per resurrectionem fuisse accendendum, ut singularem splendorem emitteret. Sequendo vero vulgatam lectionem, verbum illud, *non erit tristis*, exponendum est illo Proverbiorum 12 : *Justus quidquid ei acciderit, non contristabit eum.* Non enim est sensus, nullam tristitiam illum esse sensurum, hoc enim ad justitiam non pertinet ; sed quod tristitia non dominabitur ei, nec pacem vel tranquillitatem animæ ejus immutabit, ut Hieronym. ibi exponit. Et hæc sufficiunt etiam de solutionibus ad 2 et 3. Quod vero in solutione ad quartum D. Thomas attigit, quomodo aliquod malum potuerit esse Christo involuntarium, ut inde tristitia oriretur, tractabitur latius q. 18 ; nunc satis est potuisse accidere Christo aliquod malum contra naturalem affectum appetitus, ut inde tristitia, de qua loquimur, nasci potuerit.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerit timor [1].

1. *Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb.* 28: *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit. Sed Christus fuit maxime justus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.*

2. *Præterea, Hilarius dicit,* 10 *de Trinitat.* [2] : *Interrogo eos, qui hoc ita existimant, an ratione subsistat ut mori timuerit, qui, omnem ab Apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii adhortatus. Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.*

3. *Præterea, timor non videtur esse nisi de malo, quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum pœnæ, quod passus est, et malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.*

Sed contra est quod dicitur Marc. 14 : *Cœpit Jesus pavere et tædere.*

Respondeo dicendum quod, sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem; unde Philosophus dicit, in 2 *Rhetor.* [3], *quod timor non est, nisi ubi est aliqua spes evadendi. Nam, quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens, et sic magis causat tristitiam quam timorem.*

Sic ergo timor potest considerari, quantum ad duo. Uno modo, quantum ad hoc, quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem, et per tristitiam, si sit præsens, et per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri eventus; sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit. Et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damasc. dicit in 3 *libro* [4].

Ad primum ergo dicendum, quod justus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem, avertentem hominem ab eo, quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur, quod Jesus cœpit tædere et pavere, quasi secundum propassionem, ut Hieronymus [1] *exponit.*

Ad secundum dicendum, quod Hilarius eo modo a Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam, scilicet, quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobandam veritatem humanæ naturæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut etiam et tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

[1] Sup., q. 7, a. 6. Et 3, d. 15, q. 2, a. 2, q. 3.
[2] In 2 fol., a princ. lib.
[3] C. 5, circa medium.
[4] Orth. fid., c. 23.

COMMENTARIUS.

1. *Objectio ex D. Thoma et Aristotele.*—Resolutio D. Thomæ subobscura est, vix enim colligi ex littera potest quid simpliciter affirmet vel neget; nam in principio articuli cum Aristotele docet, de ratione timoris esse incertitudinem futuri mali; deinde vero subdit, in Christo non fuisse timorem secundum incertitudinem futuri eventus, ex quo videtur absolute sequi, in Christo non fuisse timorem. Addit vero nihilominus, in Christo fuisse timorem quoad fugam mali futuri, quam fugam a tristitia distinguit, quæ est de malo præsenti; in quo significat illam esse verum timorem, quamvis hoc videatur principio articuli repugnare.

2. Dicendum tamen est, simpliciter et absolute in Christo fuisse verum et proprium sensibilem timorem; et hanc existimo esse mentem D. Thomæ hic, et communem sententiam Theologorum, in 3, dist. 15, quæ satis convincitur ex illo Marc. 14 : *Cœpit pavere, et tædere.* Quod cum proprietate intelligendum est, et maxime potest esse verum de timore sensibili, præsertim cum statim addatur : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Quod vero cum proprietate hoc sit intelligendum, constat ex generali regula exponendi Scripturam proprie, et præsertim in historiæ narratione, ubi maxime servari solet verborum proprietas, cum hoc sine incommodo fieri possit; alias nihil firmum aut certum esse posset in his quæ de passionibus Christi narrantur, ut recte dixit August., circa illud Psalm. 93 : *Quoadusque justitia convertatur in judicium.* Et ideo sancti Patres ita

[1] In cap. 26 Matth., tom. 9.

de hoc timore Christi senserunt, ut constat ex Cyril., lib. 4 in Joan., c. 1; cum enim dixisset, Verbum nihil timere, subdit : *Caro autem factum permittit carni suæ, ut propria patiatur; et ideo tanquam verus homo mortem in januis existentem pertimescit.* Idem fere Chrysostomus, hom. 14 in Matth.; et Damasc., lib. 3 de Fide, c. 23, referens Athanasium, qui hoc habet lib. de Incarn.; idem Leo Papa, serm. 7 de Passione Domini; et Cypr., serm. de Passio.; Ambr., lib. 2 de Fide, c. 3. Ratio vero est, quia hic affectus est naturalis homini passibili, cui imminet aliquod malum, et est innoxius, et pœnalis, et accommodatus ad veritatem naturæ et pœnæ demonstrandam; non est ergo cur assumi non potuerit, et debuerit.

3. *Responsio.* — *Confutatur.* — Ad objectionem autem factam ex corpore articuli divi Thomæ, respondet Cajet. aliud esse loqui de Christo simpliciter, aliud vero secundum quid, id est, secundum inferiorem portionem; in Christo enim simpliciter non potuit esse incertitudo futuri eventus, quia saltem per rationem superiorem omnia sciebat; tamen in parte inferiori, seu cogitativa, potuit esse apprehensio mali futuri, abstrahendo ab hac certitudine, quia potuit ratio superior non communicare illam inferiori; et ita, licet in Christo simpliciter et absolute non potuerit esse timor, quoad incertitudinem eventus, tamen in portione inferiori Christi potuit esse hujusmodi timor, quod satis est ut in eo fuerit verus timor sensibilis; quam sententiam videtur prius docuisse Richard., in 3, dist. 15, a. 3, q. 4, ad 4. Sed hæc responsio imprimis aliena est a sensu D. Thomæ; aperte enim hic loquitur de appetitu sensitivo, ut patet, tum ex art. 4 et sequentibus, tum quia expresse in littera ita dicit : *Timor potest considerari quantum ad duo : uno modo, quantum ad hoc, quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem,* etc. Unde in utroque membro suæ distinctionis evidenter loquitur de Christo secundum eamdem rationem et potentiam. Deinde hi auctores videntur supponere, in Christi voluntate non esse timorem, sed tantum in appetitu sensitivo, quod falsum esse ostendam infra, q. 18. Quod si fortasse in ipsa voluntate distinguant portionem superiorem et inferiorem, et in hac dicant fuisse timorem, non in illa, redit eadem difficultas, quia voluntas non movetur nisi a judicio intellectus; in intellectu autem Christi nullum fuit judicium nisi certum, et infallibile, ut supra ostendi; cum ergo judicabat mortem sibi imminere, judicium illud erat omnino certum, præsertim quia ex scientia infusa procedebat. Unde fit tertio, etiam in cogitativa facultate animæ Christi non satis intelligi illam apprehensionem mali futuri cum abstractione a certitudine, quia cogitativa non apprehendebat vel judicabat de futuro malo, nisi ex communicatione et consortio intellectus; sed, ut ex dictis patet, illa cognitio existens in cogitativa oriri non poterat, nisi ex certo judicio intellectus; ergo non poterat esse nisi certa, eo modo quo hæc inferior potentia participare potest certitudinem, seu apprehendere objectum ut certum et infallibile. Et confirmatur, nam, sicut Aristoteles dixit, secundo Rhetoric., c. 5, timorem esse de malo incerto, ita dixit non posse esse timorem nisi ubi potest esse evadendi spes; sed non potuit Christus, etiam per appetitum sensitivum, habere spem evadendi mortem; ergo nec potuit habere illum timorem, qui cum incertitudine futuri eventus conjunctus est.

4. *Vera responsio, quid sit de ratione timoris.*—Respondetur ergo aliter, negando hanc incertitudinem mali futuri, seu spem evadendi, esse de ratione omnis timoris veri; fuga enim mali absentis, seu nondum in re ipsa existentis, aliquando tamen futuri, est verus timor, etiam si illud malum evitari non possit; hoc enim non minuit rationem mali, sed potius auget; unde ex hac parte non impedit timorem, sed constituit potius quemdam specialem gradum ejus, quem videntur vocasse stuporem Damasc., lib. 2 de Fide, c. 15; et Gregor. Nyssen., lib. 4 Philos., c. 4. Neque obstat quod tale malum propter suam certitudinem existimetur ut præsens, et jam ingerat tristitiam; quia, cum re ipsa sit absens, adhuc relinquit locum aliquem timori, cum quo illa tristitia conjuncta esse potest, imo quodammodo in illa fundari. Quod videtur satis posse suaderi argumento a contrario sumpto, contrariorum enim est eadem proportionalis ratio; constat autem bonum futurum, etiam si omnino certum seu inamissibile apprehendatur, non ideo excludere spem, ut aperte constat in animabus Purgatorii, in quibus vera est spes consequendi beatitudinem, quia nondum illam consecutæ sunt, quamvis certissime cognoscant se illam consecuturas absque ullo impedimento. Ex qua certitudine et spe consequitur in illis magna consolatio et gaudium, et excluditur omnis timor amittendi

illam beatitudinem; ergo idem proportionaliter dicendum est de timore, nam sicut se habet spes ad futurum bonum arduum, ita timor ad malum.

5. *Duplex actus timoris.* — Ad explicandam vero sententiam Aristotelis, quem D. Thomas est secutus, distinguere possumus actum timoris, sicut alios actus appetitus. Dupliciter enim haberi potest. Primo, per modum actus absoluti et efficacis. Secundo, per modum cujusdam actus imperfecti, seu simplicis displicentiæ, quæ nolleitas dici solet. Quando priori modo fit, requirit ut malum futurum apprehendatur ut evitabile, et consequenter ut aliquam spem evadendi relinquat; quia talis actus efficax versatur circa objectum, quod, pensatis omnibus, simpliciter existimatur possibile. De hoc ergo timoris modo locutus est Aristoteles, ut colligi potest ex ratione quam subjungit, dicens: *Timor enim ad consulendum inducit, nemo autem de re consulit, de qua nulla est spes.* Et quia hic timor supponit ignorantiam mali futuri, ideo vocat illum Damascen., *a ratione aversum*, et negat illum in Christo fuisse; et eumdem vocat D. Thomas timorem secundum incertitudinem futuri eventus. At vero alter timor per modum actus simplicis et imperfecti potest esse circa malum, judicatum inevitabile; quia hujusmodi actus imperfectus versari potest circa rem impossibilem; sicut enim potest quis desiderare vitam actu imperfecto, etiam si alias judicet non posse hic et nunc fugere mortem, ita potest fugere vel formidare mortem, etiam si illam ut inevitabilem apprehendat. Et hic timor fuit in Christo, quem Damasc., lib. 3, c. 23, dicit esse naturalem, quia est quasi coarctans et retrahens animam a naturali incommodo, et oritur ex concupiscentia commodi naturalis; hunc etiam vocavit D. Thomas *simplicem fugam mali futuri*, quam sentit esse verum ac proprium timorem, et affectionem ab odio et tristitia distinctam.

6. Primum argumentum D. Thomæ facile est. De testimonio vero Hieronymi ibi citato dicemus statim.

7. Secundum argumentum sumptum est ex testimonio Hilarii, 10 de Trinit., col. 6, cujus verba D. Thomas refert; et similia habet canone 31 in Matth., quem imitatus Hieronymus, Matth. 26, negare videtur Christum habuisse timorem patiendi: *Ad hoc enim*, inquit, *venerat, et Petrum timiditatis arguerat.* Et similiter August., enarrat. 2 in Psalm. 21, indicat verba illa, *Transeat a me calix iste*, non fuisse indicium timoris, *quia non est*, inquit, *fortior miles quam dux.* Denique Epiphan., in Anchorato, significat Christum non vere timuisse, sed dissimulasse fortitudinem, ad provocandum adversarium. Respondetur primum, Hilarium eo sensu locutum esse de timore Christi, sicut de tristitia. Ita respondet D. Thomas. Addo tamen Hieronymum et Hilarium aperte posuisse timorem in Christo, sed de objecto illius timoris videntur illis locis disputare, et singulari modo sentire; indicant enim illum timorem non fuisse de malo, seu incommodo naturæ, quod est in morte, atque adeo non fuisse naturalem affectum timoris, sed potius fuisse profectum ex charitate ad populum judaicum, et objectum illius fuisse ruinam et destructionem illius populi, futuram ex occasione mortis Christi; et eodem fere modo loquitur Hieronymus de tristitia Christi, et ponderat non dixisse Evangelistam, Christum fuisse contristatum propter mortem, sed, *usque ad mortem.* Quam sententiam indicat etiam Basil., lib. 4 contra Eunomium, sub finem. Sed, ut verum sit potuisse Christum etiam hoc malum formidare, negandum tamen non est quin etiam permiserit naturæ suæ, explicare suum bonum affectum, atque adeo timore mortem, ut erat malum naturæ et naturali inclinationi contrarium, quod satis indicant illa verba Christi: *Transeat a me calix iste.* Illud enim verbum, *a me*, satis ostendit eum formidasse bibere illum calicem, ut erat malum suum. Quod enim Hilarius exponit, Christum non orasse ut a se transiret calix, ita ut ipse non biberet, sed etiam ut post illum alii sectatores ejus illum biberent, scilicet, martyres, hoc (inquam) mysticum potius est quam litterale, ut satis constat ex verbis a Christo subjunctis: *Si fieri non potest nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Nec dissimile est quod Hieronymus ait, Christum non orasse simpliciter ut calix transiret, sed, *calix iste*, id est, propinandus a Judæis; quod enim simpliciter formidaverit mortem, satis constat ex verbo illo: *Spiritus promptus est, caro autem infirma;* et ex Marco dicente, absolute orasse Christum, ut transiret ab illo hora; timuit ergo Christus mortem, non quidem ex absoluta voluntate, et desiderio non moriendi; voluntarie enim passus est, atque in ea voluntate fortior fuit omnibus martyribus; sed ex rationabili voluntate, qua permittebat naturæ suæ ut affectum suum ostenderet, ad naturæ ve-

ritatem et passionis acerbitatem demonstrandam; et hoc vocavit Epiphanius, *dissimulare fortitudinem*, non fingendo falsum, sed occultando dæmoni veram fortitudinem et divinitatem, sub vera humanitate latentem; et ideo dixit Augustinus, citato loco, portasse tunc Christum infirmitatem nostram; et ideo super Psalm. 93, dicit tunc dedisse Christum futuris Sanctis exemplum patientiæ, cum orant et petunt liberari a malis, et tribulationibus suis, et non exaudiuntur. Addit præterea Cyrillus, lib. 10 Thes., c. 3, Christum illo suo timore fortitudinem martyribus meruisse. De qua re optime loquitur Damasc., lib. 3 de Fide, c. 18; Bernard., serm. 1 de S. Andrea.

8. ***Malum facile, sed non honeste vitabile, objectum timoris esse potest.*** — Tertium argumentum D. Thomæ est, quia timor est de malo, quod facile vitari non potest; Christus autem facile poterat omne malum suæ naturæ superare, ad quam rationem alludens supra Hilarius, inquit : *Quem dolorem mortis suæ timeret, potestatis suæ libertate moriturus?* Respondet optime D. Thomas, Christum per inferiores vires naturæ suæ non potuisse facile vitare futura mala, et hoc satis fuisse ut per appetitum sensitivum timere posset. Secundo, addi potest non satis esse posse vitari malum, nisi honeste id fieri possit, et convenienti ratione; propter quod martyres poterant quidem vitare mortem consentiendo tyrannis, non tamen sancte et honeste; unde etiam fit nihil referre illam potestatem ad excludendum timorem, si quis habeat firmum propositum non utendi tali potestate; et ideo fieri recte potest ut quis voluntarie assumat aliquod malum vel dolorem, et tamen quod per appetitum sensitivum illud fugiat et timeat, ut ipsa experientia satis compertum est. Notavit hoc Richard., in 3, dist. 15, art. 4, q. 3, ad 4.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit admiratio [1].

1. *Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus, in primo Metaphysic.* [2], *quod admiratio causatur ex hoc, quod aliquis videt effectum et ignorat causam. Et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est* [1]. *Ergo in Christo non fuit admiratio*

2. *Præterea, Damasc. dicit 2 lib.* [2], *quod admiratio est timor ex magna imaginatione; et ideo Philosophus dicit, in 4 Ethic.* [3], *quod magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.*

3. *Præterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.*

Sed contra est quod dicitur Matth. 8 : *Audiens Jesus (scilicet, verba centurionis), miratus est.*

Respondeo dicendum, quod admiratio proprie est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum, quantum ad scientiam divinam, qua cognoscebat res in Verbo; neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscebat res per species inditas; potuit tamen aliquid esse sibi novum et insolitum, secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere.

Et ideo, si loquamur de ipso quantum ad scientiam divinam, et scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc defectum ad nostram instructionem, ut, scilicet, doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus, in primo super Genes. contra Manichæos [4] : *Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat; quibus ad hoc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri.*

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quod Christus non admirabatur de fide centurionis, ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendum, quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum

[1] 4 cont., c. 33, fin.; et Mat. 7, col. 5, fin.
[2] C. 2, in med., tom. 8.

[1] Art. 3 hujus quæst.
[2] Orth. fid., c. 15.
[3] Cap. 3, ad fin., tom. 5.
[4] C. 8, non procul a fin., tom. 1.

cundum humanam scientiam experimentam, ut dictum est[1].

COMMENTARIUS.

1. Duo sunt in hoc articulo difficilia. Primum est, an propria et vera admiratio sit in Christo ponenda. Secundo, esto illa fuerit in Christo, an illa pertineat ad appetitum sentientem, de cujus actibus nunc disputamus. Ratio prioris difficultatis est, quam hic tetigit D. Thomas, argumento 1, quia admiratio ex ignorantia procedit; est enim admiratio, ut idem D. Thomas dicit, 1. 2, q. 32, a. 8, desiderium sciendi, ortum ex visione effectus, et ignoratione causæ, quod ex Aristotele etiam colligitur, 1 Metaphy., cap. 2; sed in Christo non habuit locum ignorantia; ergo nec admiratio. Et augetur difficultas, quia nulla est ratio seu fundamentum sufficiens ut affectum hunc Christo tribuamus; quia, licet semel in Evangelio dicatur, Matth. 8, et Lucæ 7: *Et miratus est Jesus*, non constat autem an id dictum sit, quia in se passus est aliquem admirationis affectum, an vero quia signis ostendit fidem illam centurionis fuisse hominibus admirandam; in hunc enim sensum videtur interpretari locum illum August., l. 1 de Genes. contra Manich., c. 8, et lib. 1 contra Adversar. legis et Prophet., c. 7, et l. 22 contra Faust., c. 13, quem imitati sunt Ansel., Matth. 8; et Bed., lib. 2 in Matth., c. 8, et lib. 2 in Luc., c. 15. Alii vero Patres nihil fere dicunt, nam Chrysostom., homil. 27 in Matth.; et Hilar., can. 7, tantum simpliciter dicunt Christum fuisse miratum.

2. Nihilominus responsio D. Thomæ est, in Christo fuisse proprie admirationem, quia secundum scientiam experimentalem potuit illi occurrere aliquid novum et insolitum, ex quo propria admiratio nascitur. Quod confirmat, quia hic affectus Christi potuit ad nostram instructionem deservire; et ita explicat Augustinum supra citatum. Nam, licet dicat Christum fuisse admiratum propter nostram instructionem, non tamen dicit fuisse admiratum solum secundum speciem et signa externa, sed vere; ita enim se gessit exterius, sicut interius erat dispositus per veram admirationem; *quæ fuit*, inquit Augustinus, *motus animi Christi, non perturbati, sed voluntarie operantis propter nos*. Et confirmatur tandem ex illa generali regula, quia verba Evangelii, si commode possunt, proprie sunt intelligenda, et facta Christi non ficte, sed vere interpretanda. Et hanc sententiam ita expositam sectantur discipuli D. Thomæ, et recentiores Evangelii expositores, ut Cajet., Jansen., et alii. Et mihi vera esse videtur.

3. Ut vero explicemus et rationem D. Thomæ et modum hujus admirationis, et in quo ipsa consistat, advertendum est admirationem aliquid in cognitione requirere, et aliquid in appetitu ponere. Sed quoniam varii sunt admirationis modi, ut Augustinus tractat, epist. 101, non omnis admiratio eamdem cognitionem supponit, neque eumdem affectum importat. Primo ergo admiratio oritur interdum ex ignorantia causæ, viso effectu, et consistit in desiderio sciendi, ut supra objiciebam; et hæc admiratio non videtur posse tribui Christo, etiam secundum naturalem scientiam, quia, viso effectu, etiam per hanc scientiam cognoscebat omnes causas ejus, quantum per hanc scientiam cognosci possunt. Cum autem desiderium ejus ordinatum esset, non appetebat scire per hanc scientiam, nisi quod sub illam cadere potest. Dicere tamen forte quis potest, habere posse locum hanc admirationem respectu cognitionis experimentalis; potuit enim Christus interdum experiri effectum, et non causam, et desiderare experimento cognoscere causam ipsam. Sed hoc mihi non satis placet, tum quia causæ non cognoscuntur experimento distincto ab experientia effectuum qui ab illis procedunt, sed ex hoc experimento ad scientiam proceditur; tum etiam quia admiratio Christi, præsertim illa quam in Evangelio legimus, erat de effectu, cujus causa sub sensum experimento cadere non poterat, scilicet, de fide centurionis. Secundo ergo admiratio oritur ex apprehensione rei magnæ et singularis, etiam si alias cognita sit, ut Augustinus supra dicit; et hæc requirit in intellectu judicium de rei magnitudine, vel simpliciter, vel in ordine ad aliquem; ut, cum admiramur scientiam pueri, quæ, licet in se magna non sit, est tamen magna et insolita respectu illius ætatis. Præter hoc tamen necessarium est ut res hujusmodi novo aliquo modo cognoscatur, alias non excitat admirationem, et propterea in Deo non habet locum admiratio, tum quia illi nihil est magnum, etiam in ordine ad alios, quia quidquid ab aliis fit, ab illo fit, et facile illi est, etiam per alios, magna operari; tum etiam quia nihil novo modo cognoscit. In appetitu autem oritur ex hac

[1] In corp. art.

cognitione affectus, qui admiratio dicitur; qui tamen non semper est ejusdem modi, sed accommodatur objecto. Nam si res illa, quæ magna æstimatur, sit bona et conveniens, oritur in appetitu complacentia quædam, et desiderium laudandi illam. Et de hoc genere admirationis dixit Aristoteles 4 Ethic., c. 3, magnanimum non esse proclivem ad admirationem, nec esse nimium in laudando, quia non facile æstimat aliquid esse magnum. Si vero res illa, quæ magna æstimatur, sit incommoda, et malum aliquod afferat, quod difficile vitari possit, infert genus quoddam timoris, quem Damasc. et Nyssen., supra, terrorem vel stuporem vocarunt, et in eo consistit tunc admiratio, ut notavit D. Thom. 1. 2, q. 41, art. 4, et omnes hi modi admirationis potuerunt esse in Christo. Nam in illo esse potuit novus modus cognoscendi rem aliquam, quæ et magna æstimari potuit, vel simpliciter, vel sub aliquo respectu. Potuit etiam esse affectus consequens hanc cognitionem, et accommodatus rei cognitæ, ut patet ex iis quæ de aliis actibus appetitus Christi dicta sunt; ergo. Tertio, addi potest alius modus admirationis ex D. Thoma, 1. 2, q. 41, art. 4, ad 4 et 5. Fieri enim potest ut, licet effectus et causa cognoscantur, non tamen comprehendantur, nec perfecte videri possit modus emanationis a tali causa; et ex hac cognitione oriri potest aut complacentia in re cognita, si jucunda sit, aut timor quidam ferendi judicium, aut amplius perscrutandi rem illam. Et hic modus, cum non supponat ignorantiam, sed solum quamdam cognitionem inferioris ordinis, seu minus perfectam, constat etiam potuisse habere locum in anima Christi, secundum aliquam rationem, seu inferiorem scientiam. Et ex his satis expedita est prima difficultas proposita.

4. Ad secundam etiam ex dictis facile respondetur, hunc affectum admirationis posse quidem ad voluntatem pertinere, tamen circa objectum proportionatum etiam posse in appetitu sensitivo reperiri, quia formaliter non consistit nisi in aliquo affectu timoris vel desiderii, ut explicatum est. Supponit autem cognitionem, quæ non excedit ordinem cognitionis sensibilis, nam etiam potest cogitativa aliquem sensibilem effectum denuo apprehendere tanquam magnum et insolitum, in qua cognitione affectus admirationis fundatur.

ARTICULUS IX.

Utrum in Christo fuerit ira [1].

1. *Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Jacob.* 1: *Ira viri justitiam Dei non operatur. Sed quicquid fuit in Christo, ad justitiam Dei pertinuit; ipse enim factus est nobis justitia a Deo, ut dicitur* 1 *Corint.* 1. *Ergo videtur, quod in Christo non fuerit ira.*

2. *Præterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in* 4 *Ethic.* [2] *Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.*

3. *Præterea, Gregorius dicit, in* 5 *Moral.* [3], *quod ira per vitium excæcat oculum mentis; ira vero per zelum, ipsum turbat. Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus, nec turbatus. Ergo in Christo non fuit nec ira per vitium, nec ira per zelum.*

Sed contra est, quod Joan. 2 *de eo dicitur esse impletum, quod in Psalm.* 68 *legitur: Zelus domus tuæ comedit me.*

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est [4], *ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam injuriam, vel sibi, vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictæ. Dictum est autem* [5] *quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ, quandoque est cum peccato, quando, scilicet, aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis, et sic ira in Christo esse non potuit. hujusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, imo est laudabilis; puta, cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem justitiæ, et hæc vocatur ira per zelum. Dicit enim Augustinus, super Joan.* [6], *quod zelo domus Dei comeditur, qui omnia, quæ ibi perversa videt, satagit emendare, et, si emendare non potest, tolerat et gemit. Et talis ira fuit Christo.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gre-

[1] 3, d. 15, q. 2, art. 2, q. 2.

[2] C. 5, tom. 5.

[3] C. 30, non procul a princ.

[4] 1. 2, q. 46, art. 3, ad 3. Et 2. 2, q. 158, a. 1, 2 et 3.

[5] Art. 6 hujus quæst.

[6] Tract. 10, super illud: *Zelus domus tuæ comedit me*, tom. 9.

gor. dicit, 5 Moral. [1], *ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim prævenit rationem, et trahit eam secum ad operandum, et tunc proprie ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod ira viri justitiam Dei non operatur. Quandoque vero ira sequitur ipsam rationem, et est quasi instrumentum ipsius, et tunc operatio, quæ est justitiæ, non attribuitur iræ, sed rationi.*

Ad secundum dicendum, quod ira, quæ transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini, non autem ira quæ est moderata, et ad medium reducta per rationem; nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum quod in nobis, secundum naturalem ordinem, potentiæ animæ mutuo se impediunt, ita, scilicet, quod, cum unius potentiæ operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit, quod motus iræ, etiamsi sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animæ contemplantis. Sed in Christo per moderationem divinæ virtutis, unicuique potentiæ permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo, sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

COMMENTARIUS.

In hoc articulo nulla est difficultas; certum est enim, quod D. Thomas affirmat, potuisse in Christo esse justum iræ affectum, nam hic actus honestus esse potest, si sit, servato ordine justitiæ et charitatis, et non excedit vires appetitus sensitivi; neque Christus aliqua alia ratione fuit incapax ejus; imo ut recte D. Thomas ait, si Christus fuit capax tristitiæ, fuit etiam iræ, quæ est effectus tristitiæ. Et in hac doctrina consentiunt reliqui Theologi, in 3, dist. 15; Bonavent., art. 2, q. 3; Richard., art. 3, q. 4; Durand., q. 2, et alii; et est omnino certa, quam etiam Sancti colligunt ex Joan. 2, ubi Christo accommodatur illud Psalmi 63: *Zelus domus tuæ comedit me. Zelus* enim proprie quamdam speciem iræ significat. Unde Chrysostomus, hom. 22 in Joan., dicit Christum fuisse indignatum. Cyril. vero, lib. 2, c. 28, dicit fuisse commotum, et non tantum verbis, sed etiam signis ostendisse se indigne ferre. Augustinus etiam, enarrat. 2 in Psalm. 68, ita exponit: *Id est, non patienter tuli quos sic corripui.* Verum est hæc omnia potius intelligi de hoc affectu, prout esse potest in voluntate; concomitanter vero etiam de passione appetitus intelligi possunt, nam Christus operabatur modo humano in iis quæ nec indecentiam, neque peccatum includunt, cujusmodi, ut dixi, est hic affectus iræ. De quo Psalm. 4 dicitur: *Irascimini, et nolite peccare*, ubi Basilius inquit iram esse utilem contra eos qui injuste agunt. Neque hic occurrit alia difficultas.

[1] Cap. 30.

ARTICULUS X.

Utrum Christus simul fuerit viator et comprehensor [1].

1. *Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.*

2. *Præterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam; unde Augustinus dicit, in epist. ad Dioscorum* [2], *quod ad inferiorem naturam, quæ est corpus, redundat ab anima, non beatitudo, quæ propria est fruentis, et intelligentis, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. Sed Christus, licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.*

3. *Præterea Sancti, quorum animæ sunt in cœlo, et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subjaceant; tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo, pari ratione, licet corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens ejus Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.*

Sed contra est, quod dicitur Jerem. 14:

[1] 3, dist. 14, art. 2, et d. 18, ar. 2. Et Ver., q. 26, ar. 10, et q. 29, art. 6. Et Quodlib. 11, q. 2, a. 1. Et opusc. 2, c. 238, et opus. 18, c. 4.

[2] Epist. 56, ante med., tom. 2.

Quare colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum?

Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur viator, ex eo quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc, quod jam beatitudinem obtinet, secundum illud 1 Cor. 9: Sic currite ut comprehendatis; et Phil. 3: Sequor autem, si quomodo comprehendam. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est [1]. *In anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt, et fruitur Deo. In corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, et in virtute, et gloria, et in incorruptione, ut dicitur 1 Cor. 15. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum, et sic habebat beatitudinem, quantum ad id quod est proprium animæ, sed quantum ad alia deerat ei beatitudo; quia et anima ejus erat passibilis, et corpus passibile, et mortale, ut ex supra dictis patet* [2]. *Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ; et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem, secundum id quod ei de beatitudine deerat.*

Ad primum ergo dicendum: impossibile est moveri ad finem, et quiescere in fine secundum idem. Sed secundum diversa nihil hoc prohibet; sicut aliquis homo simul est sciens, quantum ad ea quæ jam novit; et addiscens, quantum ad ea quæ nondum novit.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima, et secundum mentem; secundario tamen et quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut etiam Philosophus dicit, 1 Ethic. [3], *quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.*

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de animabus Sanctorum, et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animæ Sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi. Secundo, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corporis passiones in beatitudinem tendebat, quantum ad beatitudinem corporis.

COMMENTARIUS.

1. Quanquam D. Thomas duo in hoc articulo complectatur, quorum alterum, scilicet, esse comprehensorem, ad perfectionem pertinet; alterum vero, scilicet, esse viatorem, potius videtur supponere defectum vel imperfectionem; tamen hoc posterius solum est quod ad præsentem quæstionem attinet, ubi de defectibus agimus. Utramque vero conditionem conjunxit D. Thomas, quia alterius difficultas ex altera nascitur.

2. Respondet ergo Christum fuisse comprehensorem secundum animam; viatorem vero in quantum illi deerat corporis beatitudo. Circa quam veritatem nihil nobis disputandum superest. Quod enim Christi anima viderit Deum a principio suæ creationis, supra late ostendimus, q. 10; quod autem Christi corpus fuerit passibile, et dotibus gloriæ caruerit, in q. 14 demonstratum est. Et ex his duobus constat fuisse comprehensorem et viatorem. Infra etiam ostendemus fuisse in statu merendi sibi et aliis, quod est proprium munus viatoris. Cætera leguntur in D. Thoma, nam littera ejus expositione non indiget. Solum in argumento Sed contra, notetur testimonium Jeremiæ 14: *Quare colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum?* In sensu enim omnino proprio et litterali non satis probat conclusionem; quia vel non est sermo de Christo Domino, sed de Deo ut sic, qui per metaphoram colonus vel viator dicitur, quatenus suum populum deserebat; vel certe, si de Christo intelligatur, ut Hieronymus indicat, non est ibi sermo de viatore, eo modo quo Theologi loquuntur, sed in propria et communi significatione. Significat enim, ut dicit Hieronymus, Christum futurum fuisse peregrinum in terra, et parvo tempore terræ usurum hospitio. Ex hoc vero sensu sumpserunt Theologi probabile argumentum; ille enim est viator in ordine ad meritum, qui hoc modo peregrinatur super terram, ut ad Hebr. 11 Paulus indicavit.

QUÆSTIO XVI.

DE CONSEQUENTIBUS UNIONEM, QUANTUM AD EA QUÆ CONVENIUNT CHRISTO SECUNDUM ESSE ET FIERI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur unionem. Et primo, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum se. Secundo, de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem. Tertio, de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad nos.

Circa primum, duplex consideratio occurrit.

[1] 1. 2, q. 4, a. 6.

[2] Art. 4 hujus quæst., et q. 14, art. 4.

[3] C. 8, circa fin., tom. 5.

Prima quidem de his quæ conveniunt Christo secundum esse et fieri. Secunda, de his quæ conveniunt Christo secundum rationem unitatis.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum hæc sit vera: Deus est homo.

Secundo, utrum hæc sit vera: Homo est Deus.

Tertio, utrum Christus possit dici homo Dominicus.

Quarto, utrum ea, quæ conveniunt filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, et e contrario.

Sexto, utrum hæc sit vera: Filius Dei factus est homo.

Septimo, utrum hæc sit vera: Homo factus est Deus.

Octavo, utrum hæc sit vera: Christus est creatura.

Nono, utrum hæc sit vera: Iste homo, demonstrato Christo, incepit esse; vel fuerit semper.

Decimo, utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est creatura.

Undecimo, utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est Deus.

Duodecimo, utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est hypostasis, vel persona.

Tractat D. Thomas in hac quæstione de modo vere et proprie ac sine periculo erroris loquendi in hac materia, quod per duodecim articulos prosequitur, in quibus de variis locutionibus seu propositionibus in particulari disputat. Ut autem et doctrina ejus facilius intelligatur, et tota hæc doctrina ad certa aliqua principia seu capita redigatur, expediens visum est disputationem quamdam præmittere, in qua de communicatione idiomatum, et de generalibus regulis in ea servandis, disseramus. Illis enim cognitis, facile erit de singulis propositionibus judicare.

DISPUTATIO XXXV,

In quatuor sectiones distributa.

DE COMMUNICATIONE IDIOMATUM.

Communicatio idiomatum vox est a Græcis Patribus desumpta, quæ latine idem significat, quod proprietatum seu attributorum divinorum et humanorum, inter Deum et hominem mutua prædicatio; quia enim in hoc mysterio natura divina et humana in unam convenere personam, inde consequenter effectum est ut divina de homine, et humana de Deo prædicentur. De hac igitur idiomatum communicatione, primo videndum est quæ et qualis sit. Deinde, quomodo sit exercenda.

SECTIO I.

Quæ et qualis idiomatum communicatio ex mysterio incarnationis consecuta sit.

1. *Nestoriani.* — *Hæretici hujus temporis.* — Hæretici sicut in fundamento, id est, in ipso mysterio explicando, erraruni, ita consequenter in communicatione idiomatum exponenda decepti sunt. Nestoriani enim, negantes veram et substantialem unionem inter Deum et humanam naturam factam esse, consequenter negarunt veram et propriam communicationem idiomatum ex illa esse secutam; et ideo vel illam omnino rejiciebant, vel certe improprie et abusive illam explicabant; a quibus non longe distant nonnulli scholastici, qui (ut Bonav., in 3, d. 7, art. 1, q. 1, et Scot., q. 1, referunt) dixerunt, Deum non proprie dici hominem in recto, sed in obliquo, ut ipsi aiebant, id est, non est homo, sed habet hominem; quod est re ipsa negare veram communicationem idiomatum, quia inde evidenter fit non posse vere dici: *Deus est homo,* sicut non potest dici: *Deus est humanitas,* licet habeat humanitatem; neque homo potest dici vestis, licet habeat vestem. Si autem illud non vere dicitur, ruit tota communicatio idiomatum, quia in illa veritate fundatur. In quo male etiam audit Durand.: sed quia ille nec veritatem, nec proprietatem negat, commodius illius sententiam tractabimus, explicantes primum articulum D. Thom. Secundo, Eutyches, et alii omnes, qui confundunt naturas, variis modis in hoc errare potuerunt, juxta diversos modos sentiendi in illo errore, ut facile ex iis, quæ supra, q. 2, relata sunt, intelligi potest; et ideo inutile censeo in illis referendis immorari. Error vero hæreticorum hujus temporis prætermitti hoc loco non potest. Illi enim ita exponunt hanc communicationem idiomatum, ut consistere dicant in reali communicatione attributorum naturæ divinæ, facta humanæ naturæ; imo in hac dicunt consistere totum incarnationis mysterium. Unde inferunt per hanc communicationem, non solum prædicari divina attributa de homine, sed etiam de ipsa humanitate, quam vocant omnipotentem, omniscientem, omnipræsentem, ut supra etiam, q. 14, indicavi-

mus. Non explicant autem hi hæretici an hæc communicatio mutua sit, id est, an simililter proprietates humanitatis communicentur realiter naturæ divinæ, quanquam ex eis, quæ dicunt, potius hoc negare quam affirmare videantur. Neque etiam satis explicant qualis esse possit illa realis communicatio attributorum Dei ad humanam naturam.

2. Illis ergo omissis, dico primo : ex mysterio incarnationis consecuta est vera ac propria communicatio idiomatum inter Deum et hominem. Hæc conclusio, simpliciter loquendo, est de fide, ut docent omnes Theologi, in 3, d. 4 et 7, et constat ex supra dictis de hoc mysterio; ostendimus enim vere ac proprie Deum esse hominem factum, et unum et eumdem esse Deum et hominem; et ex dicendis statim in conclusione tertia hoc amplius constabit.

3. Dico secundo : hæc communicatio idiomatum non consistit in reali communicatione attributorum divinitatis facta humanitati; unde multo minus mysterium ipsum incarnationis potest in illa communicatione consistere. Hanc conclusionem etiam censeo esse de fide. Primo, quia vel hæc communicatio attributorum intelligitur esse per aliqua dona accidentalia, vel quia ipsamet substantialia attributa Dei per se formaliter communicantur humanitati. Si primum dicatur, primo inciditur in errorem Nestorii, quia jam non ponitur substantialis, sed accidentalis unio. Secundo, falsum est dicere ipsamet attributa Dei vere prædicari de humanitate, quia non prædicabuntur nisi participationes quædam illorum attributorum; nam per creatam participationem omnipotentiæ non potest vere dici humanitas omnipotens, eo modo quo Deus ipse omnipotens est, ut aperte constat, quia neque ab æquali perfectione sumpta erit illa denominatio. Et simile est de aliis attributis. Quocirca, quamvis secundum veram et catholicam doctrinam, ex unione substantiali humanitatis ad Deum, in qua hoc mysterium consistit, secuta sint in humanitate eximia dona per quæ divinas perfectiones participat, tamen communicatio idiomatum propria ac vera, quam fides docet, non consistit in his donis, neque in prædicationibus ab illis desumptis, quia illa sunt dona creata, et non sunt ipsa essentialia et increata attributa Dei, quæ tamen prædicari debent de homine in vera idiomatum communicatione, alias homo non esset verus Deus, sed tantum per participationem.

4. Si autem dicatur secundum, scilicet, communicationem hanc esse divinorum attributorum, prout in se sunt increata, et per essentiam, hoc etiam potest duobus modis explicari. Primo, ut solum dicantur communicari humanitati, quia illi uniuntur tanquam instrumento, per quod divinitas omnia operatur, et in quo ejus sapientia, justitia, et alia attributa singulari modo relucent. Et hoc totum nec transcendit errorem Nestorii, qui damnatus est, eo quod diceret hanc unionem factam esse per energiam, seu dignitatem; nec sufficit ut vere ac proprie dici possit humanitas omnipotens, et similia. Quia, licet principale agens utatur instrumento, non propterea propria perfectio principalis agentis potest vere ac proprie de ipso instrumento prædicari. Secundo modo posset hoc ita intelligi, ut ipsa essentialia attributa divinitatis ita uniantur humanitati, ut illam constituant formaliter sapientem, omnipotentem, etc. Et hoc imprimis est incidere in errorem Eutychetis, quia esset unio in natura, cum divinitas uniretur humanitati per modum formæ. Deinde est plane impossibile, tum quia generaliter impossibile est, divinam perfectionem, prout in se est, informare naturam creatam; tum etiam quia quibusdam divinis attributis specialiter repugnat, hoc modo formaliter communicari aut prædicari de humanitate; quomodo enim dici potest humanitas actus purus, aut æterna sine principio? Corpus etiam Christi mortuum mansit hypostatice unitum, et tamen tunc non erat capax sapientiæ, justitiæ, aut similium attributorum; et tempore vitæ mortalis non fuit illi communicata impassibilitas, immortalitas, et similia; non ergo requirit unio hypostatica hanc communicationem omnium attributorum Dei; ergo neque aliquorum, vel unius tantum. Cum enim divina attributa in re idem sint, et unum sit de essentia alterius, fieri non potest ut unum formaliter communicetur sine aliis, dicto genere communicationis; sicut non potest humanitas esse omnipotens, nisi etiam sit infinite perfecta, infinite sapiens, etc. Et confirmatur primo, quia, si unio hypostatica consisteret in hac communicatione attributorum, potius facta esset unio in natura quam in persona, quia hæc attributa divina ad naturam et essentiam Dei pertinent. Unde fit ulterius, non magis unam personam esse incarnatam, quam aliam; fit etiam, omnes tres personas divinas inter se hypostatice uniri, quia omnia attributa divi-

a illis tribus personis formaliter communicantur, quæ omnia sunt absurda et hæretica. Confirmatur secundo, quia, cum hæc unio naturarum et communicatio idiomatum mutua sit, sequitur, etiam naturam humanam formaliter communicare suas proprietates naturæ divinæ, atque adeo divinitatem per hanc unionem factam esse mutabilem, mortalem, finitam, etc. Quæ etiam hæretica sunt; unde August. serm. 195 de tempore, dicit nullam unquam hæresim ausam esse dicere, omnia, quæ erant divinitatis, in humanitatem, et quæ humanitatis erant, in divinitatem esse transfusa; nam hoc modo exinanita esset utraque substantia, et in aliud esset mutata. Quod si fortasse dicant divinitatem esse formam humanitatis, non vero e contrario, et ideo attributa divina denominare humanitatem, non vero e contrario, jam plane concedunt compositionem unius naturæ ex utraque. Sequitur etiam ex illa evasione, Deum non esse hominem, neque mortuum, quandoquidem dicunt naturam humanam non communicare Deo sua attributa; vel necesse est ut fateantur alium modum communicationis idiomatum, qui non sit ipsarum naturarum inter sese, sed respectu ejusdem personæ, quod verissimum est.

5. Dico ergo tertio: vera communicatio idiomatum, quæ ex mysterio incarnationis secuta est, tantum in hoc consistit, ut ratione illius unionis divina et humana prædicata de eadem persona vere prædicentur. Conclusio hæc in re est de fide certa, duas vero habet partes: altera est affirmans hunc modum communicationis idiomatum consecutum esse ex hoc mysterio. Et hæc pars constat ex doctrina Conciliorum omnium, et Sanctorum, quos in superioribus, præsertim disput. 7 et 8, explicando ipsum mysterium, late retulimus; et in Concilio præsertim Ephesino frequenter docetur, et a Cyrillo, multis opusculis et epistolis, quæ de hac materia in eodem Concilio referuntur, præsertim in anathematismis et in defensionibus eorum, et lib. 10 Thes., c. 2; Leone Pap., dict. epist. 10, et serm. de de Nativ. et Passione, frequenter; August., 1 de Trinit., c. 13, et sæpe alias; Ambr., 2 lib. de Fid., c. 4, et lib. 5, c. 8; Damasc., lib. 3 de Fide, c. 4, 6 et 11, et constat ex illis Scripturis, quibus supra ostendimus eumdem esse verum Deum et verum hominem; et alia testimonia in sequentibus afferemus. Ratio vero est, quia, quando duæ formæ vel naturæ in eodem supposito realiter uniuntur, de eodem possunt vere prædicari. Unde fit, ut in ordine ad idem suppositum, seu sub nominibus connotantibus idem suppositum, possint proprietates unius naturæ de individuo seu supposito alterius naturæ prædicari. Ut in formis accidentalibus constat: calor enim et albedo, si eidem supposito, verbi gratia, Petro, insint, de eodem prædicantur; unde fit ut hoc album dicatur calidum, et e converso. Sed in hoc mysterio duæ naturæ uniuntur substantialiter eidem supposito; ergo nomina significantia illas naturas in ordine ad suppositum, ut sunt, *homo* et *Deus*, vere prædicabuntur de illo supposito, cui naturas ipsas applicant, ipsumque in illis subsistere significant; unde etiam fit ut unum de altero inter se vere prædicetur. Quod per syllogismum expositorium facile colligi potest; nam si Christus est homo, et Christus est Deus, ergo homo est Deus.

6. *Objectio prima*. — Sed duo objici possunt contra hanc rationem, quia, licet nomen significans formam accidentalem vere prædicetur de supposito seu subjecto talis formæ, quia prædicatur denominative, tamen nomen substantiale, ut est *homo*, non prædicatur nisi de supposito, quod intrinsece et essentialiter constituitur per illam naturam, quomodo prædicatur *homo*, de Petro; Verbum autem non ita constituitur per humanitatem, ut constat.

7. *Objectio secunda*. — Secunda objectio est, quia in hac materia collectio syllogismi expositorii non est formalis, ut patet in simili: *Hic Deus est homo; hic Deus est Pater; ergo Pater est homo*. Quæ illatio nulla est, quia syllogismus non est revera expositorius, quia medium non est perfecte singulare; ex parte enim suppositorum, pro quibus supponit, est commune multis. Idem autem defectus videtur esse in proposito; nam, sicut hic Deus dicit hanc naturam in multis suppositis, ita Christus dicit idem suppositum sub multis naturis.

8. *Responsio prima*. — Ad primam respondetur, antecedens esse verum in supposito connaturali et proprio naturæ substantialis, quod non supponitur naturæ, sed ex illa et subsistentia constituitur tale suppositum; at vero in hoc mysterio suppositum ipsum est per se perfectum, et supponitur humanæ naturæ, per quam non constituitur in esse simpliciter, sed tantum in esse hominis, et hoc satis est ut possit homo de illo supposito vere prædicari, quia ratio hominis in hoc consistit, ut per humanitatem substantialiter cons-

tituatur; illa vero differentia non variat hominis rationem. Exemplum esse potest, quia et substantia corporea, et quantitas ejus vere dicitur quanta, quamvis quantitas per se ipsam, substantia vero per quantitatem, illam denominationem suscipiat.

9. *Responsio secunda.* — Ad secundam respondetur, factam argumentationem expositoriam esse optimam et formalem, et exemplum adductum non esse similis formæ, quia, licet Christus sit suppositum multarum naturarum, non tamen supponit pro illis, sed pro eodem indivisibili supposito, quod in utraque natura subsistit, et de illo vere prædicantur termini utriusque naturæ, et propterea etiam prædicantur inter se; at vero hic Deus, licet unam naturam significet, tamen supponit pro distinctis suppositis illius naturæ, de quibus distincta prædicata dici possunt, quæ inter se prædicari non possint.

10. *Objectio.* — *Responsio.* — Secunda pars conclusionis excludit et negat alium modum communicationis idiomatum, et hæc satis probata est ex iis quæ contra hæreticos dicta sunt, quæ amplius in sequentibus sectionibus confirmabuntur et explicabuntur. Adde, in sanctis Scripturis et Patribus non doceri alium modum communicationis idiomatum; quia ex ipso mysterio, ut fides illud docet, non potest aliud genus communicationis idiomatum colligi. Sed objiciunt hæretici, Sanctos interdum dicere, majestatem et gloriam divinitatis, aut efficaciam, vel similia attributa, communicata esse humanitati. Ita loquitur Leo Papa, ser. 1 de Nativ.; August., lib. contra Felician., c. 11; Ruffin. in Expos. Symboli; Cyril., lib. de Incar. Unig., c. 1 et 2, et lib. 10 Thes., c. 9; Basil., Psalm. 21; Gregor. Nyssen., lib. de Anima; Athanas., in Evang., seu concione de Sanctiss. Deipara, et alii frequenter. Et confirmatur, quia alias hæc communicatio idiomatum non esset vera et realis, sed solum in quadam verborum denominatione consisteret. Respondetur, tria velle docere Sanctos in illis locis, non omnia in singulis, sed modo unum, modo aliud, pro locorum varietate. Primum est, humanitatem per hanc unionem esse elevatam ad tale consortium divinitatis in eadem persona, ut ratione illius vere dicatur de homine, quidquid ad Dei gloriam et majestatem spectat; et hæc est vera communicatio idiomatum, quæ a nobis explicata est. Secundum est, illam humanitatem ratione hujus unionis esse dignam summa gloria et honore, et divina quadam adoratione. Tertium est, ratione hujus unionis communicatas esse humanitati divinas perfectiones, per eximia quædam dona. Et hunc esse sensum sanctorum Patrum facile constare potest ex citatis testimoniis, et ex Leone Papa, epist. 83 ad Episcopos Palæstinos; et Cyril., 12 Thesau., c. 15, et lib. 4 in Joan., c. 24; Damasc., lib. 2, c. 22; et Theod., Dialog., ubi refert Gregor. Nyssen. et alios. Ad confirmationem negatur sequela, quia, cum per illas locutiones significetur, utramque naturam vere et realiter esse conjunctam eidem supposito, et unam ac eamdem esse personam, quæ per utramque naturam operatur, non potest hæc communicatio dici in solis verbis consistere, sed indicare potius veram et realem unionem, in qua mysterium ipsum positum est.

SECTIO II.

An hæc communicatio idiomatum possit interdum fieri inter abstracta, vel tantum inter concreta.

1. Ex dictis in sectione præcedenti, colligitur primo, unam naturam non posse de alia vere prædicari in abstracto, quod est de fide certum, quia alias sequeretur confusio naturarum; si enim confusæ non sunt, manent duæ; ergo una non est alia; ergo, cum per terminos abstractos significentur duæ ut distinctæ, et non quatenus uniuntur in eodem supposito, non potest una prædicari de alia.

2. Et hinc sequitur secundo, proprietates seu attributa divinitatis, sive in concreto, sive in abstracto, non posse de humanitate prædicari. Est de fide, et sumitur ex illis Conciliis, in quibus definitur, proprietates utriusque naturæ mansisse distinctas et inconfusas, et incommunicabiles alteri naturæ; quæ supra suis locis late adducta sunt ex Concil. Chalcedon., act. 5, et Ephesino, in canonibus seu anathematismis Cyrilli, et ex VI Syn., act. 4, 11 et 17, et ex Concil. Lateran., sub Mart. I, canone 9, et sequentibus; Leone, epist. 10, et aliis. Et ratio colligitur aperte ex dictis, quia humanitas nec est divinitas, nec Deus; ergo neque est omnipotentia Dei, neque immensitas, neque etiam omnipotens, neque immensa; quia, cum hæc sint propria et essentialia Dei et deitatis, non possunt vere dici, nisi de re quæ sit Deus et divinitas. Intelligitur autem hoc de prædicatione propriorum attributorum Dei, prout sunt in ipso; nam si loquamur de participationibus illorum attributorum communicatis humanitati per dona creata, ab illis recte potest humanitas

denominari, et interdum hæc denominatio fit eisdem nominibus quæ Deo tribuuntur. Quomodo aliquando dicitur anima Christi omnipotens, vel sciens omnia, seu infinita, ut videre licet apud Nicetam, lib. 3 Thesaur., cap. 38, quæ omnia intelligenda sunt secundum analogiam quamdam et singularem excellentiam.

3. *Objectio.—Responsio.*—Sed contra, nam Christi humanitas dicitur esse deificata; ergo etiam potest dici Deus; sicut aqua, quæ calefacta dicitur, etiam denominatur calida. Antecedens constat ex modo loquendi Sanctorum, Sophronii, in illa epist. quæ habetur in VI Synod., act. 11; Nazianz., orat. 42, ubi dicit, *Christum esse perfectum, non modo propter divinitatem, sed etiam propter humanitatem divinitate delibutam*, *idemque effectam, quod id, a quo uncta est, et ut audacter dicam*, ὁμόθεον, id est, simul Deum; et orat. 51, dicit imaginem Dei, quæ est in homine, fuisse deificatam in Christo. Idem Damasc., lib. 3, c. 29, et lib. 4, c. 19 : *Ob personalem unionem* (ait), *et caro deificata, ac Deus facta est, divinitatisque cum Verbo socia dicitur.* Respondetur ex D. Thoma infra, art. 5, et ex Damasc., lib. 3, c. 27, et lib. 4, c. 19, per illam locutionem non significari mutationem humanitatis in Deum, seu humanitatem factam esse Deum, sed solum esse deitati unitam in persona Verbi, et ideo concesso in hoc sensu antecedenti, negatur consequentia. Neque est simile quod affertur, quia non eodem sensu dicitur humanitas deificata, quo aqua dicitur calefacta; aqua enim formaliter afficitur calore, a quo denominatur calida; humanitas vero non formaliter afficitur deitate, sed solum ratione *dispensationis*, ut ait Damascenus, id est, unionis personalis, deificata dicitur. Illa vero locutio Nazian., qua inquit humanitatem esse factam id, a quo uncta est, sano modo interpretanda est in sensu causali; quia, scilicet, ita est unita divinitati, ut idem, qui est Deus, sit etiam homo ratione illius unionis; et idem est sensus Damasceni.

4. Tertio, colligitur ex dictis in eadem sectione præcedenti, proprietates humanitatis, neque in abstracto, neque in concreto, posse proprie prædicari de divinitate in abstracto sumpta. Est conclusio eodem modo certa, et ex eisdem principiis et testimoniis probanda, quibus præcedens; nam hæc duo mutuo se consequuntur, et ita simul traduntur semper a Patribus. Et ratio est eadem, quia divinitas non est humanitas; ergo, licet humanitas sit passibilis, creata et finita, etc., non propterea potest divinitas, passibilis, creata, finita, etc., denominari; similiter divinitas non est homo; ergo proprietates, quæ conveniunt homini in concreto, non possunt de divinitate ipsa prædicari. Antecedens est communis Theologorum sententia, in 3, dist. 8, ubi specialiter Bonav. et Richard., art. 1, q. 3, et colligitur etiam ex D. Thoma infra, art. 5, et expressius ex Damas., lib. 3, c. 11; et Nicet., lib. 3 Thes., c. 38. Et ratio est, quia divinitas in abstracto significata ex vi modi significandi non supponit pro persona; ergo in illa propositione : *Divinitas est homo*, ex modo significandi non indicatur conjunctio naturarum in una persona, sed potius confusio illarum inter se; præsertim quia prædicatum *homo*, applicat suum formale significatum ad ipsam divinitatem secundum se. Consequentia vero per se clara est, quia proprietates hominis solum possunt de illa re vere et proprie dici, quæ vere et proprie est et dicitur homo. Et confirmatur inductione, nam omnes istæ locutiones falsæ sunt : *Divinitas est visibilis*, seu, *est mortalis*, vel, *passa est*, aut, *mortua*, ut aperte docent Damasc. supra, et c. 4, 6 et 10; et Nicet. supra, et cap. 33; D. Thomas et alii Theologi, citat. loc.; in his enim omnibus in proprio sensu significatur, ipsi divinitati secundum se, et ratione sui, illa omnia convenire, quod tamen hæreticum est. Antecedens constat ex modo significandi et supponendi termini abstracti, et præsertim quando ex parte prædicati ponitur terminus connotativus. Propter quam rationem hæc est falsa et hæretica : *Deitas generat*, quia generatio tribuitur ipsi divinitati secundum se.

5. *Objectio. — Responsio.* — Sed contra, quia vere dicitur : *Deitas est incarnata*; ergo vere dicitur : *Est homo*; ideo enim Verbum est homo, quia est incarnatum. Antecedens vero late tractatum est supra, disp. 7, sect. 2, in fine, ex variis Patribus et Conciliis; et eamdem locutionem habet Sophron., sæpe citata epist., et Fulgen., q. 2, ad Ferrandum Diac.; et Petrus Diac., lib. de Incarn., cap. 2. Simile argumentum sumitur ex hac locutione : *Divinitas assumpsit humanitatem*; ideo enim Verbum est homo, quia humanitatem assumpsit; illam vero locutionem admittit D. Thom. supra, q. 3, art. 2, ad 1, et alii Theologi cum Magistro, in 3, dist. 5; et super dictum art. D. Thomæ citavimus plura loca Sanctorum ita loquentium. Confirmatur primo, quia Fulgent., dicta resp. 2 ad Ferran-

dum, ex professo defendit hanc locutionem: *Deitas est passa; quia deitas*, inquit, *est Deus*; et Ecclesia etiam canit: *Mors mortua tunc est in ligno, quando mortua vita fuit*. Confirmatur secundo, ratione insinuata a Fulgentio, quia Deus est mortuus; et Deus est deitas; ergo deitas est mortua. Similiter, Verbum est homo; et Verbum est divinitas; ergo divinitas est homo. Simili enim syllogismo expositorio supra concludebamus vere dici Deum esse hominem, et fuisse mortuum. Respondetur ad principale argumentum, illas propositiones: Divinitas est incarnata, vel assumpsit humanitatem, jam supra a nobis expositas, solum significare divinitatem substantialiter esse conjunctam humanitati, non tanquam suppositum, seu proprium terminum illius, sed tanquam naturam ejusdem suppositi; et ideo negatur consequentia; non enim quidquid unitur humanitati, fit homo, sed quod unitur per modum suppositi illius, et ideo non sunt similes consequentiæ quæ illic afferuntur, quia non eodem sensu dicitur incarnari, vel assumere, de Verbo et de divinitate, ut explicatum est. Ad primam confirmationem respondetur, illam locutionem Fulgentii in rigore non esse veram; ipse vero locutus est in sensu identico, et semper addit aliquam determinationem, scilicet, Divinitas secundum carnem passa est. Illa vero locutio: *Mors mortua tunc est in ligno, quando mortua vita fuit*, metaphorica etiam est; nomine enim vitæ significatum est Verbum ipsum, seu Deus. Ad secundam confirmationem negantur illæ illationes, nam, licet Deus dicatur sua deitas, propter summam identitatem, tamen in ratione et modo significandi et supponendi distinguuntur, et hoc satis est ut in illis argumentis varietur sensus identicus in formalem, et mutetur appellatio, ut dialectici dicunt; et ideo neganda est utraque consequentia, sicut in simili forma manifeste patet; non enim sequitur: Pater, vel Deus generat; Pater, vel Deus est deitas; ergo deitas generat; propter eumdem defectum.

6. Quarto, sequitur divinitatem in abstracto non prædicari proprie et formaliter de homine, atque adeo nec proprietates ejus, etiam in abstracto, seu formaliter sumptas; quanquam in sensu identico, illa propositio: *Christus, vel hic homo, est deitas*, admitti possit. Ratio prioris partis constat ex præcedentibus, quia, cum abstracta ex modo suæ significationis non supponant pro supposito, neque etiam proprie significent conjunctionem naturarum in eodem supposito, quæ est fundamentum hujus communicationis idiomatum, ideo, etc.; posterior vero pars ita colligi potest, nam Verbum est deitas; et Verbum est Christus, seu hic homo; ergo Christus, seu hic homo est deitas. Hoc enim consequens potest optime in sensu identico verificari, sicut antecedens; cujus ratio est, quia subjecta solent stare materialiter, et ideo Christus, seu hic homo ex parte subjecti sumitur pro ipso supposito Verbi, de quo vere dicitur, quod sit sua deitas; et propter hanc causam magis concedi potest hæc, *homo est deitas*, quam *deitas est homo*. Verumtamen, quia hæc locutio non est propria, nec formalis, non est extendenda, neque assumenda ad concludendas alias propositiones, quæ sensum formalem faciunt, et ideo falsæ sunt, ut in simili dictum est.

7. Ultimo tandem sequitur humanitatem, et ejus proprietates in abstracto sumptas, non posse vere prædicari de Deo. Hoc constat ex dictis, quia neque in sensu formali, neque in identico, Deus aut Christus est humanitas; unde fit etiam in rigore has locutiones esse falsas: *Christus est anima*, vel, *est caro*, vel, *est anima et caro*, etiam simul sumptæ, propter eamdem rationem. Quod si aliquando hujusmodi locutiones inveniuntur apud Patres, ut, verbi gratia, apud August., tract. 47 in Joan., et alios, sunt locutiones figuratæ, et per synecdochen pars sumitur pro toto, juxta illud Joan. 1: *Verbum caro factum est*, ut notat idem August., 2 de Trin., c. 6. Fit etiam ex eodem principio, nec partes integrales posse prædicari de Deo, aut Christo, ut si dicas, *Est caput*, *est manus*, etc., tum quia hæ significant in rigore per modum abstractorum; tum etiam quia hujusmodi partes non solent vere prædicari de toto supposito, nisi denominative. In quo erravit Wicleph., introducens in hoc mysterio absurdas locutiones, ut tractat Walden., lib. 1 Doctr. fidei antiquæ, c. 40 et 41.

8. Solet vero hic peculiariter dubitari an hæc locutio in rigore vera sit: *Christus est divinitas et humanitas simul sumptæ*; nam sigillatim, seu divisim, jam ex dictis satis constat non posse utramque naturam vere prædicari de Christo; et in hoc sensu refertur illa propositio inter errores Wicleph., et Joan. Hus, in Concilio Constantiensi, sess. 12 et 15; in hoc enim sensu illi asserebant illam propositionem, ut Waldens. supra refert, c. 42.

Male ergo nonnulli propter hujus Concilii testimonium damnant illam propositionem ut erroneam, etiam in sensu conjuncto, seu complexive, ut aiunt, quia Concilium nihil de hoc dixit, et a Catholicis illa propositio admittitur, ut a Greg., in 1, d. 28, q. 2, ad 18; et Wald. supra, et in Patribus reperientur locutiones non admodum dissimiles. Et in Concil. Arelatensi IV, can. 1, habetur hæc locutio: *Duæ naturæ in Christo sunt. Deus et homo.* Leo Papa, epist. 11, dicit: *Verbum, caro et anima, sunt unus Christus*; et August., in Enchirid., cap. 38: *Utraque substantia, divina, scilicet, et humana, sunt unicus Filius Dei.* Et eodem modo loquitur Damasc., lib. 3, c. 19; et Bernard., lib. 5 de Considerat. ad Eugen., imo et VI Synod., act. 18.

9. *Objectio.—Responsio.*—Dices, hos Sanctos debere explicari in sensu causali, scilicet, Christus est duæ naturæ, id est, constat duabus naturis. Sed contra primo, quia eadem ratione posset Christus dici sua humanitas in sensu causali, quia constituitur humanitate. Secundo, quia si illa admittitur in sensu causali, cur non etiam in identico? quia de quolibet homine vere dici potest in sensu identico, quod sit sua humanitas et subsistentia simul sumptæ; et universe constat, nullum compositum distingui a componentibus simul sumptis. Christus autem est compositum quoddam ex divinitate et humanitate. Dicendum est ergo, si Christus sumatur pro solo supposito, illam propositionem non esse veram, sed omnino falsam, ut per se constat, quia illud suppositum est distinctum ab humanitate, quam in se et per se non includit; si autem Christus sumatur pro toto composito ex natura divina et humana, sic, licet locutio illa sit impropria, tamen in sensu identico non est falsa. Neque enim ex illa inferri possunt propositiones quas aliqui inferunt, scilicet, quod Christus non sit divinitas, et similes, scilicet, hoc modo argumentando: divinitas non est divinitas et humanitas; Christus est divinitas et humanitas; ergo Christus non est divinitas. Hujusmodi enim argumentationes nihil valent, quia variatur acceptatio et suppositio illius termini, *Christus*, et patet defectus in simili forma: divinitas non est persona composita; Christus est persona composita; ergo Christus non est divinitas; quæ consecutio nulla est, cujus ratio latius patebit ex dicendis sectione quarta. Nihilominus tamen illa locutio, etiam in hoc sensu, non est simpliciter usurpanda; non solum quia impropria est, sed etiam quia est valde ambigua, et in aliquo sensu potest errorem generare; vel ergo vitetur, vel non sine sufficienti explicatione proferatur.

SECTIO III.

Quomodo divina attributa in concreto prædicanda sint de Christo, seu de homine.

1. Hæc quæstio expediri facile potest ex principio, et fundamento posito in sectione prima, ex quo colligendæ sunt regulæ universales quæ in hujusmodi locutionibus servandæ sunt.

2. *Prima regula communicationis idiomatum.* — Dico ergo primo, Deus et attributa ejus simpliciter prædicari de Christo et de homine, absoluta seu substantiali prædicatione, vera ac propria. Hæc conclusio in re ipsa est de fide, quia de fide est, hunc hominem Christum esse Deum, et consequenter esse omnipotentem, æternum, etc. Videantur dicta sectione prima, et ibi citata, et circa articulum secundum D. Thomæ nonnulla addemus de proprietate et qualitate harum locutionum.

3. *Secunda regula.* — Et hinc colligitur secunda universalis regula. Quidquid essentialiter dicitur de Deo, et quidquid essentialiter vel personaliter dicitur de Filio, seu Verbo Dei, simpliciter et absolute prædicatur vere de hoc homine Christo. Est etiam in re ipsa de fide; nam continetur in præcedenti, et in illis locis Scripturæ, in quibus Christo tribuuntur, quæ sunt Filii Dei naturalis propria, ut patet ad Heb. 1 et 2, et Joan. 8, ubi Christus dicit: *Antequam Abraham fieret, ego sum*; et in aliis, quæ late citavimus supra, agentes de Christi divinitate, et tradunt Patres omnes supra citati, Concil. Ephes., can. 4; VI Synodus, act. 11 et 18; Lateran., sub Mart. I, consul. 5, can. 4; Leo Papa, epist. 10, 11 et 83; August., lib. 1 de Trinit., cap. 7 et seq.; Fulg., de Fide ad Petrum, c. 2; Nazian., orat. 51 et 52; Cyril., lib. 12 Thes., c. 15; Damasc., lib. 3, c. 4, 6 et 11. Et ratio est supra tacta, quia Christus est Deus; ergo necesse est ut quidquid essentialiter dicitur de Deo, dicatur etiam de Christo; et eadem ratio est de personalibus Verbi Dei, quia Christus est Verbum Dei; secus vero est de propriis prædicatis personalibus Patris, vel Spiritus Sancti, quia, cum Verbum non sit Pater, nec Spiritus Sanctus, etiam Christus, seu hic homo, non est Pater, nec Spiritus Sanctus; et con-

sequenter neque illa notionalia prædicata, quæ ita sunt propria Patris vel Spiritus Sancti, ut non conveniant Verbo, possunt vere de Christo aut homine prædicari.

4. *Tertia regula.* — Dico tertio : divinitas seu attributa ejus non possunt prædicari de Christo seu homine denominative, propria denominatione accidentali. Hanc etiam regulam quoad rem ipsam existimo certam, et de fide; directe enim excludit errorem Nestorii, qui solum ponebat unionem accidentalem. Et explicatur in particularibus locutionibus; in Concilio enim Ephesino damnatur hæc vox θεοφόρος, id est, *deifer*, tanquam propriam Nestorianorum, quia per illam denominative tantum prædicatur Deus de homine, et significatur supponi hominem constitutum et subsistentem qui in se ferat Deum, unde indicat distinctionem suppositorum, et unionem accidentalem; et ideo Damasc., lib. 3, c. 12, et Athanas., in serm. de Sanctiss. Deip., circa finem : *Non vocamus*, inquit, *hominem Deiferum, sed Deum carniferum*, quia vere Deus carnem assumpsit, et illam in se sustentat; homo autem non posset in se sustentare aut substantialiter terminare divinam naturam, et ideo non potest dici homo *Deifer*, nisi ratione accidentalis unionis. Verum est, Basil., in Psalm. 59, sic loqui : *Divinitatis calceamentum est caro Deum ferens, quia habet Deum in se substantialiter inhabitantem*; magis vero proprie diceretur ferri ab ipso Deo; ubi obiter etiam observandum, ex Nazianz. orat. 52, Apollinaristas abusos fuisse illa voce, *carniferum*, ad significandum Verbum assumpsisse carnem, et non animam; et hoc sensu dicit ipse, potius dicendum esse Verbum ferens humanitatem, quam carnem; in vero autem sensu utrumque dici potest, quia caro non excludit animam, sed pars pro toto sumitur. Præterea propter hanc regulam non potest dici Christus, *homo deificatus*, ut recte docuit Cyril. Alexand., lib. de Incarn., c. 11, ubi sentit illam locutionem esse Nestorianam, quia significat supponi hominem, et illum sibi unire divinitatem, quod non posset esse verum, nisi de unione accidentali. Idem docet Damasc., lib. 3 de Fid., c. 2; unde, si illa locutio interdum reperitur in Patribus, ut apud Sophronium, sæpe citata epist., et Nicet., lib. 3 Thes., c. 29, qui citat Gregorium Nazianz., pie explicanda est; vel enim est sermo de humanitate, quæ deificata dici potest per substantialem unionem, cui ipsa supponitur; vel, si est sermo de homine, intelligitur, formaliter ac simpliciter abstrahendo a determinato supposito, juxta ea quæ circa a. 7, in simili, dicemus. Tertio, propter hanc etiam regulam non dicitur proprie Christus homo Dominicus, ut latius circa art. 3 dicetur.

5. Sed contra, nam Christus dici potest homo divinus, ut art. 3, ad 3, D. Thomas concedit, ex Dionys., cap. 4, de Eccles. hierar., part. 3, circa finem, ubi juxta translationem Perionii, vocat *divinissimum Jesum*; Ambrosius enim Florentinus non ita vertit, sed *summum Deum*, quod magis vox græca significat, θεαρχικώτατον, id est, supremum numen; ita vero appellat Augustinus, lib. 83 Quæst., in 57. Respondetur hanc denominationem non esse accidentalem, sed substantialem et essentialem; nam et natura Dei, essentia divina dicitur, et secunda persona dicitur Verbum divinum. Hæc enim denominatio sumi potest ab ipsa Dei natura, concepta per modum formæ vel differentiæ essentialis, sicut dicitur natura humana; sed in hac ipsa denominatione cavenda est æquivocatio, nam illa denominatio, *divinus*, addita divinis rebus, habet dictam significationem juxta communem usum; addita vero rebus creatis, significare solet accidentalem participationem divinæ perfectionis, ut cum dicitur homo divinus, et ideo non videtur ita simpliciter appellandus Christus Dominus, sine sufficienti explicatione et determinatione.

6. *Objectio secunda.*—*Responsio.*—Sed urgebit aliquis, nam Christus Dominus dicitur sanctificatus a Patre, cum vere sit sanctus per essentiam. Respondetur, juxta Augustini expositionem, Christum ut Deum dici sanctificatum a Patre per æternam generationem, et hoc sensu illa denominatio non est accidentalis, seu per participationem, sed est essentialis, conjuncta cum notionali; sumpta est enim ab ipsa sanctitate per essentiam, ut communicata Filio per æternam generationem; in alio vero sensu dicitur Christus ut homo sanctificatus, vel per ipsam unionem, vel per accidentalem sanctitatem. In quo observandum est, quædam esse prædicata, quæ licet Christo ut Deo per essentiam conveniant, eidem tamen ut homini insunt per quamdam participationem accidentalem; ut esse bonum, sapientem, sanctum, etc.; et hæc utroque modo dici possunt de Christo per communicationem idiomatum, quanquam simpliciter illi semper tribuenda est maxima perfectio, quæ imperfectionem non includat.

7. *Quarta regula.*—*Hæretici hujus temporis*

—Dico quarto: divina attributa licet absolute et simpliciter dicantur de Christo homine, non tamen cum reduplicatione humanitatis. Itaque hæ propositiones et similes non sunt veræ: *Christus, in quantum homo, est Deus, est æternus, immensus*, etc. Hæc est certa doctrina, quam hæretici hujus temporis satis ignoranter negant; si tamen vel ipsa significatio terminorum intelligatur, constat negari non posse, nisi incidendo in errorem Eutychetis; nam, si naturæ manent distinctæ post unionem, ut vere manent, non possunt attributa divina et increata convenire homini ratione naturæ; hoc autem per illam locutionem significatur, ut etiam ex dialectica constat; sunt ergo illæ locutiones falsæ in proprio sensu; an vero in aliquo improprio possint ad verum sensum revocari, dicemus circa articulum 11 D. Thomæ.

SECTIO IV.

Quomodo proprietates humanæ seu creatæ dicantur de Deo seu Filio Dei in concreto.

1. Solum hic modus loquendi nobis superest explicandus, quod breviter fieri potest, colligendo generales regulas ex principio posito in sect. 1, sicut in aliis fecimus.

2. *Prima regula*. — Dico ergo primo: homo, et quidquid essentialiter de homine dicitur absoluta et substantiali prædicatione, vere et proprie dici potest de Deo et Filio Dei; et idem intelligendum est de omnibus prædicatis, quæ simpliciter dici possunt de hoc homine Christo, ratione humanæ naturæ. Tota conclusio est certa, et in re ipsa continet doctrinam fidei; nam, quod Deus seu Verbum vere sit et dicatur homo, articulus est fidei, sæpe in superioribus probatus, de quo plura statim dicemus in art. 1; et hinc evidenter sequitur, essentialia prædicata hominis eodem modo dici posse de Deo, quia, cui convenit esse hominem, necesse est ut etiam conveniant omnia quæ sunt de essentia hominis; et hinc etiam fit ut actiones et passiones talis hominis de Deo vere prædicentur; quomodo dicitur, Actor. 20, Deus redemisse Ecclesiam sanguine suo; et 1 ad Cor. 2, Dominus gloriæ dicitur crucifixus; et Psal. 67, dicitur Deus ascendisse in altum, quod ad Eph. 4 de Christo explicatur; et Baruch 3: *Posthac in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*. Concilia et Patres satis in superioribus citati sunt. Et ratio est eadem, quia, cum sit idem suppositum subsistens in utraque natura, de illo absolute dici possunt, quæ ratione utriusque naturæ illi conveniunt, etiam si nominibus ab utraque natura sumptis significetur. Solum est in hac regula observandum, sermonem in ea esse tantum de illis prædicatis, quæ præcise conveniunt homini ratione humanæ naturæ, ita ut non involvant imperfectionem suppositi creati, nam de his alia ratio est, ut statim dicetur.

3. *Objectio*. — *Responsio*. — Sed contra, nam sequitur simul dici de Christo prædicata opposita, ut esse corporeum et incorporeum, mortalem et immortalem; consequens videtur falsum, nam inde facile possunt inferri contradictoria; si enim est incorporeus, ergo non est corporeus. Propter hoc dicunt quidam, hæc prædicata, quæ videntur privationem involvere, non esse simpliciter dicenda de Christo, sed cum additione, scilicet, Christus est incorporeus secundum divinitatem. Ita significat D. Thomas, art. 8, ad 2. Sed intelligendum est illud esse prudens consilium ad tollendam ambiguitatem; alioqui enim constat locutiones illas simpliciter esse in Conciliis usitatas, ut in Chalc., act. 1, ubi Nazianz. citatur, et VI Syn., act. 11 et 18; et in Leone Papa, et aliis Patribus supra citatis, qui frequenter Christo tribuunt hæc opposita prædicata, et in ipsorum conjunctione satis explicant verum sensum, scilicet, secundum diversas naturas Christo tribui, et ideo nec vere esse opposita, neque ex illis contradictionem inferri, tum quia illi termini, qui videntur privativi, usurpantur a nobis ad significandas positivas perfectiones divinitatis; tum etiam quia, licet secundum unam naturam affirmetur privatio, non potest inde inferri negatio simpliciter, quia omnia destruit, atque adeo significat secundum nullam naturam tale prædicatum huic supposito convenire.

4. *Secunda regula*. — *Objectio*. — *Responsio*. — *Quædam conveniunt Christo ratione utriusque naturæ*. — Dico secundo: hæc prædicata dicuntur de Deo absolute, non cum reduplicatione divinitatis, quia non, in quantum Deus, est homo. Hæc est certa, ut in sectione præcedenti in simili propositione satis dictum est. Et in præsenti est hoc evidentius, quia nec ratione divinæ naturæ, nec ratione ipsius suppositi divini, ut sic, convenit Deo ut sit homo, et consequenter neque aliæ proprietates, vel actiones hominis. Sed contra, nam vere dicitur Christus, in quantum Deus, mereri et satisfacere pro nobis, quanquam

hæc prædicata, et similia, non conveniant Christo, nisi mediante humana natura. Circa hanc objectionem, advertendum est quædam esse prædicata, quæ non possunt quidem convenire Deo secundum se, quia requirunt naturam finitam, et quæ superiorem aliquam voluntatem recognoscat, ut sunt orare, mereri, satisfacere ; possunt tamen illi convenire, ut subsistenti in natura humana; et ideo absolute et simpliciter non possunt talia prædicata dici de Deo cum reduplicatione solius divinitatis; ut non vere dicitur Christus orare, in quantum Deus, sed in quantum homo; habent tamen interdum hujusmodi prædicata perfectionem aliquam in Christo, ratione divini suppositi, quam sine illo habere non possunt in supposito creato, ut, quod meritum sit infinitum, et satisfactio de rigore justitiæ; et hæc prædicata proprie dicuntur de Christo cum reduplicatione divinitatis, non solius, sed cum conjunctione humanitatis. Et hoc modo vere dicitur Christus meruisse et satisfecisse ut Deus homo, quia operatio meritoria erat humanitatis, valor autem et justitia potissimum erat ex divino supposito, ut late superius, disp. 4, diximus, quæ doctrina consentanea est Cyrillo, epist. ad Acacium, quæ refertur in Concil. Ephes., tom. 5, c. 7, ubi triplicia attributa Christi distinguit: quædam, quæ illi conveniunt ratione divinitatis, alia ratione humanitatis, alia ratione utriusque. Exemplum est de attributo seu prædicato *mediatoris*, quod perfecte convenit Christo in quantum est Deus homo, quia neque sola humanitas in persona creata, nec sola persona divina sine humanitate sufficeret ad constituendum nobis perfectum mediatorem et redemptorem, ut ex dictis in eadem 4 disp. constat; et ex Aug., in Enchir., c. 108, et hom. de Centum ovibus, c. 12; Fulgen., de Fide ad Petrum, c. 2; Basil., in Ps. 48; et Cyril., lib. 12, c. 10, et plura afferemus infra, q. 26.

5. *Tertia regula.* — Dico tertio : prædicata concreta, ab humanitate sumpta, non solum dicuntur de Deo absolute, sed etiam denominative. Est certa conclusio, quia non solum dicitur Deus homo, sed humanatus, sicut dicitur incarnatus. Et ratio est, quia in Christo suppositum quod est homo, non constituitur simpliciter in suo esse per humanitatem, sed supponitur constitutum, et per humanitatem sibi unitam constituitur in esse hominis ; suppositum autem quod supponitur alicui formæ vel naturæ quæ illi postea unitur, non solum absolute, sed etiam denominative potest a tali forma denominari ; sed hæc conclusio latius explicabitur art. 1, dub. 3, pendet enim ex ibi dicendis.

6. *Quarta regula.*—Dico ergo quarto : quædam sunt prædicata, quæ ita conveniunt homini, ut requirant suppositum creatum, et hæc nec Christo, nec Verbo, aut Deo possunt vere attribui. Hæc regula est de fide, cum fides doceat tale suppositum creatum non esse in Christo. Exemplum est, verbi gratia, si dicatur purus homo, ibi enim excluditur divinum suppositum. Sic dixit Cyrillus, lib. cont. Theod., relatus in V Synod., collat. 5 : *Neque enim erat homo simpliciter, sed in specie humana, qui est ex Deo Patre, Deus Verbum.* Non enim est sensus, Christum non posse absolute et simpliciter hominem appellari, sed non posse dici hominem simpliciter, ita ut illud *simpliciter*, sit pars prædicati, et idem significet quod purus, vel nudus homo. Simile est hoc prædicatum, esse *peccabilem*, de quo supra dictum est ; item hoc, esse *filium adoptivum*, esse *alium a Deo*, et similia, de quibus in sequentibus dicemus ; nam interdum difficile est discernere hujusmodi prædicata. Illud vero in universum observandum est, quandoque significatio est ambigua, et in uno sensu potest prædicatum habere dictam significationem, et inducere errorem, quamvis in alio possit efficere verum sensum, non esse simpliciter asserendum sine sufficienti explicatione, ut vitetur scandalum, et erroris periculum. Et ex hac regula intelligitur alia, quæ a multis assignari solet, scilicet, ea prædicata, quæ conveniunt homini, et repugnant personæ divinæ, non posse de Deo aut Christo affirmari ; hujusmodi enim prædicata non sunt talia, nisi quæ involvunt suppositum creatum ; quæ dicuntur repugnare personæ divinæ, non solum, quia non possunt illi convenire secundum propriam naturam suam, hoc enim modo omnia prædicata creata repugnant personæ divinæ ; sed quia non possunt illi convenire, etiam in assumpta natura, quia non potest persona divina fieri persona creata, etiam si in natura creata subsistat. Et hinc ulterius colligo, hæc prædicata, quæ hanc imperfectionem involvunt, non posse dici de Christo, etiam cum reduplicatione humanitatis, quia neque in quantum homo est persona creata, nec purus homo, nec filius adoptivus, ut infra dicetur. Quod tamen limitandum est, nisi, addendo talem determinationem, ita limitetur significatio aut suppositio termino-

rum, ut jam non requiratur suppositum creatum ad talem propositionem verificandam, ut contingit in hac : *Christus, in quantum homo, incepit esse*, et in aliis similibus, ut circa articulos D. Thomæ magis explicabimus, et solvemus nonnullas difficultates occurrentes.

7. *An quidquid simpliciter dicitur de Christo, dicatur de Verbo.*—Unum solum superest hic dubium necessario expediendum, quia multa ex supra dictis ab illo pendent, scilicet, an, quidquid simpliciter dicitur de Christo, possit etiam simpliciter dici de Verbo, aut Filio Dei. Et ratio dubii est, quia in omnibus supra dictis semper hoc supponi videtur, quia est idem suppositum. In contrarium vero est, quia Christus significat totum compositum ex duabus naturis, ut passim ex Damasc. et Cyril. constat, et sæpe in superioribus diximus : Verbum autem, vel Deus, non dicit hujusmodi compositum, sed tantum personam Verbi secundum se; aliquid ergo dici poterit de Christo ratione suæ compositionis, quod non possit dici de Verbo ; ut hoc ipsum, esse personam compositam, constare ex divinitate et humanitate, esse terminum resultantem ex unione duarum naturarum in una persona, et similia. Respondetur hoc dubium ex regulis dialecticorum definiendum esse. Dicunt enim illi, subjecta frequentius stare materialiter, interdum vero definiri a prædicatis, ut stent formaliter, quia ipsa ratio prædicati hoc ex propria significatione requirit; ut, cum dicitur calidum esse dulce, materialiter stat subjectum. Si vero dicas calidum esse terminum alterationis, stabit formaliter ; neque enim suppositum ipsum est terminus alterationis, neque illi materialiter sumpto hoc vere tribui potest, sed tantum ut subest calori, seu potius compositio ex subjecto et calore. Sic ergo dicendum est, regulariter loquendo, prædicata, quæ simpliciter dicuntur de Christo, dici etiam de Verbo, quia subjectum illud stat materialiter pro supposito ; interdum vero ratione prædicati determinari, ut stet pro toto composito, ut sic; et tunc prædicatum non communicatur Verbo, quia variatur suppositio et appellatio terminorum, et hujusmodi sunt illa prædicata, quæ in ratione dubitandi sunt adducta, et si quæ fortasse sunt similia. Et hæc notanda sunt pro his, quæ circa articulos D. Thomæ dicemus, ad quorum explicationem jam accedere oportet, et ex generalibus regulis assignatis, de singulis propositionibus ferre judicium.

ARTICULUS I.

Utrum hæc sit vera : Deus est homo [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa : Deus est homo. Omnis enim propositio affirmativa in materia remota est falsa. Sed hæc propositio : Deus est homo, est in materia remota, quia formæ significatæ per subjectum et prædicatum sunt maxime distantes. Cum ergo propositio prædicta sit affirmativa, videtur quod sit falsa.*

2. *Præterea, magis conveniunt tres personæ divinæ ad invicem, quam humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis, una persona non prædicatur de alia ; non enim dicimus quod Pater est Filius, vel e contrario. Ergo videtur quod nec humana natura possit prædicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.*

3. *Præterea, Athanasius dicit* [2] *quod, sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Sed hæc est falsa : Anima est corpus; ergo etiam hæc est falsa : Deus est homo.*

4. *Præterea, sicut in prima parte habitum est* [3], *quod prædicatur de Deo non relative, sed absolute, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen, homo, non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere prædicatur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas et quælibet persona sit homo, quod patet esse falsum.*

Sed contra est quod dicitur Philip. 2 : *Qui, cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Et sic ille, qui est in forma Dei, est homo; sed ille, qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.*

Respondeo dicendum, quod ista propositio : Deus est homo, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundum eamdem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, in quantum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assum-

[1] 3, dist. 7, q. 1, art. 1 ; et Uni., art. 4, corp., fin.
[2] In suo fidei Symbolo.
[3] Q. 39, art. 3.

psisse; ut sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi, qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non possunt dicere quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est [1]. *Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus et homo, esse Deum, non naturaliter, sed participative, scilicet, per gratiam, sicut et omnes sancti viri dicuntur Dii, excellentius tamen Christus præ aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc, cum dicitur : Deus est homo, ly Deus non supponit verum et naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photini, quæ supra improbata est* [2]. *Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse, et verum hominem, sed tamen veritatem prædicationis non salvant. Dicunt enim quod homo prædicatur de Deo per quamdam conjunctionem, vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius, Deum hominem esse, ut per hæc nihil aliud significetur, quam quod Deus est homini conjunctus tali conjunctione, quod homo inhabitetur a Deo, et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt, quicumque ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo; quia non est possibile intelligi, quod duorum, quæ sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie prædicetur de alio, sed solum secundum quamdam figurativam locutionem, in quantum in aliquo conjunguntur; puta, si dicamus Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem ad invicem. Et hæ opiniones supra improbatæ sunt* [3]. *Unde, supponendo secundum veritatem Catholicæ fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram et propriam : Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum (quia, scilicet, Christus est verus Deus, et verus homo), sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi; sicut hoc nomen, homo, potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen, Deus, ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filii Dei, ut etiam in prima parte habitum est* [4]. *De quolibet autem supposito alicujus naturæ, potest vere et proprie prædicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de Socrate et Platone proprie et vere prædicatur homo. Quia ergo persona Filii Dei (pro qua supponit hoc nomen, Deus) est suppositum naturæ humanæ, vere et proprie hoc nomen, homo, potest prædicari de hoc nomine, Deus, secundum quod supponit pro persona Filii Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod, quando formæ diversæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cujus subjectum significat unam illarum formarum, et prædicatum aliam. Sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens; sicut cum dico album esse musicum. Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo hæc propositio : Deus est homo, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti, sed in materia naturali. Et prædicatur homo de Deo, non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi, non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen, Deus, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod tres personæ divinæ conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito, et ideo non prædicantur de se invicem. In mysterio autem incarnationis, naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de se invicem non prædicantur, secundum quod significantur in abstracto (non enim natura divina est humana), sed, quia conveniunt in supposito, prædicantur de se invicem in concreto.

Ad tertium dicendum, quod anima et caro significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas. In concreto vero dicuntur animatum et carneum sive corporeum, sicut et ex alia parte Deus et homo. Unde utrobique abstractum non prædicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen,

[1] Q. 5, art. 1 et 2.
[2] Q. 2, art. 6.
[3] Q. 2, art. 6.

[4] 1 p., q. 39, a. 4, ad 3.

mo, prædicatur de Deo, ratione unionis in rsona, quæ quidem unio relationem impor-t. Et ideo non sequitur regulam eorum no-inum, quæ absolute prædicantur de Deo ab terno.

COMMENTARIUS.

1. Affirmat D. Thomas illam propositio-em esse veram et propriam, tam ex parte xtremorum, quam ex parte copulæ seu præ-icationis, quod satis clare explicat, refellendo ontrarios errores, et confirmando doctrinam dei, de qua nullus relinquitur dubitandi lo-us; neque est quod in illius confirmationem lura hoc loco afferamus, cum et supra, q. 2, t disputatione præcedenti, satis multa al-ta sint. Nonnulla vero leviora dubia brevi-r expedire oportet, ut littera D. Th. clarior it.

2. *De subjecto hujus propositionis, Deus est omo.* — Primum dubium est, an in ea pro-ositione, *Deus* supponat indefinite pro hoc eo, et quolibet ejus supposito, vel tantum ro persona Verbi. Et ratio dubii est, quia omen *Deus*, ex se habet illam indefinitam uppositionem; ergo non est cur dicamus in a propositione mutari, cum ad veritatem ropositionis hoc necessarium non sit; quia d veritatem propositionis indefinitæ satis est t prædicatum vere conveniat uni supposito ubjecti, quamvis subjectum pro aliis multis upponat, ut constat in hac propositione, *omo est albus*, vel *homo est Deus*. In contra-rium vero est, quia D. Thomas hic, et in si-mili, art. sequent., ad 2, et 1 p., q. 39, art. 4, indicat, illud subjectum determinari a prædi-cato, ut tantum supponat pro persona Verbi, quod etiam indicat Damasc., lib. 3, c. 4; et Nicet., lib. 3 Thes., c. 16. Et quamvis parum referat hoc vel illo modo loqui, quia in utro-que dicendi modo constat de veritate et pro-prietate propositionis, nihilominus posterior modus loquendi videtur magis usurpandus, quia, si in illa propositione subjectum quasi indefinite supponeret, pari ratione etiam in hac propositione negativa, *Deus non est ho-mo*, haberet eumdem modum suppositionis, quia sola negatio adjuncta verbo non variat suppositionem extremorum. Esset ergo illa propositio negativa, vera, quia prædicatum vere negatur de aliquo supposito pro quo sub-jectum supponit, scilicet, de Patre, quod sa-tis est ad propositionis indefinitæ veritatem; consequens autem est falsum, et contra com-munem modum concipiendi et sentiendi, non solum Theologorum, sed etiam Christiano-rum omnium; ex quo colligimus, in hujus-modi locutionibus et propositionibus, com-munem sensum esse, loqui de Deo ratione illius personæ, in quam potest prædicatum convenire, et hac ratione determinari prædi-catum a subjecto, ut pro illa tantum supponat; sicut etiam dicimus in hac propositione, *Deus generat*, Deum supponere pro Patre; et ideo negativam, *Deus non generat*, falsam esse. Et ratio addi potest, quia, cum Deus sit terminus singularis, semper supponit pro determinato supposito, juxta exigentiam prædicati, et nunquam habet indefinitam suppositionem, sed determinatam, sive illa sit pro una tan-tum persona, ut in dicta propositione; sive pro pluribus, quatenus in eadem singulari forma per prædicatum formaliter significata conveniunt, ut in hac: *Deus est sapiens*, et similibus.

3. *De prædicato.* — Secundum dubium est circa prædicatum illius propositionis, an ho-mo dicatur univoce de Christo seu Deo, et nobis; nonnulli enim Theologi, præsertim Nominales, in 3, dist. 4, ausi sunt hoc negare, quibus consentire videtur Mars., q. 6; et Scot., d. 7, q. 1, dicit aliud esse prædicatum univo-cum, aliud prædicari univoce; hoc ergo prædi-catum, *homo*, dictum de Deo, et de nobis, dicit esse univocum, quia est in se unum in specie et in conceptu et ratione sua; negat vero præ-dicari univòce, quia de Deo prædicatur de-nominative, cum supponat suppositum, cui potest convenire et non convenire esse homi-nem; de aliis vero hominibus dicitur intrin-sece et essentialiter, qua ratione utuntur etiam Nominales. Sed ex ea ulterius conclu-dunt, etiam ipsum prædicatum non esse uni-vocum, quia homo non tantum significat na-turam, sed etiam suppositum; at vero Chri-stus et alii homines non conveniunt univoce in ratione suppositi et personæ.

4. *Homo univoce dicitur de Christo, et de nobis.* — Dicendum vero est primo, hominem dictum de Christo seu Deo, et aliis hominibus, esse quid univocum. Ita docuit D. Thomas supra, q. 2, art. 5, et non videtur posse ca-dere in dubium apud Catholicos; in Symbolo enim Athanasii dicitur Christus perfectus Deus, et perfectus homo; et in Conciliis sæpe supra citatis, vel eisdem, vel æquivalentibus verbis, sæpe id docetur, ut patet ex V Synod., can. 8, ubi Christus dicitur consubstantialis Patri secundum divinitatem, et consubstan-

tialis nobis secundum humanitatem; et in Concil. Lateran., sub Martin. I., can. 4, dicitur verus Deus, et verus homo consubstantialis nobis. Idem in VI Synod., act. 11, et in aliis Sanctis supra citatis. Ratio vero est, quia homo significat subsistens in humana natura, ex corpore et anima rationali composita; ergo ratio hujus nominis dicti de Deo et nobis, una est, quia natura humana in Christo et in nobis ejusdem rationis est, propter quod dicitur a Paulo, ad Philip. 2: *In similitudinem hominum factus;* in similitudinem, scilicet, specificam, atque adeo univocam. Et confirmatur, nam Christus tam vere, proprie et univoce est filius Virginis, sicut quilibet homo est filius matris suæ; ergo est tam vere et simpliciter homo, sicut alii homines, quia de ratione filii est ut sit ejusdem rationis univoce cum eo a quo procedit. Et hinc ulterius infero, hoc prædicatum non solum in se esse univocum, sed etiam univoce dici de Christo et de nobis, tum quia ratio prædicati univoci consistit in habitudine ad multa, de quibus eadem ratione dicitur; tum etiam quia rationes factæ non solum probant prædicatum in se esse quid univocum, sed etiam univoce convenire Christo, quia sub eadem omnino ratione dicitur homo, scilicet, quia est verum animal rationale, et verum individuum humanæ naturæ. Neque contra hoc obstat argumentum Nominalium; nam homo non significat formaliter subsistentiam, sed constitutum per humanam naturam; et ideo, si natura est ejusdem speciei et rationis, etiam homo erit ejusdem speciei et rationis, atque adeo univoce homo. Ad rationem vero Scoti respondetur, imprimis non procedere de hoc prædicato, ut dicitur formaliter de hoc homine, prout significatur hoc nomine, *Jesus;* nam ille tam per se et essentialiter est homo, sicut Petrus, et quilibet alius, et idem est de hoc homine, prout significatur hac voce *Christus,* quia etiam Christus significat constitutum per humanam naturam, ut constat ex Damasc., lib. 3, c. 3; Cyril., de Incarn., c. 1, et ex communi usu; ergo, ut sic, per se et essentialiter est homo. Nec refert quod sub nomine Christi utraque natura includatur, quia hoc non impedit quin simul sit perfecte et essentialiter Deus, ut in natura divina subsistit, et homo, ut subsistit in humana; ad rationem enim univocæ prædicationis, satis est quod sub eadem ratione et habitudine dicatur prædicatum de subjecto, quamvis in subjecto plura includantur quam per prædicatum significentur. At vero, si comparetur hoc prædicatum, *homo,* ad Christum, ut significatur nominibus divinis, id est, ad Verbum Filium Dei, seu Deum, sic nonnullam dubitationem ingerit argumentum Scoti, supponit tamen ea quæ in dubio quarto tractanda sunt, et ibi commode expedietur.

5. *De proprietate hujus propositionis, Deus est homo.* — Tertium dubium est circa totam ipsam prædicationem, *Deus est homo,* an sit omnino propria. In quo non est nobis disputandum cum hæreticis, cum quibus jam satis actum est, sed solum proponitur dubium propter Durandum, qui, dist. 4, q. 2, nonnulla dicit correctione digna. Primum enim inquit, si quis credat mysterium incarnationis, non referre, etiam si hunc modum loquendi neget, *Deus est homo,* quia, cum rem non neget, sed locutionem, non errabit in fide. In quo valde ipse errat, nam ex verbis inordinate prolatis hæresis incurritur, et si quis uno modo neget veritatem fidei, licet alia via rem fidei confiteatur, in hæresim nihilominus labitur; nam, licet per ignorantiam sibi ipsi contradicat, tamen a ratione formali fidei discedit, cum aliquid revelatum a Deo falsum esse dicat, ut, si quis, confitens tres personas unius essentiæ, neget illas esse unum Deum, hæreticus est; ita ergo dicendum est in præsenti, et ideo Durandus non negat hanc propositionem esse veram et propriam: *Deus est homo.* Dicit tamen secundo, non esse tam propriam sicut hanc: *Petrus est homo,* unde addit etiam non esse omnino propriam. De quo etiam a cæteris Theologis graviter reprehenditur, et merito, quia Scriptura docet, et Concilia definiunt, et sancti Patres tradunt, Deum vel Christum esse hominem cum omni veritate et proprietate, et Beatam Virginem propriissime et verissime esse matrem Dei et hominis; cum enim veritas propositionis ex illius significatione pendeat, sicut illa propositio omnino vera est, ita etiam in significatione terminorum omnino propria veritatem habet. Rursus in modo prædicationis nullam habet improprietatem; nam, postquam Deus assumpsit humanam naturam, illud prædicatum formaliter significat id quod est veluti forma subjecti; ergo omnino proprie prædicatur de illo. Denique, cum dicimus Petrum esse hominem, significamus Petrum esse suppositum naturæ humanæ; sed hoc idem significamus in illa: *Deus est homo,* scilicet, Deum esse suppositum naturæ humanæ, quod æque verum est.

6. *Objectio prima.— Responsio. — Objectio secunda. — Responsio.* — Sed objicit Durandus, nam de Petro dicitur, *homo,* per se et essentialiter, de Deo autem quasi denominative ; ergo non tam proprie. Respondetur (quidquid sit de antecedenti, de quo statim) negando consequentiam ; potest enim propositio esse omnino propria in quacunque materia, et in quacunque qualitate propositionis, si tamen servet propriam significationem terminorum, et debitam habitudinem eorum. Sicut tam propria est hæc, *Homo est albus*, sicut hæc, *Homo est animal*, quamvis altera sit denominativa et in materia contingenti, altera essentialis et in materia naturali. Sed urget Durandus, quia in terminis substantialibus significantibus diversas naturas, non potest fieri propria prædicatio unius de alio, præsertim si sint termini absoluti, et non connotativi, et significent naturas perfectas et specificas, ut sunt Deus et homo. Respondetur, negativas propositiones fieri omnino proprias ex hujusmodi terminis, ut cum dicitur, *Homo non est equus*, quia propriissime significatur, suppositum unius naturæ non esse suppositum alterius. Et propterea, naturaliter loquendo, affirmativæ propositiones ex similibus terminis compositæ, non possunt esse veræ, quia non potest esse idem suppositum utriusque naturæ ; tamen, si veritatem propositionis a significatione propria distinguamus, etiam hæc propositio affirmativa, *Homo est equus*, proprie significat, idem esse suppositum naturæ humanæ et equinæ, quanquam hoc falsum sit. Ac propterea, supposito mysterio incarnationis, absque mutatione ulla facta in significationibus terminorum, illa propositio, *Deus est homo*, et propria est et vera, quia per illam proprie significatur idem esse suppositum utriusque naturæ, quod verum est.

7. *Objectio tertia. — Responsio.* — Sed urget tandem Durandus, quia Deus dicitur proprie humanatus ; ergo non ita proprie dicetur homo, quia idem terminus substantialis non potest utroque modo, et æque proprie prædicari de eodem subjecto. Respondetur negando consequentiam, et probationem ejus ; quia, licet illa procedat in subjecto vel supposito, quod per formam simpliciter constituitur in suo esse, non tamen in subjecto seu supposito, quod in suo esse simpliciter supponitur formæ seu naturæ formaliter significatæ per prædicatum, et per illam solum constituitur in tali esse specifico. Nam tunc, licet natura et unio sint substantiales, modus prædicationis et denominationis est tanquam a forma adventitia et extranea, et ideo, sicut aqua non solum dicitur calida, sed etiam calefacta, ita Verbum non tantum dicitur homo, sed etiam humanatum. Adde, hanc denominationem non proprie sumi ab ipsa humanitate ut sic, sed ab unione, a qua optime denominatur suppositum, cui humanitas unitur, non vero quod per ipsam simpliciter in esse constituitur ; et ideo Petrus non dicitur humanatus, quod tamen proprie dicitur de Filio Dei ; ab ipsa vero humanitate utrumque suppositum proprie denominatur homo. Proprium vero prædicatum denominativum ab humanitate sumptum, esset humanum ; et hoc est ambiguum, nam interdum non sumitur hæc denominatio a substantiali natura, sed ab accidentali perfectione, et idem significat quod benignus, etc.; interdum vero significat essentialem differentiam, ut cum dicitur natura humana ; interdum vero significat substantialem denominationem personæ constitutæ per naturam, ut cum dicitur persona humana ; quæ etiam denominatio æquivoca esse potest, significare enim potest personam propriam et connaturalem humanitatis, sicut persona angelica, et hoc modo non potest hæc denominatio Christo tribui. Alio modo significare potest personam subsistentem in humanitate, et hoc modo interdum appellatur Christus persona humana, sicut Ambros., epist. 40, dicit in Christo esse personam hominis ; et Damasc., lib. 3, c. 11, dicit esse hypostasim carnis, et Deum et hominem esse eumdem propter personæ unitatem ; sic enim ex græco vertendum est, et non : Propter personarum unionem, ut male vertit Billius ; et ita loquuntur interdum Theologi, ut patet ex Cajetano supra, q. 2, art. 5 ; et Marsil., in 3, q. 6, art. 3, dub. 3, et aliis, quos infra referam, art. 12 ; et hæc circa corpus articuli.

8. *De qualitate ejusdem propositionis.* — Circa primum argumentum D. Thomæ occurrit quartum dubium de qualitate et materia hujus propositionis : *Deus est homo,* an, scilicet, sit per se vel per accidens, necessaria vel contingens, nam D. Thomas hic docet esse in materia naturali et per se. Idem in 3, d. 7, q. 1, art. 1. Idem Cajet. hic latissime ; et Ferr., 4 lib. contra Gent., c. 45 ; Richard, in 3, d. 7, art. 1, q. 1, ad 3. Fundamentum D. Thom. est, quia homo dicitur de Deo tanquam de supposito humanæ naturæ ; ergo dicitur sicut species de individuo ; ergo per se et quiddi-

tative; est ergo propositio in materia naturali. Et confirmatur, quia illa propositio est vera, ratione unionis duarum naturarum in eodem supposito; sed neutra conjungitur illi per accidens, sed per se. Addit vero D. Thomas illam propositionem esse per se, non ratione formæ significatæ per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ; subintelligendum autem est, subjectum illud, *Deus*, per prædicatum determinari, ut supponat pro illo supposito, non utcunque, sed ut conjuncto humanæ naturæ, quod ut sic sub specie humana constituitur.

9. Contrariam sententiam sequuntur communius Theologi, in 3, d. 4 et 7; Bonav., d. 7, articulo primo, quæst. 1; Scot., quæst. 1; Gabriel, dubio tertio; Durand., quæst. 1, ad 2, et in d. 4, q. 2, ubi idem sentit Capreol., ad argum. Scoti contra 2 conclus.; Marsil., in 3, q. 6, ad 5, qui multas congerunt rationes, et sane difficiles. Prima, quia propositio affirmativa in materia naturali ita est vera, ut non possit esse falsa; hæc autem: *Deus est homo*, potest esse falsa; est ergo in materia contingenti seu libera in ordine ad divinam potentiam, nam in ordine ad naturalem potentiam est in materia remota. Secundo, quia propositio per se est vera formaliter, etiam cum reduplicatione; illa autem, de qua est quæstio, non est hujusmodi; nam si dicas: *Deus, in quantum Deus, est homo*, est falsa. Alias rationes omitto, quia dissensio est parvi momenti, pendens ex usu vel acceptione vocum, res enim ipsa constat. Dubitari enim non potest quin, sumptis illis terminis in propria significatione et suppositione, propositio illa per se non sit, neque in materia naturali, ut rationes factæ probant; quia prædicatum non est de ratione subjecti, neque ex natura sua cum illo connexum, non solum formaliter, sed neque etiam materialiter; humanitas enim, nec Deo, nec supposito divino est necessario et ex natura rei unita; sed hoc pendet ex unione libere facta a Deo. Sicut ergo in hoc sensu potest illa unio dici libera, et suo modo contingens, ita in eodem sensu posset illa propositio dici esse in materia contingenti, seu libera.

10. *Homo univoce dicitur de Deo, et nobis.* — Ulterius vero addendum est, etiam considerata illa propositione in hoc sensu, non esse dicendam prædicationem accidentalem, sed substantialem, tum ad vitandos errores, tum quia, quod prædicatur, est substantia, et veritas prædicationis in substantiali unione fundata est. Et fere eodem sensu post factum mysterium potest dici aliquo modo per se, quia prædicatum est unum per se cum subjecto, et non per accidens; et similiter dici potest necessaria, quia ejus veritas fundatur in unione ex natura sua indissolubili et immutabili. Quæ omnia sunt vera, loquendo in rigorosa et propria suppositione terminorum; at vero, si ex communi usu intelligatur subjectum illud, *Deus*, trahi a prædicato ad supponendum pro persona Filii composita, et conjuncta humanæ naturæ, sic concedi potest propositionem illam esse per se, et in materia naturali; et ita locutus est D. Thomas, magis pie exponendo, et theologice, quam in rigore dialectico; unde fit hanc propositionem: *Jesus est homo*, esse propriissime in materia naturali, et per se, quia per illud nomen formaliter significatur individuum humanæ naturæ; et idem est censendum de hac: *Christus est homo*, quidquid Scotus et Gabr. dicant, quia etiam hoc nomen formaliter dicit humanitatem. Et, licet etiam dicat divinitatem, inde solum fit Christum per se et essentialiter dici Deum et hominem, quia nomen illud formaliter dicit individuum et suppositum utriusque naturæ. Et ex his facile expeditur difficultas ex dub. 2 huc remissa, scilicet, quomodo *homo* dicatur univoce de Deo et de nobis, cum de nobis dicatur per se et formaliter, non tamen de Deo; sequendo enim modum loquendi D. Thomæ, facile respondetur negando assumptum; considerando autem præcisam et rigorosam significationem et suppositionem terminorum, dicendum est id non esse contra rationem termini univoci, quia forma, quæ prædicatur seu applicatur subjecto, ejusdem rationis est, quamvis modus prædicationis sit diversus. Et si in hoc sensu dicatur prædicatio non esse univoca, quia modus seu qualitas prædicationis non est eadem, non est multum in verbis immorandum, quamvis caute et sine offensione loqui oporteat.

11. Quartum argumentum D. Thomæ (omissis 2 et 3, quæ expositione non indigent) est hoc: absolutum prædicatum conveniens Deo, est commune toti Trinitati; sed homo est absolutum prædicatum; ergo, si dicitur de Deo, dicetur de tota Trinitate, quod omnino falsum est. Respondet D. Thomas obscurissime, hoc nomen, *homo*, non sequi regulam absoluti, sed relativi prædicati respectu Dei, quia dicitur de Deo ratione unionis in persona, quæ est relatio. Quæ responsio Cajetano et aliis

nomistis negotium facessit. Sed res est clara; solutio enim argumenti facilis esse posset, prædicata absoluta, quæ conveniunt Deo ab æterno, et sunt illi intrinseca et connaturalia, esse communia toti Trinitati, non vero prædicatum absolutum, quod convenit Deo ex tempore, ratione assumptæ naturæ. Et hoc ipsum explicavit D. Thomas illis verbis, quibus simul declarare voluit quomodo potuerit aliquod prædicatum absolutum convenire uni personæ ex tempore, et non aliis; quia unio, quæ est fundamentum hujus prædicationis, est unio in persona, et consequenter relationem dicit ad illam personam, et non ad alias; nam, licet per hanc propositionem : *Deus est homo*, non prædicetur illa relatio, sed substantia absoluta, tamen per relationem optime explicatur, cum prædicatum illud aliis personis incommunicabile sit.

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit vera : Homo est Deus[1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa, Homo est Deus. Deus enim est nomen incommunicabile, secundum quod Sapient. 13 reprehenduntur idololatræ, de hoc quod hoc nomen, Deus, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconveniens, quod hoc nomen, Deus, prædicetur de homine.*

2. *Præterea, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subjecto. Sed hæc est vera, Deus est Pater, vel Deus est Trinitas. Si ergo hæc sit vera, Homo est Deus, videtur quod hæc etiam sit vera, Homo est Pater, vel, Homo est Trinitas, quas quidem patet esse falsas; ergo et primam.*

3. *Præterea, in Psal. 80 dicitur : Non erit in te Deus recens. Sed homo est quiddam recens; non enim Christus semper fuit homo. Ergo hæc est falsa, Homo est Deus.*

Sed contra est quod dicitur Roman. 6 : Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo hæc est vera, Homo est Deus.

Respondeo dicendum quod, supposita veritate utriusque naturæ, divinæ, scilicet, et humanæ, et unione in persona et hypostasi, hæc est vera et propria, Homo est Deus, sicut et ista, Deus est homo. Hoc enim nomen, homo, potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ, et ita potest supponere pro persona Filii Dei, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem quod de persona Filii Dei vere et proprie prædicatur hoc nomen, Deus, ut in prima parte habitum est[1]*. Unde relinquitur quod hæc sit vera et propria, Homo est Deus.*

Ad primum ergo dicendum, quod idololatræ attribuebant nomen deitatis lapidibus et lignis, secundum quod in sua natura considerantur; quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen deitatis Christo homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum æternum, quod est etiam per unionem suppositum humanæ naturæ, ut dictum est[2].

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, Pater, prædicatur de hoc nomine, Deus, secundum quod hoc nomen, Deus, supponit pro persona Patris; sic autem non prædicatur de persona Filii, quia persona Filii non est persona Patris. Et per consequens non oportet quod hoc nomen, Pater, prædicetur de hoc nomine, homo, de quo prædicatur hoc nomen. Deus, in quantum ly homo supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum, quod, licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen, Deus, non prædicatur de homine, ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem. Sequeretur autem, si poneremus, quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

COMMENTARIUS.

Affirmat D. Thomas, et est res certa, et satis in superioribus confirmata. Et tota littera articuli est perspicua. Possunt tamen hic moveri fere eadem dubia quæ in præcedenti articulo tractata sunt. Sed hic minorem habent controversiam, nam de suppositione illius subjecti, *homo*, parum refert, sive dicatur supponere indefinite, sive trahi a prædicato ad supponendum pro tali supposito, ut Cajetanus hic docet; utroque enim modo propositio est æque vera, et prior modus videtur magis consentaneus communi usui talium

[1] Locis sup., art. 1, inductis.

[1] 1 p., q. 39, art. 3 et 4.
[2] In cor. art.

terminorum. De illo autem prædicato, *Deus*, non est dubium apud Catholicos, quin omnino proprie de homine Christo dicatur, et facilius de hac propositione concedi potest esse per se, saltem ratione suppositi, quia illud suppositum humanæ naturæ, ratione cujus verum est dicere, hominem esse Deum, per se et essentialiter est Deus; natura enim divina est illi intrinseca et connaturalis, et non adventitia et assumpta, sicut humana.

ARTICULUS III.

Utrum Christus possit dici homo dominicus [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus. Dicit enim Augustinus in lib.* 83 *Quæstionum* [2] *: Monendum est ut illa bona expectentur, quæ fuerunt in illo homine dominico. Loquitur autem de Christo. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.*

2. *Præterea, sicut dominium convenit Christo, ratione divinæ naturæ, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus, ut patet per Damasc., in* 3 *lib.* [3]*, ubi dicit, quod humanatio eam, quæ ad hominem est, copulationem demonstrat. Ergo pari ratione potest dici denominative, quod homo ille sit dominicus.*

3. *Præterea, sicut dominicus denominative dicitur a Domino, ita divinus denominative dicitur a Deo. Sed Dion.* [4] *Christum nominat, divinissimum Jesum. Ergo, pari ratione, potest dici quod Christus sit homo dominicus.*

Sed contra est quod August. dicit in lib. Retract. [5] *: Non video utrum recte dicatur homo dominicus Jesus Christus, cum sit utique Dominus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est [6]*, cum dicitur homo Christus Jesus, designatur suppositum æternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quod est unum suppositum utriusque naturæ. De persona autem Filii Dei prædicatur Deus et Dominus essentialiter, et ideo non debet prædicari denominative, quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum dominicus dicatur denominative a Domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit Dominus. Si autem per hoc, quod dicitur homo Christus Jesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos, qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille dominicus, in quantum assumitur ad participationem honoris divini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter Dea, sed deificata; non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per conjunctionem ad divinam naturam in una hypostasi, ut patet per Damascenum, in lib.* 3 [1].

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus verba illa et similia retractat in lib. Retractat. Unde post verba præmissa in lib. Retract. [2]*, subdit: Ubicumque hoc dixi, scilicet, quod Christus Jesus sit homo dominicus, dixisse me nollem, postea quippe vidi non esse dicendum. Quamvis nonnulla possit ratione defendi, quia, scilicet, posset aliquis dicere, quod dicitur homo dominicus ratione humanæ naturæ, quam significat hoc nomen, homo, non autem ratione suppositi.*

Ad secundum dicendum, quod illud unum suppositum, quod est humanæ et divinæ naturæ, primo quidem fuit divinæ naturæ, scilicet, ab æterno; postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hac ratione dicitur humanatum, non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso, quod suppositum humanæ naturæ assumpserit divinam naturam, unde non potest dici homo deificatus vel dominicus.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, divinum, consuevit prædicari, etiam de his de quibus prædicatur essentialiter hoc nomen, Deus. Dicimus enim quod divina essentia est Deus ratione identitatis, et quod essentia est Dei sive divina, propter diversum modum significandi, et Verbum divinum, cum tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his de quibus Dominus prædicatur: non enim consuevit dici, quod aliquis homo, qui est Dominus, sit dominicus. Sed illud, quod qualitercunque est Domini, dominicum dicitur; sicut dominica voluntas,

[1] 3, d. 7, q. 1, art. 2.
[2] Q. 36, circa medium, tom. 4.
[3] Ort. fid., cap. 11.
[4] Cap. 4 Eccl. Hier., p. 3.
[5] Lib. 1 Retr., c. 19, non procul a fin.
[6] Art. præc., ad 3.

[1] Ort. fid., c. 3, 4, 15 et 17.
[2] L. 1, c. 19.

vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideo ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici dominicus; sed potest caro ejus dici caro dominica, et passio ejus potest dici passio dominica.

COMMENTARIUS.

1. *August.*, *Athanas.*, *Chrys.*, *Epiphan.*, *Dydimus.* — Divus Thomas videtur movisse quæstionem hanc propter August., qui interdum hac locutione usus est, et postea illam retractavit, ut D. Thomas refert in articulo, et constat etiam ex lib. 2 de Serm. Domini in monte, c. 10. Sed non solus August. ea locutione interdum usus est, sed etiam Athanas., in expositione fidei, quæ habetur in tom. 1; et Chrys., homil. de Cruce Domini, in tom. 3; et Epiphan., hæres. 69, et in lib. Ancorato, post medium; et Dydimus, lib. 3 de Spiritu Sancto, col. 4, in 6 tom. Biblioth. sanctæ. Nihilominus D. Thomas, sequens retractationem Augustini, negat simpliciter hanc locutionem, quia dominicus dicitur denominative a Domino; unde, cum Christus sit ipse Dominus, non potest vere dici dominicus, quia per hoc importatur solum quædam habitudo ad Dominum. Circa quam rationem et sententiam observanda est regula supra posita de prædicationibus denominativis; non enim omnis prædicatio denominativa repugnat huic mysterio, sed illa, quæ indicat distinctionem suppositorum, atque adeo unionem accidentalem; hoc vero prædicatum, *dominicus*, significat sine ullo dubio habitudinem ad Dominum, et consequenter importat distinctionem rei sic denominatæ ab ipso Domino; unde fit ut humanitas Christi vere possit denominari dominica, quia est distincta a supposito. Et hoc fortasse modo locuti sunt Patres Græci, et August. in prioribus locis; frequens enim apud illos est, humanitatem hominem appellare. Et idem est de passione et aliis similibus; at vero homo Christus, cum non distinguatur a supposito, quod est Dominus, non potest dominicus appellari, quia indicatur Nestorianus error, et distinctio suppositorum. Unde etiam Nazianz., orat. 51, refert etiam Apollinarem illa voce usum esse, ipse vero subdit: *Nos vero rectius Deum et Dominum nostrum appellamus, non enim hominem a Domino separamus.* Addi vero potest, hæc omnia esse vera, si intelligamus, hoc nomen, *dominicus*, dicere habitudinem ad ipsummet Verbum, ut revera contingit in illa propositione, juxta communem usum terminorum; intelligi tamen posset, hanc denominationem etiam sumi per habitudinem ad Patrem; sicut enim dicitur Christus Filius Dei propter habitudinem ad Patrem, ita etiam potest dici Filius seu Verbum Domini, quomodo in Scriptura interdum appellatur; ergo ratione hujus habitudinis potest dici Verbum dominicum, et Filius dominicus, et per communicationem idiomatum, homo dominicus. Sed quia vocibus utendum est juxta communem usum, cui sensus hic non est consentaneus, ideo hæc locutio introducenda non est. Posset vero hic habere locum quæstio, an, saltem cum hac determinatione, *in quantum hmo*, possit hoc prædicatum dici de Christo; sed hæc quæstio coincidit cum illa, an Christus, in quantum homo, possit dici servus, quæ infra, q. 20, tractanda est.

2. Solutio ad primum simul cum art. explicata est. Solutiones vero ad 2 et 3, in disp. præc., sect. 3, tractatæ sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum ea, quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, et e converso.

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possint dici de Deo. Impossibile enim est opposita de eodem prædicari. Sed ea, quæ sunt humanæ naturæ, sunt contraria his quæ sunt propria Dei: Deus enim est increatus, immutabilis, et æternus; ad humanam autem naturam pertinet, ut sit creata, temporalis et mutabilis. Ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possunt dici de Deo.*

2. *Præterea, attribuere Deo ea quæ ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea, quæ sunt humanæ naturæ, defectum quemdam continent, sicut pati, mori, et alia hujusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de Deo.*

3. *Præterea, assumi convenit humanæ naturæ. Non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici possunt.*

Sed contra est quod Damascen. dicit, in 3 lib. [1], *quod Deus suscepit ea, quæ sunt carnis idiomata, id est, proprietates, dum Deus pas-*

[1] Orth. fid., c. 6, in medio.

sibilis nominatur, et Deus gloriæ crucifixus est.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces, quæ dicuntur de Christo, dividere volebant hoc modo, ut ea, quæ pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo; nec ea, quæ pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit: Si quis Dei Verbo tentat passiones tribuere, anathema sit. Si quæ vero nomina sunt, quæ pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus prædicabant ea quæ sunt utriusque naturæ, sicut hoc nomen, Christus, vel Dominus. Unde concedebant Christum esse natum de Virgine, et fuisse ab æterno, non tamen dicebant, vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici vero posuerunt, hujusmodi, quæ dicuntur de Christo (sive secundum divinam naturam, sive secundum humanam), dici posse tam de Deo, quam de homine. Unde Cyrillus dicit [1]*: Si quis duabus personis seu substantiis, id est, hypostasibus, eas quæ in Evangeliis, et Apostolicis conscriptionibus sunt, dividit voces, vel ea, quæ de Christo a Sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso, et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas vero soli Verbo deputaverit, anathema sit. Et hujus ratio est, quia, cum sit eadem hypostasis utriusque naturæ, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturæ; sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinæ et humanæ naturæ. Et ideo de homine possunt dici ea, quæ sunt divinæ naturæ, tanquam de hypostasi divinæ naturæ; et de Deo possunt dici ea, quæ sunt humanæ naturæ, tanquam de hypostasi humanæ naturæ. Sciendum tamen quod in propositione, in qua aliquid de aliquo prædicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo prædicatur prædicatum, sed etiam secundum quid de illo prædicetur. Quamvis ergo non distinguantur ea quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id, secundum quod utrumque prædicatur. Nam ea, quæ sunt divinæ naturæ, prædicantur de Christo secundum divinam naturam; ea autem, quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit, in primo de Trinit.* [2] *: Distinguamus quid in Scripturis sonet, secundum formam Dei, in qua æqualis est Patri, et quid secundum formam servi, quam accepit, in qua minor est Patre. Et infra: Quid, et propter quid, et quid secundum quid dicatur, prudens, et diligens, et pius lector intelliget.*

Ad primum ergo dicendum quod, opposita prædicari de eodem secundum idem, est impossibile, sed secundum diversa, nihil prohibet. Et hoc modo opposita prædicantur de Christo, non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

Ad secundum dicendum, quod si ea, quæ ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius; non autem pertinet ad Dei injuriam, si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur: Nihil putat Deus injuriam, quod est occasio salutis hominibus, nihil enim abjectorum quæ elegit propter nos, injuriam facit illi naturæ, quæ non potest esse subjecta injuriis, propria vero facit inferiora, ut salvet naturam nostram. Quando ergo quæ abjecta et vilia sunt, divinam naturam non injuriantur, sed salutem hominibus operantur, quomodo dicis ea, quæ causa nostræ salutis sunt, injuriæ occasionem Deo fuisse?

Ad tertium dicendum, quod assumi convenit humanæ naturæ, non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius, et ideo non convenit Deo.

Affirmat D. Thomas, et littera et doctrina ejus est satis clara. Nihil vero addendum occurrit iis quæ in disputatione præcedenti, sect. 3 et 4 dicta sunt.

ARTICULUS V.

Utrum ea, quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de divina natura; et de humana, ea quæ conveniunt Filio Dei.

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de natura divina. Ea enim, quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de Filio Dei, et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea, quæ sunt naturæ humanæ, possunt prædicari de divina natura.*

2. *Præterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damasc. in 3 lib.* [1]*,*

[1] In Conc. Ephes. I, cui præfuit Cyril., can. 4, tom. 1 Conc.

[2] C. 11, in prin., tom. 3.

[1] Orth. fid., c. 6, circa fin., et c. 8, a medio.

dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum. Ergo videtur quod, pari ratione, ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divina natura.

3. *Præterea, ea, quæ sunt divinæ naturæ, conveniunt humanæ naturæ in Christo; sicut cognoscere futura, et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur, quod pari ratione ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divina natura.*

Sed contra est quod Damasc. dicit in 3 libro[1]: *Deitatem quidem dicentes, non nominamus de ea, quæ humanitatis idiomata sunt, id est, proprietates; non enim dicimus deitatem passibilem, vel creabilem. Deitas autem est divina natura. Ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ propria, non possunt dici de divina natura.*

Respondeo dicendum quod, ea, quæ sunt propria unius, non possunt vere de alio prædicari, nisi de eo quod est idem illi; sicut risibile non convenit nisi ei, quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadem natura divina et humana, sed eadem est hypostasis utriusque naturæ, et ideo ea, quæ sunt unius naturæ, non possunt de alia prædicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturæ, et ideo indifferenter prædicari possunt ea, quæ ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis, sive illud nomen, de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen, Christus, in quo intelligitur, et divinitas ungens, et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen, Deus, vel Filius Dei; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen, homo, vel Jesus. Unde Leo Papa dicit in Epistola ad Palæstinos[2]: *Non interest ex qua Christus substantia nominetur, cum, inseparabiliter manente unitate personæ, idem sit et totus hominis filius propter carnem, et totus Dei Filius, propter unam cum Patre deitatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis realiter est idem persona cum natura, et ratione hujus identitatis divina natura prædicatur de Filio Dei. Non tamen est idem modus significandi, et ideo quædam dicuntur de Filio Dei, quæ non dicuntur de divina natura; sicut dicimus quod Filius Dei est genitus, non tamen dicimus quod natura divina sit genita, ut in 1 parte habitum est[3]. *Et similiter in mysterio Incarnationis, dicimus quod Filius Dei passus est, non autem dicimus quod divina natura sit passa.*

Ad secundum dicendum, quod incarnatio magis importat unionem ad carnem, quam carnis proprietatem. Utraque autem natura in Christo est unita alteri in persona, ratione cujus unionis, et divina natura dicitur incarnata, et humana natura deificata, ut supra dictum est[1].

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ sunt divinæ naturæ, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinæ naturæ, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam. Unde ea, quæ participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative recipit ab humana natura, et ideo ea, quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divina natura.

Hic articulus etiam expositus est in disputatione præcedenti, sectione secunda.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc sit vera, Deus factus est homo[2].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa: Deus factus est homo. Cum enim homo significet substantiam, fieri hominem, est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa: Deus factus est simpliciter. Ergo hæc est falsa: Deus factus est homo.*

2. *Præterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subjectum mutationis, secundum illud Malach. 3: Ego Dominus, et non mutor. Ergo videtur quod hæc sit falsa: Deus factus est homo.*

3. *Præterea, homo, secundum quod de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei. Sed hæc est falsa: Deus factus est persona Filii Dei. Ergo hæc est falsa: Deus factus est homo.*

Sed contra est quod dicitur Joan. 1: Verbum caro factum est. Et sicut Athanasius dicit, in Epistola ad Epictetum: Quod dixit, Verbum caro factum est, simile est ac si diceretur, quod Deus homo factus est.

Respondeo dicendum, quod unumquodque di-

[1] C. 4.
[2] Est 83, inter med. et fin. illius.
[3] 1 p., q. 39, art. 5.

[1] Q. 3, art. 2.
[2] Infra, q. 33, art. 3, corp. Et 3, dist. 3, q. 5, art. 3, corp.; et dist. 7, q. 2. Et op. 1, cap. 18, et op. 3, c. 6; et Rom. 1. l. 2, c. 3.

citur esse factum illud, quod de novo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominem vere prædicatur de Deo (sicut dictum est [1]*), ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideo hæc est vera: Deus factus est homo. Diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut et hæc: Deus est homo, ut supra dictum est* [2].

Ad primum ergo dicendum, quod fieri hominem, est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo, eo quod humana natura incepit esse in supposito divinæ naturæ, ab æterno præexistente. Et ideo, Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, fieri importat quod aliquid prædicetur de novo de altero. Unde quandocunque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione ejus de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc contingit in omnibus quæ absolute dicuntur; non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero, quæ relative dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione, per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne, quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum ad Deum dicimus: Domine, refugium factus es nobis. Esse autem hominem, convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam, et ideo esse hominem prædicatur de novo de Deo absque ejus mutatione, per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur: Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod homo supponit personam Filii Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et ideo, quamvis hæc sit falsa: Deus factus est persona Filii Dei, est tamen hæc vera: Deus factus est homo, ex eo quod est unitus humanæ naturæ.

COMMENTARIUS.

1. *Responsio.*—Respondet D. Thomas simpliciter et sine distinctione ulla, illam propositionem esse veram. Quanquam enim in aliquo sensu, scilicet, si participium *factus* sit pars subjecti, et non prædicati, sit falsa, quia Christus non est Deus factus, sed Deus verus, juxta ea, quæ in simili docet D. Thomas, articulo sequenti, tamen, quia ille sensus impropriissimus est, et in ea propositione nunquam usitatus, ideo merito D. Thomas distinctionem illam prætermisit, et simpliciter affirmavit quod in proprio sensu de fide Catholica certum est, juxta illud Joan. 1: *Verbum caro factum est,* et ad Rom. 1: *Qui factus est ei ex semine David, secundum carnem,* et ad Galat. 4: *Factum ex muliere;* ad Philip. 2: *In similitudinem hominum factus,* ac denique in Symbolo: *Et homo factus est,* et reliqua Concilia, et Patres omnes loquentes de hoc mysterio his fere vel similibus verbis illud explicant. Ratio vero est, quia suppositum, quod prius simpliciter subsistit, et non est homo, vel aliquid hujusmodi, si postea est homo, vel aliquid tale, necesse est ut factum sit tale; sed ita est in præsenti, nam suppositum Verbi antea erat, et non erat homo, et nunc est homo; ergo necesse est ut factum sit homo, et ita ratione illius verum erit dicere, Deum factum esse hominem. Et confirmatur, quia Deus nunc est homo, et antea non erat homo; ergo vel homo factus est Deus, vel Deus homo; non primum, ut statim dicetur; ergo secundum.

2. Sed quæres primo an illa locutio sit omnino propria. D. enim Bonavent., in 3, dist. 7, art. 1, q. 2, negat esse propriam, quia ille modus locutionis in rigore sermonis indicat, subjectum illud, quod dicitur factum esse tale, mutatum esse, ut patet in inductione in omnibus similibus; sed Deus non est mutatus, cum est incarnatus; ergo non proprie dicitur factus homo. Dicendum tamen est, illam propositionem tam propriam esse quam veram; sicut enim Deus nunc est propriissime homo, licet antea non fuisset, ita propriissime dicitur factus homo; quia per hanc locutionem in tota ejus proprietate nihil aliud significatur, quam acquisivisse esse hominem, quod antea non habebat, per aliquam veram actionem seu effectionem, sive per illam fiat mutatio in subjecto, quod dicitur fieri tale, sive in alio, ex cujus mutatione resultet ut tale subjectum denuo sit tale. Quanquam enim in creaturis fere semper fiat priori modo, in hoc tamen mysterio posteriori modo, scilicet, per mutationem solius humanitatis, Deus factus est homo, ut supra, disp. 8, fuse

[1] Art. 1 hujus quæst.

[2] Art. 1 hujus quæst.

tractatum est, et hic D. Thom., in solut. ad secundum, explicat exemplo relativorum, in quibus dicitur aliquis factus dexter, aut similis, sine mutatione sui, per alterius extremi mutationem. Quod exemplum optimum est ad explicandam propriam vim, et significationem illius verbi, *factum*, quod ex vi sua non importat mutationem in subjecto cui attribuitur. Tenet etiam illud exemplum in hoc, quod per hoc mysterium nihil additum est Deo inhærens ipsi, per quod mutari potuerit, quia relatio unionis in eo tantum est rationis. Quoad alia vero non oportet exemplum in omnibus esse simile, ut in supra citata disputatione latius tractatum est.

3. *Objectio.—Responsio.—Objectio.—Responsio.*—Dices : saltem per communicationem idiomatum necesse est fateri, Deum mutari, si fit homo, quia illa mutatio, quæ fit in humanitate, per communicationem idiomatum tribui poterit Verbo et Deo. Respondent aliqui negando sequelam, quia ex vi illius propositionis significatur, Deum esse mutatum. Sed nulla ratio redditur cur hoc magis per illam propositionem significetur, quam per hanc, *Deus est mortuus,* vel similes. Alii ergo existimant, in rigore illam propositionem esse veram in dicto sensu catholico, quamvis propter ambiguitatem distinguenda sit, quod in aliis motibus factis in Christo homine ego supra dixi, in fine disput. 32. Tamen de hac mutatione, per quam humanitas juncta est Verbo, existimo id non esse verum in propria et rigorosa communicatione idiomatum; quia per illam mutationem non mutatur homo, sed sola humanitas ; communicatio autem idiomatum non sumitur a proprietatibus, vel actionibus humanitatis, ut sic. Et ratio hujus est, quia hæc mutatio non supponit unionem, sed est via ad unionem ; et ideo, sicut humanitas dicitur uniri, et non homo, ita et mutari, et propterea ratione hujus mutationis non potest dici Verbum mutari, etiam per communicationem idiomatum. Dices : ergo nec poterit dici Deus genitus ex Virgine per communicationem idiomatum, quia generatio, a qua illa denominatio sumitur, fit in humanitate, prius natura quam uniatur Verbo, tanquam in subjecto. Respondetur negando consequentiam, primo quidem, quia generatio substantialis non denominat subjectum, sed terminum, qui est suppositum ipsum. Deinde, quia hæc generatio nihil aliud est quam unio formæ cum materia naturali modo facta, et hæc ordine naturæ supponit unionem ipsius animæ et corporis ad Verbum, ut in superioribus dictum est, et inferius late dicemus, agentes de B. Virgine.

4. *Objectio secunda.—Responsio.*—Secundo, dubitari potest an hæc propositio etiam vera sit : *Deus factus est hic homo.* Respondetur breviter, affirmando, sequitur enim ex præcedenti ; Deus enim non fit homo in communi, sed in particulari, nec assumpsit humanitatem in communi, sed hanc humanitatem, unde ideo factus est homo, quia factus est hic homo. Et confirmatur, quia Deus factus est Filius Virginis ; ergo factus est Jesus, et hic homo; illa enim tria nomina idem individuum significant, quamvis diverso modo. Præterea, quia fieri hominem, significat actionem quæ non versatur nisi circa singulare, et ratione illius dicitur de universali ; ergo fit Deus homo, quia fit hic homo. Denique, cum dicitur Deus factus homo, ibi, *homo,* non supponit simpliciter aut immobiliter, ut sophistæ dicunt ; ergo licet sub illo prædicato descendere, et designare hunc vel illum hominem, ratione cujus vera sit propositio. Sed contra. Hic homo designat suppositum; sed Deus non est factus hoc suppositum ; ergo non est factus hic homo. Respondetur primum, negando majorem, sed hic homo formaliter designat hanc humanitatem ut subsistentem, seu subsistens in hac humanitate ; quia de ratione hujus hominis non est hoc suppositum, sed tantum subsistens in hac humanitate, et ita hic homo ex vi suæ significationis hoc tantum designat, præsertim positus a parte prædicati, quod sumi solet formaliter. Deinde, quamvis hic homo diceret hoc suppositum, non tamen utcunque, sed ut compositum ex humanitate, et ita potest Deus dici fieri hic homo, non quia ipsum suppositum fiat, sed quia ex supposito divino, et humanitate fit hic homo.

5. *Objectio tertia. — Responsio. — Objectio quarta. — Responsio.* — Sed contra secundo, nam sequitur per communicationem idiomatum posse dici : *Verbum caro factus est Deus;* nam hic homo est Deus ; et Verbum factum est hic homo; ergo Verbum factum est Deus; videtur enim hic syllogismus expositorius. Consequens autem est omnino falsum, significat enim Verbum, per aliquam effectionem acquisivisse divinitatem, quod nullo sensu potest esse verum. Respondetur negando consequentiam ; rationem reddit Scot., in 3, dist. 7, q. 2, ad 3, quia communicatio idiomatum non fit in iis quæ significant unionem;

sed hoc, ut dixi dubio præcedenti, verum est in terminis significantibus mutationem naturæ unitæ, non vero in iis quæ significant productionem ipsius termini, et ipsum denominant, ut sunt *generari, nasci, et fieri hominem*. Ratio ergo facilius redditur, quia in illo syllogismo variatur appellatio, et proceditur in quatuor terminis ; aliud est enim fieri hominem, quod in antecedenti sumitur, aliud fieri Deum, quod in conclusione concluditur, in qua aliquid additur majori extremitati, quod in minori non erat positum. Sed contra, nam saltem sequitur Christum factum esse hominem, quod videtur falsum, quia Christus potius est terminus hujus effectionis ; terminus autem ut sic non potest dici fieri talis per actionem, propter quod non dicimus proprie, Petrum factum esse hominem, sed factum esse simpliciter. Cujus ratio est, quia, quod dicitur fieri tale, supponitur actioni, ut articulo sequenti dicetur. Sequela vero probatur, expositorie arguendo : *Verbum factum est homo; et Christus est Verbum ; ergo Christus factus est homo*. Respondetur concedendo sequelam, est enim illa conclusio vera, ratione suppositi, pro quo Christus in subjecto illius propositionis supponit ; et ideo, quamvis totum compositum, quod est Christus, non supponatur actioni, tamen ipsum suppositum Christi illi supponitur. Et hoc satis est ut illa propositio sit vera, et ex his sufficienter est exposita littera D. Thomæ cum solutionibus argumentorum.

ARTICULUS VII.

Utrum hæc sit vera : Homo factus est Deus[1].

1. *Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hæc sit vera : Homo factus est Deus. Dicitur enim Rom. 1 Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David, secundum carnem. Sed Christus, secundum quod homo, est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.*

2. *Præterea, Augustinus dicit, in primo de Trinit.*[2] *: Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera: Deus factus est homo. Ergo similiter hæc est vera: Homo factus est Deus.*

[1] Locis sup. art. 6 cit.

[2] C. 13, circa prin., tom. 3.

3. *Præterea, Gregor. Nazianzenus dicit, in epistola ad Clidonium*[1] *: Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliter nominaverit. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus, qua est factus Deus. Et ita hæc est vera : Homo factus est Deus.*

4. *Præterea, cum dicitur : Deus factus est homo, subjectum factionis vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen, homo. Sed illud videtur esse subjectum factionis, cui factio attribuitur. Ergo hæc magis est vera : Homo factus est Deus, quam ista : Deus factus est homo.*

Sed contra est quod Damascen. dicit, in 3 lib.[2] *: Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum. Idem autem est fieri Deum, quod deificari. Ergo hæc est falsa : Homo factus est Deus.*

Respondeo dicendum, quod ista propositio, Homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ita quod participium, factus, determinet absolute, vel subjectum, vel prædicatum. Et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille, de quo Deus prædicatur, est factus; neque Deus est factus, ut infra dicetur[3]*. Et sub eodem sensu hæc est falsa : Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis suppositionibus. Alio modo potest intelligi, ut ly factus determinet compositionem, ut sit sensus: Homo factus est Deus, id est, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et : Homo factus est Deus, et : Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur secundum quod ly homo non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet, persona Filii Dei, ab æterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo proprie intelligitur, secundum quod hoc participium, factus, ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona, et hypostasis, et suppositum Dei et hominis (ut supra ostensum est*[4]*), ista propositio est falsa, quia, cum dicitur : Homo factus est Deus, ly homo habet personalem suppositio-*

[1] Inter princ. et med.

[2] C. 2, non longe a fine.

[3] Art. 8 et 9 hujus q.

[4] Quæst. 2, a. 3.

nem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui; suppositum autem illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis, seu persona Filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona, vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum, prædicaretur de homine, et e converso, per quamdam conjunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vol affectionis, vel inhabitationis (ut Nestoriani dixerunt), tunc pari ratione posset dici, quod homo factus est Deus, id est, conjunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, id est, conjunctus homini.

Ad primum ergo dicendum, quod, in verbis illis Apostoli, hoc relativum, qui, quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte prædicati, quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem, sit factus Filius Dei, in quo sensu objectio procedebat, sed debet intelligi ex parte subjecti, ut sit sensus, quod Filius Dei factus est, scilicet, homo, ad honorem Patris (ut Gloss. exponit[1]*), existens ex semine David secundum carnem. Ac si diceret: Filius Dei factus est habens carnem ex semine David, ad honorem Dei.*

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione incarnationis, factum est ut homo esset Deus, et Deus esset homo. In quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est[2].

Et similiter dicendum est ad tertium; nam deificari idem est quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum, quod terminus in subjecto positus tenetur materialiter, id est, pro supposito; positus vero in prædicato, tenetur formaliter, id est, pro natura significata. Et ideo, cum dicitur: Homo factus est Deus, ipsum fieri non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus; et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur: Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, hæc est vera: Deus factus est homo; sed hæc est falsa: Homo factus est Deus. Sicut si Socrates, cum fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate, hæc est vera: Hic homo hodie factus est albus; hæc tamen est falsa: Hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subjecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subjectum factionis; puta, si dicatur quod natura humana facta est Filii Dei.

[1] Gloss. inter., sup. illa verba Rom. 1.
[2] In corp. art.

COMMENTARIUS.

1. Distinguit D. Thomas tres sensus hujus propositionis. Primus est, ut participium illud, *factus*, sit pars subjecti, vel prædicati; quo sensu dicit esse propositionem insusitatam, impropriam et falsam. Quod est certissimum, præcipue si, *factus*, sit pars prædicati, absolute illud determinans, nam tunc sensus est, Christum esse Deum, seu per participationem; si vero sit pars subjecti, significat Christum esse hominem factum simpliciter, quod in rigore non est verum, ut infra dicetur. Posset tamen sumi subjectum illud in alio sensu, scilicet ut significet non factum simpliciter, sed factum hominem, ita ut sensus sit: Qui factus est homo, est Deus. Et hoc modo esset vera propositio, sed in re est eadem, quæ articulo præcedenti tractata est, aut cum hac: *Verbum incarnatum est Deus.*

2. Secundus sensus est, ut participium, *factus*, cadat in totam propositionem, quæ, sicut in tempore cœpit esse vera, ita dici potest facta vera, seu factum esse ut vere dici possit: *Homo est Deus.* Et hoc sensu ait D. Thomas propositionem esse veram, quia non significat aliquem hominem per actionem aliquam acquisivisse deitatem, sed solum simpliciter factum esse hoc totum, *hominem esse Deum*; et ideo dixit D. Thomas, juxta hunc sensum, subjectum illud, *homo*, supponere simpliciter, seu immobiliter, ita ut nullum suppositum sub illo liceat designare. Propter quod merito dicit hunc etiam sensum esse improprium, et præter usitatam suppositionem terminorum, maxime, ut notarunt idem D. Thomas et Bonav., in 3, dist. 7, cum vox illa, *factus*, masculini generis sit; sic enim non potest proprie cadere in totam propositionem. Dixi autem subjectum illud, *homo*, in hoc sensu, ita supponere immobiliter, ut non liceat sub illo designare certum suppositum, quia, ut statim dicam, nullum suppositum est quod factum sit Deus; licebit tamen formaliter designare hunc hominem, quia in eodem sensu etiam factum est, ut verum sit dicere hunc hominem esse Deum; hoc enim non

semper fuit verum, et aliquando incepit esse verum; imo ideo indefinite cœpit hoc vere dici de homine, quia cœpit vere dici de hoc homine.

3. Tertius sensus et propriissimus illius propositionis est, quem ipsa præ se fert, scilicet, aliquem hominem acquisivisse divinum esse, seu divinam naturam, per aliquam effectionem; hoc enim est quod D. Thomas ait, participium, *factus*, in hoc sensu applicare effectionem homini tanquam subjecto actionis, respicere vero Deum tanquam terminum illius. Et hoc sensu, atque adeo simpliciter et proprie loquendo, ait D. Thomas propositionem illam falsam esse; quæ est sententia communis Theologorum, in 3, dist. 7; Bonavent., Richard., Durand., Palud., et Marsil., q. 6, art. 3, dub. 8, et ejus propositionis falsitas fere ex ipsa explicatione satis constat, quam D. Thomas ita declarat; quia *homo*, in illa propositione supponit personaliter; de nulla autem persona subsistente in humanitate vere dici potest factam esse Deum verum, de quo loquimur; maxime enim de persona Christi; illa autem non est facta Deus, sed per se et essentialiter est Deus. Unde si diceretur: *Homo genitus est Deus*, vere diceretur, quia hic homo per generationem habet ut sit Deus, non per effectionem. Unde confirmatur primo, nam per illam propositionem significatur Deum, ut sic, esse terminum effectionis, ad quem ipsa terminatur, quod repugnat deitati. Confirmatur secundo, quia per illam propositionem significatur, hunc hominem supponi illi actioni, per quam talis homo fit Deus, quod etiam repugnat veritati hujus mysterii. Antecedens patet ex communi modo significandi illius participii, *factus*; supponit enim suppositum, cui applicatur, unde recte dicimus, Petrum factum esse calidum, non vero calidum factum esse Petrum. Confirmatur tertio, quia alias sequitur Christum factum esse Deum; quia, ut supra dicebam, si hoc vere dici potest de homine, est ratione hujus hominis; consequens autem falsum est, alias etiam ulterius sequitur, expositorie concludendo, Verbum factum esse Deum. Tandem confirmatur, quia illa propositio neque est vera ratione humanæ naturæ, quia neque illa est homo, neque fit Deus, neque ratione illius homo est Deus; neque etiam potest esse vera ratione suppositi, seu personæ, quia illa non fit Deus; neque etiam ratione hujus hominis, abstrahendo a supposito, quia, cum effectio sit actio realis, versatur circa singulare et determinatum suppositum, et ideo non potest applicari huic homini, abstrahendo a supposito; in quo differt hoc participium, *factus*, a participio, *prædestinatus*, de quo dicetur infra, q. 24. Potest denique hæc sententia confirmari ex his quæ supra diximus disp. præced., sect. 3, hominem non posse dici deificatum, sed verum Deum, ratione hujus mysterii, ubi et Patres pro hac sententia citavimus, et exposuimus aliquos, qui interdum videntur aliter locuti. Sic etiam Fulgent., lib. de Incarn. et grat., c. 10, inquit: *Non ipsa caro*, id est, ipse homo, *in se formam divinitatis accepit, sed Deus formam servi;* et Petrus Diacon., lib. de Incarnat., c. 5: *Deum dicimus factum esse Christum, non Christum factum esse Deum*. Idem Nicet., lib. 3 Thes., c. 32; et Elias Cretensis, orat. 1 Nazianzeni, § *Hæc assumpta caro est*, etc.

4. *Objectio prima. — Responsio. — Objectio secunda.* — Contra hanc vero sententiam sentit Scotus, in dist. 7, q. 2. Cujus fundamentum solum est, quia per aliquam actionem factum est, ut homo sit Deus; sed hoc solum significatur per illam propositionem; ergo. Facile tamen respondetur negando minorem, quia etiam significatur, illam actionem terminatam esse ad divinitatem, et supposuisse hominem; et utrumque falsum est. Sed objicitur, quia per conversionem simplicem recte videtur sequi: *Deus factus est homo; ergo homo factus est Deus;* quod argumentum eo magis urget, quod sancti Patres interdum ita loquuntur; August., lib. 1 de Trinit., c. 13: *Talis*, inquit, *erat illa susceptio, ut Deum hominem faceret, et hominem Deum;* et ideo in Enchirid., cap. 40 et 41, et de Præd. Sanct., c. 15, dicit hunc hominem fuisse conjunctum in unitate personæ Filio Dei, quanquam ibi hominem pro humanitate sumpsisse videatur. Simili tamen modo Damasc., lib. 3, c. 11: *Verbum*, inquit, *caro factum est, et caro Verbum, Deus homo, et homo Deus;* sic etiam Nazian., orat. 35, n. 86: *Hic homo*, inquit, *Deus effectus est, postquam cum Deo coaluit;* et orat. 51, circa principium, dicit, Deum et hominem connexione unum esse, Deo, nimirum, humanitatem, et homine divinitatem suscipiente.

5. *Responsio.—Dubium.— Responsio.*—Respondetur ad argumentum, illam non esse legitimam conversionem, quia mutatur suppositio, seu appellatio terminorum, ut per se satis constat; fieri ergo debet conversio hoc modo: *Deus factus est homo; ergo is, qui factus est homo, est Deus;* Patres vero citati,

quando ex adjunctis, et ex contextu sermonis constat eorum sensus, non tam dialecticum rigorem quam sermonis elegantiam, et ipsius rei veram expositionem observant. Unde in citatis locis loquuntur in secundo sensu a D. Thoma explicato, scilicet, per hoc mysterium factum esse, ut homo sit Deus, et ut eadem sit persona hominis et Dei. Sed quæres, si humanitas Christi præextitisset prius tempore in alio supposito, quam assumeretur a Verbo, an posset vere tunc dici homo factus Deus; jam enim illi actioni supponeretur homo, et hic homo. Respondetur, etiam in eo casu non posse id proprie dici, quia etiam tunc nullum esset suppositum, de quo vere dici posset factum esse Deum; nam si præcessisset in illa natura suppositum creatum, illud non solum non fieret Deus, sed potius desineret esse in suæ naturæ assumptione; et ita proprie non supponitur actioni, nisi ut terminus a quo. Quod si supponatur suppositum illud esse increatum, scilicet, aliam divinam personam, illa per se esset Deus, unde nec fieret Deus, nec Filius Dei, quia unum suppositum non fit aliud.

6. In solutione ad primum, tractat D. Thomas locum illum Paul., ad Rom. 1, ubi, loquens de Filio Dei, subdit: *Qui factus est ex semine David secundum carnem*, ubi videtur dicere Paulus, Christum, qui est ex semine David secundum carnem, factum esse Filium Dei. Circa quem locum Adamus, secutus Laurentium Vallam, putat vertendum potius fuisse *genitum*, quam *factum*, quia vox græca γενόμενος utrumque sensum patitur. Divus tamen Augustinus, quæst. 44 Novi Testamenti, quanquam fateatur potuisse generationis nomen eo loco poni vel intelligi, mysterium tamen in hoc invenit, quod Apostolus, nomine *facti*, potius quam *geniti*, usus est, sicut ad Galat. 4, cum dixit: *Factum ex muliere: Quoniam enim*, inquit Augustinus, *sine humano semine concreta caro Domini est in utero Virginis, et corpus effecta, sed effectu, et virtute Sancti Spiritus, ideo sic locutus est Apostolus; aliud est enim semine admisto, sanguinem coagulare et generare, et aliud, non permistione, sed virtute procreare; ideo* factum *potius dicit, quam* genitum. Ut autem recte D. Thomas exposuit, non Christus dicitur factus Filius Dei, sed potius Filius Dei; illum enim refert participium, *qui factus est*, non simpliciter, sed secundum carnem, ut recte ibi notavit Chrysostomus: *Nam de homine*, inquit, *est sermo, propterea adjecit juxta carnem, et ex semine David, id est ex Virgine a David descendente*. Unde sensus planus est, Filium Dei factum esse hominem ex Maria Virgine, ut recte ibi Anselmus et alii fere omnes exponunt; et Augustinus, sermon. 193 de Tempore.

ARTICULUS VIII.

Utrum hæc sit vera: Christus est creatura [1].

1. *Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hæc sit vera: Christus est creatura. Dicit enim Leo Papa: Nova et inaudita conventio: Deus, qui est et erat, fit creatura. Sed illud potest prædicari de Christo, quod Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo hæc est vera: Christus est creatura.*

2. *Præterea, proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocunque nomine significetur, ut supra dictum est* [2]. *Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut et proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet, quod sit creatura, et quod sit increatus, et creator.*

3. *Præterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus, ratione corporis quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.*

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. de Trinit. [3]: *Numquid dicto factus est Christus? numquid mandato creatus est Christus? quasi dicat: Non. Unde subdit: Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ. Ergo hæc non est concedenda: Christus est creatura.*

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit [4], *ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici Christum di-*

[1] Infra, q. 20, art. 1, ad 1. Et 1 p., q. 41, art. 3; et 3, d. 4, quæst. 2, art. 2, ad 4, et d. 11, q. 1, art. 2, et d. 11, q. 1, art. 3, ad 2; et 4 cont., cap. 48; et Ver., quæst. 29, art. 1, ad 1; et opusc. 2, cap. 223. Et 1 Cor. 15, l. 3, col. 1, fin.

[2] Art. 5 hujus quæst.

[3] Seu de Fide, c. 7, circa med., tom. 2.

[4] In c. 5 ad Galat.

xerunt esse creaturam, et minorem Patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ personæ. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor Patre, sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam. Ea vero, de quibus suspicari non potest, quod divinæ personæ conveniant secundum se ipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ, sicut simpliciter dicimus, Christum esse passum, mortuum et sepultum. Sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea, quæ in dubitationem venire possunt, an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est, sine determinatione; non enim dicimus quod Æthiops est albus, sed quod est albus secundum dentes. Dicimus autem absque determinatione, quod est crispus, quia hoc non potest convenire nisi secundum capillos.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando sancti Doctores, causa brevitatis, determinatione omissa, nomine creaturæ utuntur circa Christum; est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, in quantum homo.

Ad secundum dicendum, quod omnes proprietates humanæ naturæ, sicut et divinæ, possunt aliqualiter dici de Christo. Unde Damasc. dicit, in 3 lib. [1], *quod Christus, qui Deus est et homo, dicitur et creatus et increatus, passibilis et impassibilis. Sed tamen illa, quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde ipse postea alibi subdit* [2] : *Ipsa una hypostasis, scilicet, Christi, et increata est deitate, et creata est humanitate. Sicut et e converso non esset dicendum sine determinatione: Christus est incorporeus, vel impassibilis, ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit, Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse; sed dicendum est cum determinatione, quod Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis.*

Ad tertium dicendum, quod de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse, quod conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio utrobique.

COMMENTARIUS.

1. Quanquam D. Thomas negat simpliciter Christum appellandum esse creaturam, an vero id consulat propter vitandum periculum erroris, an vero id doceat quia in proprietate sermonis falsa est propositio, obscurum et incertum est. Quo factum est ut non solum de re ipsa, sed etiam de sententia et mente D. Thom. variæ sint opiniones. Prima ergo est, eam propositionem in rigore et proprietate sermonis verum habere sensum; tamen, quia est ambigua, et potest ad Arianum sensum facile trahi, simpliciter asserendam non esse, sed cum aliqua determinatione et explicatione. Ita exponit D. Thomam Cajet. hic, et habet fundamentum in principio corporis articuli, ubi solum dicit non esse ita absolute loquendum, ne Arianorum errori favere videamur. Deinde expressius in solutione ad secundum, idem judicium facit de hac propositione : *Christus est creatura,* quod de hac : *Christus est impassibilis et incorporeus,* quod negat simpliciter esse dicendum, ne errori Manichæorum favere videamur. Constat autem illas locutiones, et in proprietate sermonis, et rigore, veras esse. Deinde infra, q. 20, art. 1, similiter judicat de hac : *Christus est creatura*, ac de hac : *Christus est subjectus Patri*, et solum ait convenientius esse addere determinationem. Et eamdem sententiam tenet Bonavent., in 3, dist. 11, art. 2, q. 1, præsertim in solutionibus argumentorum, quanquam male in contrarium citati soleat. Et Scotus idem probabile hoc censet. Tenet etiam Waldens., lib. 1 Doctrinalis fidei, ubi, c. 40 et 41, late probat, Christum secundum se non esse creaturam; tamen, c. 42, tandem concludit, per communicationem idiomatum posse ita appellari. Et huic sententiæ favet usitatus modus loquendi Sanctorum; Sophronius in enim illa epistola, quæ habetur in VI Synod., act. 11, sæpe vocat Christum, creatum et increatum. Leo Papa, serm. 3 Pentec. : *Si homo*, inquit, *ad imaginem Dei factus legem Dei servasset, creator hominum creatura non fieret*. Nazian., orat. 34 : *O novam missionem, et admirandum temperationem! qui est, fit, et qui non est creatus, creatur*. August., de Fid. et Sym., c. 4: *Quando Verbum caro factum est, eadem sapientia, quæ de Deo genita est, dignata est in hominibus creari*; et in Enchir., c. 38 : *Illam creaturam, quam Virgo concepit*, etc.; et epist. 57: *Quod ad Verbum attinet, creator est Christus; quod vero ad hominem, creatura est Christus*; lib. 4 de Trinit., c. 19, ita inquit : *Factum quippe creaturam, per quem facta est omnis creatura, omnem creaturam testem habere oportebat*; et serm. 16 de

[1] C. 4, fin., et c. 3. a medio.
[2] C. 5, a medio.

Tempore : *Propter nos creatus est creator;* et ser. 25 : *Creatur ex Matre, quam creavit ;* et ser. 27 : *Creator cœli creatus sub cœlo.* Similia habet Fulgent., de Fide ad Petrum, c. 2 et 45, et lib. de Incarnat., cap. 2, quamvis hic determinationem addat. Damasc., lib. 3, c. 4, et lib. 4, c. 5 et 19 : *Verbum caro factum, creatura et novissimus appellatur.* Ambros., lib. 3 de Fid., cap. 4, *eumdem* dicit *creatum esse ex Virgine, creatum ex homine, creatum ad causam, qui est generatus ante secula.* Nec dissimiliter Gregor., lib. 5 Moral., c. 25 : *Redemptor noster, quia divinitatis ejus status capi ab humana mente non potuit, hanc se nobis ad nos veniens, creatus, natus, mortuus, etc., quasi transeundo monstravit.*

2. Sed quoniam ad hos Patres responderi potest, vel late usos esse nomine creationis pro nomine conceptionis vel generationis, aut subintellexisse determinationem illam, *in quantum homo*, et fere semper aliquid illi æquivalens addidisse, conjungendo creatorem cum creatura, vel aliquid simile, affero Hieronymum, qui non videtur hanc expositionem pati posse ; tractans enim hanc quæstionem fere in terminis super epist. ad Ephes., c. 2, circa verba : *Ipsius enim factura sumus*, et lib. 3 in Isaiam, in principio, circa illa verba c. 45 : *Ego Dominus creavi eum*, et referens, quosdam dubitasse Christum vocare creaturam : *Nos*, inquit, *libere proclamamus, non esse periculum, illum dicere creaturam. Nam creari, in Scriptura,* inquit, *interdum significat, fieri quod non erat, interdum id quod erat transferri in aliud esse, ut Psal.* 50 : *Cor mundum crea in me, Deus; et ad Ephes.* 2 : *Creati in operibus bonis;* quam doctrinam videtur sumpsisse ex Hilario, lib. 12 de Trin., ubi circa finem dicit, Christum esse facturam, vel creaturam, de Christo intelligens illud ad Ephes. 4 : *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est,* id est Christum, de quo dicitur etiam ad Rom. 13 : *Induimini Dominum Jesum Christum ;* et eamdem fere doctrinam habet Cyrill. Alexandr., lib. 5 Thes., cap. 4, de Christo exponens illud Prov. 8 : *Dominus possedit me ;* et in epistola ad Anastasium, circa finem, quæ habetur in Concil. Ephes., 2 tom., c. ult.

3. Rationes adduci solent multæ : tres videntur potissimæ. Prima, quia non videtur majus incommodum, vocare Christum creaturam, quam tribuere illi proprietates creaturæ, quæ eamdem imperfectionem includere videntur, ut esse *mutabilem, finitum, passibilem*, etc. ; sed hæc tribuuntur Christo ; ergo. Secunda, quia esse creaturam est de essentia hominis ; sed omnia, quæ sunt de essentia hominis, dicuntur de Christo, ut supra dictum est ; ergo. Tertia, quia in humanitate Christi est relatio creaturæ ad Deum, nam humanitas sine controversia creatura est ; sed relationes, quæ sunt in humanitate, tribuuntur Christo in concreto ; sic enim dicitur Christus *similis, æqualis*, etc. ; ergo.

4. Secunda opinio negat illam propositionem esse veram in rigore et proprietate sermonis. Hæc videtur esse sententia Magistri, in 3, dist. 11, quam ibi D. Thomas, q. 1, art. 2, secutus est; et Durandus, Paludanus, et Capreolus, q. 1 ; Richard., art. 1, q. 2 ; idem S. Thomas, lib 4 contra Gent., c. 48, ubi Ferrar.; idem etiam D. Thomas, q. 29, de Verit., art. 1, ad 3 ; et hic, in fine corporis articuli non videtur ab hac sententia alienus; tam falsum enim existimat vocare Christum simpliciter creaturam, sicut nigrum hominem appellare simpliciter album, solum quia habet dentes albos. Et hanc opinionem sequuntur fere moderni Thomistæ, ut Cano, lib. 12 de Locis, c. 11, et alii. Et pro illa referuntur Sancti Basilius, lib. 2 contra Eunom., ubi ex professo probat, Christum non posse dici creaturam ; Ambros., lib. 1 de Fid., c. 6 et 7 ; Chrysost.. hom. 3 in Joan., et tom. 5, hom. *Quod Christus est Deus;* August., lib. 83 Quæstionum, in 67. Sed hi Sancti, et alii, qui sæpe hoc confirmant, aperte loquuntur de Christo secundum divinitatem, et contra Arianos, et ideo nihil ad præsentem causam ex eis afferri potest. Rationes pro hac sententia affert quatuor Medina, quas evidentes vocat. Prima, quia omnis creatura aliquando non fuit ; sed Christus semper fuit; ergo. Secunda, quæ eadem est : omnis creatura incipit esse ; Christus non incepit esse ; ergo. Tertia similiter eadem : creatura includit negationem præcedentis esse, quæ Christo repugnat. Quarta, quia sequitur Verbum esse creaturam, quod est hæreticum ; sequela patet expositorie arguendo : Christus est creatura ; et Christus est Verbum ; ergo Verbum est creatura.

5. *Objectio.* — Hæc controversia pendet ex illa regula supra posita, disputatione præcedenti, sectione ultima, scilicet, prædicata, quæ involvunt suppositum creatum, non posse simpliciter prædicari de Christo ; et difficultas est, an hoc prædicatum, *creatura*, involvat hujusmodi suppositum, quod magis

pendet ex usu et acceptione vocis quam aliunde. Advertendum ergo est hanc vocem, proprie et in rigore sumptam, significare posse rem ex nihilo productam; creatio enim significat productionem ex nihilo, et creatura proprie significat terminum creationis. Alio modo sumitur hæc vox ad significandam quamcunque rem in tempore productam per aliquam actionem vel effectionem; omne enim, quod increatum non est, creatura dici potest, ut supra tractatum etiam est, disputat. 7, sect. 5.

6. *Responsio.* — Dico ergo primo, Christum non posse dici creaturam, si hæc vox in priori et rigoroso sensu sumatur. Hæc conclusio certa est, quia Christus non est ex nihilo productus; includit enim suppositum divinum, quod non est ex nihilo productum. Dices : hoc sensu etiam Petrus non poterit dici creatura, quia non est productus ex nihilo; nulla ergo est in hoc differentia inter Christum et alios homines. Respondetur esse maximam. Primo quidem, quia Petrus, licet immediate non sit productus ex nihilo, sed per generationem, tamen mediate est productus ex nihilo, quia tota materia, ex qua productus est, facta est ex nihilo; at vero Christus includit rem aliquam, scilicet, personam, quæ non est facta ex nihilo, et ideo totus Christus nec proxime, nec remote factus est ex nihilo. Unde fit secundo, ut Petrus, vel alius similis homo, licet actu non sit productus ex nihilo, tamen producibilis sit, et hoc est quod per se pertinet ad rationem creaturæ, quæ magis consistit in intrinseca aptitudine, quam in actuali denominatione extrinseca; at vero Christus neque est productus, neque produci potuit ex nihilo. Componitur enim Christus ex natura humana et persona divina; hoc autem compositum non est producibile per creationem, sed solam assumptionem humanitatis, quia necessario supponit personam quæ ex nihilo produci non potest, quod a contrario manifeste patet; nam Petrus, qui est creatura dicto modo, annihilari potest a Deo; Christus autem annihilari non potest; cum enim necessario semper mansura sit persona, non potest totus Christus in nihilum redigi.

7. Dico secundo : si creatura sumatur posteriori modo, ut idem significet quod factura, seu quid factum, illa locutio potest habere sensum proprium et verum; tamen, quia est ambigua, et suspicionem erroris ingerere potest, usurpanda non est sine sufficienti expositione seu determinatione. Hæc conclusio videtur esse juxta mentem D. Thomæ hic, et tota sumitur ex Patribus citatis; ita enim approbant illam locutionem, ut satis semper explicent sermonem esse de Christo, ut ex humanitate componitur. Ratio vero est, quia Christus significat compositum ex divinitate et humanitate; sed hoc compositum est quid creatum in dicto sensu, ut supra, dicta sect. 5, disp. 7, late ostensum est; ergo Christus eadem ratione poterit dici quid creatum, atque adeo creatura.

8. *Objectio.* — Dices : Christus positus ex parte subjecti, simpliciter et sine determinatione, non stat seu supponit pro toto composito ut sic, sed pro supposito tantum; subjecta enim stant materialiter, ut dicunt dialectici; at vero de supposito non potest vere dici esse quid creatum, seu esse creaturam.

9. *Responsio.* — Respondetur primo, supra dictum esse, subjecta interdum determinari a prædicatis, ut stent formaliter, ut constat in his locutionibus, album est quale, calidum est terminus calefactionis; sic ergo dici poterit Christus terminus effectionis cujusdam, et tunc stabit formaliter ratione prædicati; ergo eadem ratione dici poterit factura, atque adeo creatura, quia his vocibus idem terminus effectionis significatur. Quandocunque enim prædicatum accommodatur subjecto formaliter sumpto, et per se illi convenit, potest illud determinare, ut ita accipiatur; ita vero est in præsenti. Non est ergo cur negetur hunc sensum esse proprium et verum, supposita illa propria et usitata significatione terminorum. Nihilominus reliquæ partes conclusionis per se notæ sunt, vitanda est enim omnis suspicio erroris, et ideo cum hæreticis nec in vocibus convenire debemus, quando sensus est ambiguus, sed catholicus sensus sufficienter explicari debet.

10. Argumenta primæ opinionis probant hanc secundam conclusionem. Si vero contra primam fiant, respondetur omnia illa Sanctorum testimonia juxta secundam conclusionem intelligenda esse.

11. *Prædicata creaturarum duplicia, respectu Christi.* — Ad primam vero rationem respondetur primo, attributa creaturarum convenire Christo ratione naturæ creatæ, quando illa non includunt suppositum creatum, et simpliciter ex nihilo productum, et ideo ex illis solum inferri potest, Christum posse dici creaturam posteriori modo dicto, non vero priori. Secundo dicitur quædam

esse prædicata creaturarum, quæ per se statim indicant dici de Christo ratione humanæ naturæ, de quibus inter nos et hæreticos nulla est controversia, ut esse *mortalem*, *passibilem*, etc. Alia vero sunt prædicata, de quibus dubium esse potest, an tribuantur Christo ratione naturæ humanæ, vel etiam ratione suppositi, de quibus est controversia inter nos et hæreticos, ut esse *mutabilem*, esse *finitum*, esse *minorem Patre*. Et hæc, licet in proprietate et rigore dici possent de Christo ratione humanæ naturæ, simpliciter tamen asserenda non sunt sine sufficienti determinatione, propter rationes factas.

12. Ad secundam rationem respondetur, esse creaturam priori modo, non esse de essentia hominis, sed tantum posteriori modo, quia non est de essentia hominis ut sit persona creata, sed tantum, ut per naturam creatam constituatur. Ad tertiam respondetur, quod, licet humanitas sit facta ex nihilo mediate vel immediate, ut supra dictum est, et sub hac ratione sit in illa relatio creaturæ ad Deum, inde non fit ut totus Christus per se primo, seu ratione totius compositi, referatur ad Deum illa relatione, sed solum ut in se habeat naturam in qua est illa relatio; totum vero compositum ut sic non refertur ad Deum illa relatione fundata in creatione, sed alia fundata in actione unitiva, a qua Christus denominatur creatura secundo modo supra explicato.

13. *An Verbum possit dici creatura.* — Argumenta secundæ opinionis probant primam conclusionem. Si vero contra secundam fiant, nihil urgent; ad Patres enim ibi responsum est. Ad tres vero rationes primas, quæ una sunt, respondetur, *creaturam* in hac significatione non includere negationem totius esse simpliciter, sed solum illius esse sub quo denominatur creatura. Unde, ut Christus sit creatura, non oportet ut aliquando non fuerit, sed ut aliquando non fuerit Christus; neque ut inceperit esse simpliciter, sed ut inceperit esse Christus. Ad ultimam primo negatur sequela, scilicet, Verbum posse dici creaturam. Et ad probationem negatur consequentia, quia mutatur suppositio et appellatio terminorum; quia, cum Christus dicitur creatura, subjectum non stat materialiter pro supposito, sed formaliter pro toto composito. Cum vero Christus dicitur esse Verbum, aut Verbum creatura, subjectum sumitur pro solo supposito. Secundo respondetur, in catholico sensu posse dici Verbum creaturam, eo modo quo dicitur homo; est enim homo, quia terminat humanitatem; dicetur ergo creatura, quia terminat naturam creatam. Sicut enim per humanitatem constituitur in esse hominis, ita per naturam creatam in esse creaturæ; sic enim dixit Leo Papa, creatorem fieri creaturam in hoc mysterio. Et Hieronymus dixit, *creare* in quodam sensu in Scriptura usitato non significare fieri simpliciter, quod non erat, sed quod erat, fieri tale. Quomodo dixit Augustinus, de Fide et Symbolo, c. 4: *Quando Verbum caro factum est, eadem sapientia, quæ a Deo genita est, dignata est in hominibus creari.* Sed quanquam hoc verum sit, istæ locutiones multo magis sunt vitandæ, quia est major æquivocatio, et majus periculum erroris; Verbum enim simpliciter est persona increata, et ideo absolute nullo modo dici debet creatura.

ARTICULUS IX.

Utrum hæc sit vera: Iste homo, demonstrato Christo, incepit esse[1].

1. *Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, inceperit esse. Dicit enim Augustinus super Joan.*[2]*: Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus. Sed illud, quod non semper fuit, incepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incepit esse.*

2. *Præterea, Christus incepit esse homo. Sed esse hominem, est esse simpliciter. Ergo ille homo incepit esse simpliciter.*

3. *Præterea, homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incepit esse.*

Sed contra est quod dicitur Hebr. ultimo: Jesus Christus heri et hodie, ipse et in secula.

Respondeo dicendum, quod non est dicendum quod ille homo, demonstrato Christo, inceperit esse, si nihil addatur, et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia hæc locutio est simpliciter falsa secundum sententiam catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum hoc enim oportet quod, in hoc quod dicitur, Iste homo, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cujus æternitati repu-

[1] 3, d. 12, q. 1, art. unic.
[2] Tract. 105, a med., t. 9.

gnat incipere esse. Unde hæc est falsa: Hic homo incepit esse. Nec obstat quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen, homo, quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est[1]*. Secundo, quia, etiamsi esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandam hæresim Arii; quia sicut personæ Filii Dei attribuit quod esset creatura, et quod esset minor Patre, ita attribuit ei quod esse inceperit, dicens quod erat, quando non erat.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista est intelligenda cum determinatione; ut, scilicet, dicamus quod homo Jesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem.

Ad secundum dicendum, quod cum hoc verbo, incipit, non sequitur argumentum ab inferiori ad superius; non enim sequitur: Hoc incipit esse album; ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo quia incipere, importat nunc esse, et non prius; non autem sequitur: Hoc non erat prius album; ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter, est superius ad esse hominem: unde non sequitur: Christus incepit esse homo; ergo incepit esse.

Ad tertium ergo dicendum, quod hoc nomen, homo, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quæ incepit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incepit. Et ideo, quia secundum quod ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam, ideo hæc est falsa: Homo Christus esse incepit; sed hæc est vera: Christus incepit esse homo.

COMMENTARIUS.

1. Divus Thomas aliter huic quæstioni respondet quam præcedenti, hanc enim locutionem: *Christus incepit esse*, dicit esse falsam in proprietate et rigore sermonis. Et ratio ejus est, quia significat personam Christi simpliciter incepisse, quod illius æternitati repugnat. Antecedens probat, quia subjecta tenentur materialiter pro suppositis, unde cum dicitur: *Christus incepit esse*, inceptio tribuitur ipsi supposito. Quæ ratio, atque adeo tota hæc doctrina, magnam patitur difficultatem, præsertim suppositis quæ articulo præcedenti dicta sunt.

2. Primo quidem, quia subjecta interdum etiam stant formaliter, si determinentur a prædicatis, ut ibi dictum est; ergo hoc subjectum, *Christus*, potest determinari ab illo prædicato, *incepit*, ut stet formaliter pro toto composito, quod est Christus; sed illud compositum vere dicitur incepisse; ergo. Confirmatur ad hominem, nam in hac propositione: *Deus est homo*, dicunt Thomistæ, subjectum determinari a prædicato, ut stet pro supposito, quatenus substat humanitati, ut illa propositio sit per se; cum tamen illa suppositio multo magis sit aliena a significatione illius termini, *Deus*, qui nullo modo humanitatem significat. Unde illa sententia probabilior est, si propositio fiat sub nomine Christi, scilicet: *Christus est homo;* illa enim est per se, et formalis prædicatio, quia prædicatum determinat subjectum; ergo idem dici poterit de hac: *Christus incepit esse.* Confirmatur secundo, ex communi modo concipiendi; cum enim dicimus, *Hoc album incepit hodie*, non significamus ipsum subjectum incepisse simpliciter, sed incepisse esse album.

3. Propter hæc et similia argumenta, Scotus, in 3, dist. 11, q. 3, dicit illam propositionem in rigore sermonis esse veram. A qua sententia parum discrepat Bonaventura, art. 2, q. 2, quamvis variis distinctionibus utatur. Et Durand., dist. 12, q. 1, qui dicit illam esse æquivocam et distinguendam. Hi tamen omnes simpliciter negant hanc: *Verbum incepit esse,* quia hæc repugnat æternitati Verbi; nec sequitur per communicationem idiomatum ex illa: *Christus incepit esse*, quia mutatur formalis suppositio in materialem, atque adeo variatur appellatio, nam in una tribuitur inceptio Christo ut sic, in alia autem Verbo. Nec modus loquendi Sanctorum videtur ab hac sententia alienus. Augustinus enim, tract. 105 in Joan., ait: *Antequam mundus fieret, nec nos eramus, nec ipse mediator Christus;* si ergo non erat, incepit esse. Deinde Nazianz., orat. 35, n. 72, dicit Christum esse factum, quod perinde est. Denique Leo Papa, in dicto ser. 3 Pentecost., c. 2, dicit Christum esse *temporalem*, quod est dicere incepisse.

4. Nihilominus sententia D. Thomæ est communior Doctorum, cum Magistro, in 3, dist. 11 et 12; ubi Palud., Hervæus, Capreolus, et alii; Marsil., q. 9, in fine; Cajetanus late hic, qui refert varia argumenta Scoti et Durandi, et illa solvit. Ratio vero D. Thomæ,

[1] Art. 7 hujus q., ad 3.

quæ est fundamentum hujus sententiæ, ita explicanda est. Nam, licet illa propositio : *Christus incepit esse*, affirmativa videatur, tamen includit hanc negativam : *Christus aliquando non fuit;* hæc vero est falsa, quia ejus contradictoria est de fide, quia Christus semper fuit, est enim æternus, juxta illud Joan. 8 : *Antequam Abraham fieret, ego sum*. Et ad Heb. 13 : *Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in secula;* non possunt autem de Christo verificari contradictoria, etiam per communicationem idiomatum, quia negatio simpliciter omnia negat, ut nos etiam supra dicebamus.

5. Unde, licet Christus possit vocari spiritualis et materialis, non potest negari, quod sit spiritualis vel omnipotens; unde sicut hæc simpliciter est falsa : *Christus non est omnipotens*, ita et hæc : *Christus non est æternus;* ergo et illa, Christus incepit esse, quæ hanc includit. Confirmatur primo, quia hæc simpliciter est falsa : Christus habuit ex matre suum esse simpliciter; sed hoc significatur per illam propositionem, nam esse absolute dictum seu secundum adjacens, ut dialectici dicunt, significat esse simpliciter illius rei cui tribuitur. Unde confirmatur secundo, nam in illa propositione simpliciter prolata, *Christus incepit esse*, inceptio attribuitur esse divino, quod est esse simpliciter Christi; secus vero erit si addatur determinatio, *in quantum homo*, quia jam tunc ratione illius inceptio attribuitur esse humano.

6. Inter has sententias, quod ad rem attinet, nulla esse potest differentia, quam Fulgentius, lib. de Incarnat., c. 10, optime his verbis complexus est : *Verbum incepit esse Christus, Verbum tamen mansit æternum, et caro in ipso sumpsit initium*. Quod ad modum vero loquendi attinet, quanquam prior sententia sit probabilis, quia ille usus vocum, et sensus illius locutionis non est omnino alienus a significatione terminorum, neque a communi modo loquendi hominum, nihilominus tamen simpliciter et in rigore sententia D. Thomæ verior est et securior, quia non dicitur aliquis simpliciter et absolute incipere esse, nisi denuo acquirat præcipuum ac principale esse suum; Christus autem non acquisivit denuo illud esse, quod in ipso est primarium, atque adeo esse simpliciter, et ideo huic prædicato non potest convenire, ut determinet subjectum illo modo quo prima sententia asserebat, quia prædicatum significans inceptionem, cadit super esse absolute dictum, atque adeo super esse simpliciter; non ergo potest determinare subjectum in ordine ad esse secundum quid, respectu suppositi pro quo supponit. Tum etiam quia prædicatum negativum non determinat subjectum, sed simpliciter negat; propter quod hæc est falsa : Christus non est omnipotens, quia revera non significat non esse omnipotentem secundum humanam naturam, sed simpliciter et absolute; propter quod etiam hæc est falsa : Christus non fuit ab æterno. Illa vero propositio : Incepit esse, includit hanc negationem, et per illam exponitur, ut dictum est, et constat ex dialectica. Et per hoc satisfactum est argumentis primæ sententiæ.

7. Unde a fortiori constat hanc esse falsam : Christus incepit esse Deus, tum quia includit illam negativam : Aliquando non fuit Deus; tum quia quod incipit esse tale, supponitur actioni, per quam incipit esse tale; quod hic dici non potest, ut art. 7 tractatum est. De hac vero propositione : Christus est factus, idem indicat D. Thomas quod de hac : Christus incipit esse, quia fieri, simpliciter dictum, refertur ad esse simpliciter illius subjecti cui tribuitur, unde includit eamdem negationem, quam verbum *incipit*. Non est autem idem de his prædicatis, *natus ex virgine*, seu *mortuus*, quia hæc ex vi suæ negationis solum referuntur ad esse humanum, secundum quod natus est Christus vel mortuus.

ARTICULUS X.

Utrum hæc sit vera : Christus, secundum quod homo, est creatura[1].

1. *Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit falsa : Christus, secundum quod homo, est creatura, vel, incepit esse. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa : Christus, secundum quod homo, est humana natura. Ergo hæc etiam est falsa : Christus, secundum quod homo, est creatura.*

2. *Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quam de ipso subjecto propositionis; sicut si dicam : Corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolute (sicut dictum est*[2]*) concedenda : Homo Christus est creatura. Ergo neque*

[1] 3, d. 4, q. 1, art. 2, q. 1, corp., et q. 2, ad 3, et d. 10, q. 1, art. 1, q. 2, et d. 11, art. 3.

[2] Art. præc.

hæc: Christus, secundum quod homo, est creatura

3. *Præterea, quicquid prædicatur de quocunque homine, secundum quod homo, prædicatur de eo per se et simpliciter; idem enim est per se, et secundum quod ipsum, ut dicitur* 5 *Metap.*[1]. *Sed hæc est falsa: Christus est per se, et simpliciter creatura. Ergo etiam hæc est falsa: Christus, secundum quod homo, est creatura.*

Sed contra, omne quod est, vel est creator, vel creatura. Sed hæc est falsa: Christus, secundum quod homo, est creator. Ergo hæc est vera: Christus, secundum quod homo, est creatura.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur: Christus secundum quod homo, hoc nomen, homo, potest resumi in reduplicatione, vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum et creatum, hæc erit falsa: Christus, secundum quod homo, est creatura. Si vero resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera, quia ratione humanæ naturæ, sive secundum humanam naturam, convenit sibi esse creaturam, ut supra dictum est[2]. *Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura, quam pro supposito; resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter. Idem enim est dictu, Christus secundum quod homo, ac si diceretur, Christus secundum quod est homo. Et ideo hæc magis est concedenda quam neganda: Christus, secundum quod homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda; puta, si diceretur: Christus, secundum quod hic homo, est creatura.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ natum est prædicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis; dicimus enim quod humanitas est creatura, et quod homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quod ly homo, secundum quod ponitur in subjecto, magis respicit suppositum; secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est[3]. *Et quia natura est creata, suppositum vero increatum, ideo licet non concedatur ista simpliciter: Homo Christus est creatura, conceditur tamen ista: Christus, secundum quod homo, est creatura.*

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quod non habeat esse, nisi secundum humanam naturam; et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si, secundum quod homo, est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ, secundum quam habet esse increatum; et ideo non sequitur, si, secundum quod homo, est creatura, quod sit simpliciter creatura.

[1] Tex. 28, tom. 3.
[2] Art. 8 hujus quæst.
[3] In corp. articuli.

COMMENTARIUS.

1. *Objectio.—Scotus.—Responsio.*—Quamvis D. Thomas distinctionem præmittat, tamen absolute docet, illam propositionem debere concedi, quia per illam determinationem positam a parte subjecti, si proprie usurpetur, determinatur subjectum, ut non accipiatur pro supposito absolute et secundum se, sed prout substat humanitati; constat autem ex dictis Christum hoc modo vere posse dici creaturam. Et ex hoc facile solvitur objectio quam hic refert Cajetanus ex Scoto, in 3, dist. 11, q. 2, qui primum dicit non magis hanc propositionem esse veram: *Christus, in quantum homo, est creatura*, quam illam: *Christus est creatura*, quia cum illud, *in quantum*, non sit conditio diminuens, illa propositio reduplicata includit propositionem de inesse, seu præjacentem; unde Gabriel, 3, dist. 11, q. 1, art. 3, putat, quidquid de Christo absolute negatur vel conceditur, etiam cum illa determinatione negandum esse, vel concedendum, quod etiam Major, Almain, et alii ibi insinuant. Sed hæc regula absolute sumpta nobis non placet, quia ex vi formæ locutionis non semper est eadem ratio utriusque propositionis, ut ex dictis facile patet, quia, quando subjectum est sine determinatione, solet supponere pro supposito, quasi materialiter; per determinationem autem fit ut stet formaliter; illa enim determinatio in hac propositione, non sumitur reduplicative, sed specificative; et ideo non oportet ut possit simpliciter resolvi in suam de inesse, quia poterit facile mutari suppositio et acceptio terminorum. Et hoc modo dici potest illa particula *in quantum*, aliquo modo, non quidem diminuens significationem aut proprietatem

terminorum, sed quasi limitans et determinans suppositionem subjecti. Et hac etiam ratione, ut D. Thomas hic indicavit, et Cajetanus explicuit, quamvis hæc non sit vera simpliciter : *Christus incepit esse*, cum prædicta vero limitatione, *in quantum homo*, est vera, quia Christus in quantum homo non est æternus, sicut neque in quantum homo est Deus ; ergo, in quantum homo, est creatura, et incepit esse.

2. *Objectio secunda.—Responsio.*— Secundo vero addit Scotus, etiamsi hujusmodi modus loquendi verus sit, tamen esse improprium, quia hujusmodi determinatio specificans deberet potius poni in prædicato quam in subjecto, ut si dicamus Christum incepisse secundum esse humanum. Et confirmatur hoc, quia alias in rigore est falsa hæc propositio : *Christus, in quantum homo, incepit esse*, quia illud prædicatum significat esse simpliciter ipsius Christi, ut supra dictum est ; Christus autem non incepit in suo esse simpliciter, etiam in quantum homo. Respondetur tamen, proprietatem sermonis ex communi usu esse accipiendam ; at vero juxta communem et proprium modum loquendi, non solum in prædicato, sed etiam in subjecto, poni solet determinatio ; et merito, quia per illam indicatur propria ratio secundum quam convenit subjecto tale prædicatum. Unde fit ut consequenter etiam prædicatum accommodetur tali subjecto ; ut cum dicitur : *Christus in quantum homo incepit esse*, hoc ipso quod limitatur subjectum, ut stet pro supposito humano ut sic, limitatur etiam prædicatum, ut solum tribuat illi subjecto ut sic inceptionem essendi, scilicet, in esse humano. Et ita solvitur confirmatio, nam, licet *esse*, absolute dictum, et applicatum subjecto, simpliciter etiam sumpto, et sine addito, significet esse simpliciter illius suppositi, tamen, quando applicatur subjecto sub determinatione aliqua, tantum significat esse quod supposito sub tali determinatione convenit. Et ita facile concordat hæc doctrina cum iis quæ dicta sunt disputatione præcedenti, sectione quarta, regula quarta ; nam hoc prædicatum significans inceptionem, absolute dictum de supposito, requirit suppositum creatum ; non vero si dicatur de subjecto cum prædicta determinatione. Unde etiam intelligitur, cum Christus, in quantum homo, dicitur creatura, ibi, *creaturam*, non significare aliquod omnino ex nihilo productum, sed aliquid effectum et productum per actionem aliquam, quia Christus, in quantum homo, non est ex nihilo productus, quia illud, *in quantum*, non designat solam humanitatem, sed totum compositum ut sic, quod non est factum ex nihilo, ut constat. Unde ad hoc magis explicandum observare oportet, non omnino esse idem dicere, *secundum humanitatem*, et, *in quantum homo*, nam prior particula videtur solam designare humanitatem, quæ omnino est creatura producibilis ex nihilo ; posterior vero particula, *in quantum homo*, totum compositum designat, ut dictum est.

3. Et ex his tandem facile intelligitur quod ultimo loco addidit D. Thomas, si addatur ex parte subjecti articulus demonstrativus, ut dicendo : *Christus, in quantum hic homo, est creatura*, propositionem esse magis ambiguam ; erit enim falsa, demonstretur ipsum suppositum. Tamen in rigore et ex proprietate sermonis, etiam potest admittere sensum verum ; quia hic homo et formaliter non designat suppositum, sed subsistentem in hac humanitate, ut sic, et licet designet illud, non tamen absolute et secundum se, sed ut cum hac humanitate componit hunc hominem, qui sub hac ratione dici potest creatura, ut explicatum est.

ARTICULUS XI.

Utrum hæc sit vera : Christus, secundum quod homo, est Deus[1].

1. *Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.*

2. *Præterea, dimittere peccata, est proprium Dei, secundum illud Isaiæ* 43 : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth.* 16 : *Ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, etc. *Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.*

3. *Præterea, Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus, quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.*

[1] 3, d. 10, q. 1, art. 1, q. 1, et q. 3, corp.

Sed contra, illud, quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus, quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod iste terminus, homo, in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Uno modo, quantum ad naturam, et sic non est verum quod Christus, secundum quod homo, sit Deus, quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi, et sic, cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quod Christus secundum quod homo sit Deus. Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito (ut supra dictum est [1] *), ideo magis est ista neganda : Christus, secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda.*

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid, et esse illud; nam moveri convenit alicui ratione materiæ vel subjecti, esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum. Sed primum convenit sibi secundum humanam naturam, secundum vero secundum divinam. Et ideo hæc est vera : Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis ; non tamen ista : Christus, secundum quod homo, est Deus.

Ad secundum dicendum, quod Filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, sed virtute naturæ divinæ. In qua quidem natura divina consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem ; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus, super Matth. [2]*, hoc exponens, dicit : Signanter dixit : In terra dimittendi peccata, ut ostenderet, quod humanæ naturæ potestatem divinitatis univit indivisibili unione, quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit.*

Ad tertium dicendum, quod, cum dicitur, iste homo, pronomen demonstrativum, hoc nomen, homo, trahit ad suppositum. Et ideo magis est hæc vera : Christus, secundum quod iste homo, est Deus ; quam ista : Christus, secundum quod homo, est Deus.

[1] Art. præced., in corpor., et ad 2.
[2] Homil. 30 in Matth., circa med., tom. 2.

COMMENTARIUS.

Divus Thomas hic eadem distinctione utitur qua in articulo præcedenti, scilicet, si dictio, *in quantum*, reduplicet suppositum, propositionem esse veram ; si autem naturam, esse falsam. Quia vero prior sensus est valde improprius, et contra vim illius reduplicationis, quæ in illo sensu superflue et sine fructu fieret, sequitur propositionem illam simpliciter et in rigore falsam esse, quia significat esse Deum, convenire Christo formaliter, ut subsistenti in humanitate, quod falsum est. Addit vero D. Thomas hanc propositionem magis posse concedi : *Christus, in quantum hic homo, est Deus*, quia ille articulus facit, ut prior sensus melius hic applicari possit, designando suppositum per dictionem illam, *in quantum*, quam sententiam non probat Durand., in 3, dist. 10, q. 1, num. 12 ; et Bonavent., art. 1, q. 1 et 2, in eamdem sententiam inclinare videtur. Et est probabilis sententia propter ea quæ dixi in simili, circa articulum præcedentem ; sed res est parvi momenti, et revera videtur etiam hoc modo impropria propositio, atque adeo ambigua et distinguenda. Hinc vero fit hanc esse magis falsam : *Christus, in quantum Deus, est homo*, quia nec ratione naturæ, nec ratione suppositi potest habere unum verum sensum. Videantur generales regulæ supra positæ, disp. præced., sect. 3 et 4.

ARTICULUS XII.

Utrum hæc sit vera : Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona [1].

1. *Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim, quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundum quod est homo ; est enim aliis hominibus similis, secundum illud Phili. 2 : In similitudinem hominum factus ; sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.*

2. *Præterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ ; non autem substantia universalis ; ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam rationalis naturæ individua substantia, ut Boetius*

[1] 3, d. 10, quæst. 1, art. 2. Et Rom. 1, in 3 lect.

licit in libro de Duabus naturis [1]. *Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.*

3. *Præterea, Christus, secundum quod homo, est res humanæ naturæ, et suppositum et hypostasis ejusdem naturæ. Sed omnis hypostasis et suppositum et res humanæ naturæ, est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.*

Sed contra, Christus, secundum quod homo, non est persona æterna. Si ergo Christus, secundum quod homo, sit persona, sequeretur quod in Christo sint duæ personæ, una temporalis et alia æterna. Quod est erroneum, ut supra dictum est [2].

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est [3], *iste terminus, homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur: Christus, secundum quod homo, est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanæ naturæ nihil aliud est quam persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur quod naturæ humanæ competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est: omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanæ naturæ. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod omni homini convenit esse personam, secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo, quod persona, subsistens in humana natura ejus, non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna. Et ideo uno modo est persona, secundum quod homo, alio modo non, sicut dictum est [4].

Ad secundum dicendum, quod substantia individua, quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis; alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quædam individua; quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione, nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut persona significat quid completum, et per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, suppositum, et res naturæ, in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est per se persona seorsum a persona Filii Dei, ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo, in sensu, in quo negatur ista: Christus, secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

COMMENTARIUS.

1. Divus Thom. fere sub eadem distinctione respondet, et in summa sentit, illam propositionem esse ambiguam et distinguendam. Advertendum autem videtur, ex Altisiod., l. 3 Summæ, tract. 1, c. 1, q. 8, distinctionem illam, *in quantum*, non debere applicari homini, vel humanitati in communi, quia ut sic abstrahit a personis; debet ergo applicari homini seu humanitati ut subsistenti in re ipsa; et hoc modo fere idem est dicere, Christum, in quantum hominem, vel in quantum hunc hominem, esse personam. Hoc autem modo duplex videtur esse posse sensus non improprius hujus propositionis. Primus est, Christum ab humanitate habere quod sit persona, quo modo sumitur, *in quantum*, reduplicative; et sic est plane falsa propositio, quia significat Christum esse personam creatam, cujus veluti causa et radix est humanitas. Secundus sensus est, Christum, etiam ut subsistentem in humana natura, esse personam, quo modo sumitur, *in quantum*, specificative, et ita est propositio verissima, ut per se constat, et hic est sensus D. Thomæ in hoc articulo, et aliorum Theologorum, in 3, d. 10, Bonavent., Richard., Durand., et Alens., 3 p., q. 6, mem. 2, art. 4. Neque in hoc occurrit difficultas explicatione digna.

2. Solum quæri potest an saltem concedi possit Christum, in quantum hominem, esse personam humanam, eo sensu quo supra, art. 1, dictum est esse personam humanam. Respondetur illam propositionem concedi posse et debere in utroque sensu supra posito, ut colligitur ex S. Thoma, 4 Cont. gent., cap. 49, ad 6, 7 et 10; et Cajet. supra, q. 2, art. 5; et Richard., d. 10, art. 1, q. 1, ad ultim. Et ratio est, quia Christus, ut est sub humani-

[1] Aliquantulum a princ., in 3 pag.
[2] Q. 2, art. 3 et 6.
[3] Art. 10 hujus quæst.
[4] In corp. artic.

tate, est persona composita, ut Patres loquuntur; ergo est persona humana. Item, licet ab humanitate non habeat ut persona sit, habet tamen quod humana sit. Et cum hoc optime consonat, quod definit Alexander III, cap. Cum Christus, de Hæreticis, Christum, ut hominem, esse aliquid, id est, primam substantiam humanam. Nec sequitur: *Christus, in quantum homo, est persona humana; ergo, in quantum homo, est persona in sensu causali;* quia respectu Christi est argumentum a secundum quid ad simpliciter. Et hactenus de ista quæstione.

QUÆSTIO XVII.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO QUANTUM AD ESSE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quæ pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est, sicut supra[1] determinatum est quod in Christo non est una tantum scientia, et infra[2] determinabitur quod in Christo non est una tantum nativitas.

Considerandum est ergo primo de unitate Christi, quantum ad esse. Secundo, quantum ad velle. Tertio, quantum ad operari. Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum Christus sit unum vel duo.

Secundo, utrum in Christo sit tantum unum esse.

ARTICULUS I.

Utrum Christus sit unum vel duo[3].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus, in primo de Trinitate*[4], *quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, propter accipientem Deum; utrumque autem homo, propter acceptum hominem. Sed utrumque dici non potest, nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est duo.*

[1] Quæst. 9.

[2] Quæst. 35.

[3] 3, d. 6, q. 2, art. 1, et d. 21, q. 1, a. 1, q. 2, ad 6. Et 4 cont., c. 37, fin. Et Uni., art. 2, ad 2, et 7, et art. 3, et 4, per totum, et a. 5, ad 14.

[4] C. 7, in fin., tom. 3.

2. *Præterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud; dicit enim Augustinus*[1] *in Enchirid.: Cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus, sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem. Ergo Christus est duo.*

3. *Præterea, Christus non est tantum homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud quam homo; et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo est Christus est duo.*

4. *Præterea, Christus est aliquid quod est Pater, et est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.*

5. *Præterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in una natura, ita in mysterio Incarnationis sunt duæ naturæ in una persona. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater et Filius sunt unum, secundum illud Joann. 10: Ego et Pater unum sumus. Ergo, non obstante unitate personæ, propter dualitatem naturarum, Christus est duo.*

6. *Præterea, Philosophus dicit in 3 Physi.*[2], *quod unum et duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.*

7. *Præterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit*[3]. *Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana, scilicet, et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.*

Sed contra est quod Boetius dicit in libro de Duab. naturis[4]: *Omne quod est, in quantum est, unum est. Sed Christum esse confitemur. Ergo Christum est unum.*

Respondeo dicendum quod natura, secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non potest vere prædicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt quod est, et quo est, ut in 1 parte habitum est[5]. *In Christo autem cum sint duæ naturæ, divina, scilicet, et humana, altera earum, scilicet, divina, potest de eo prædicari, et in abstracto, et in concreto; dicimus enim quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine, Christus, et est divina natura.*

[1] C. 35, a med., tom. 3.

[2] Tex. 18, tom. 2.

[3] In Prædic., in c. de Diffe., tom. 1, inter oper. Arist.

[4] In lib. An omne quod est, bonum sit.

[5] 1 part., q. 3, art. 3, et 4.

et est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout, scilicet, significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito. Dicitur autem, quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus; Deus autem significat habentem deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen, homo, et aliter per hoc nomen, Jesus, vel Petrus. Nam hoc nomen, homo, importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen, Deus, indistincte importat habentem deitatem; hoc autem nomen, Petrus vel Jesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus; sicut et hoc nomen, Filius Dei, importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas, et ideo si ambæ naturæ in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo unum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quæ quidem videtur se habere secundum eorum opinionem tanquam suppositum completum ultima completione. Et ideo, quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter; sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum unum masculine; nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duo masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum (ut ex supra dictis patet [1]), sequitur quod dicamus, quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam quod est unum neutraliter.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini [2] non est sic intelligendum, quod ly utrumque, teneatur ex parte prædicati, quasi dicat, quod Christus sit utrumque, sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly utrumque, ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod utrumque, scilicet, Deus et homo, est Deus, propter accipientem Deum; et utrumque, scilicet, Deus et homo, est homo, propter acceptum hominem.

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur: Christus est aliud et aliud, locutio est exponenda, ut sit sensus, habens aliam et aliam naturam. Et hoc modo exponit August. in l. contra Felicianum [1]. Ubi cum dixisset: In mediatore Dei et hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis filius, subdit: Aliud (inquam) pro discretione substantiæ, non alius pro unitate personæ. Unde Gregorius Nazianzenus, in Epistola ad Clidonium, dicit [2]: Si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud, ea, ex quibus Salvator est, siquidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore, ei, quod sub tempore; non autem alius et alius; absit; hæc enim ambo unum.

Ad tertium dicendum, quod hæc est falsa: Christus est tantum homo; quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam; eo quod termini in prædicato positi formaliter tenentur. Si vero adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio; puta, Christus est tantum id quod est homo. Non tamen sequitur quod sit aliquid aliud quam homo, quia ly aliud, cum sit relativum diversitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum (sicut et omnia relativa facientia personalem relationem); sequitur autem: Ergo habet aliam naturam.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: Christus est aliquid quod est Pater, ly aliquid, tenetur pro natura divina, quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre et Filio. Sed cum dicitur: Christus est aliquid quod non est Pater, ly aliquid, tenetur non pro ipsa natura humana, secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto, non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum, prout, scilicet, substat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud et aliud, vel quod sit duo; quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quæ prædicatur de Patre et Filio.

Ad quintum dicendum, quod in mysterio di-

[1] Q. 2, art. 2 et 3.
[2] Citatum in argum.

[1] Cap. 11, in fin., tom. 6.
[2] Epist. 1, inter prin. et medium; incipit Honorandissimo.

vinæ Trinitatis natura divina prædicatur etiam in abstracto de tribus personis; et ideo simpliciter potest dici quod tres personæ sint unum. Sed in mysterio incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo, et ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quod duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso, de quo duo prædicantur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen, Christus. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quod alterum importat diversitatem accidentis, et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc, quod aliquis simpliciter dicatur alterum. Sed aliud importat diversitatem substantiæ; substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in 5 Metaph.[1]*, et ideo diversitas naturæ non sufficit ad hoc, quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet, secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.*

COMMENTARIUS.

1. Videtur magis D. Thom. tractare hoc loco modum loquendi in hac quæstione, quam rem ipsam; res enim ipsa satis in quæst. 2 tractata et explicata videtur; ibi enim ostensum est, Christum esse unam personam ex duabus naturis compositam, non accidentaliter, sed per se ac substantialiter. Hic ergo inquiritur an hoc satis sit ut Christus simpliciter dicatur unus, vel unum; nam, licet divus Thomas in titulo tantum proponat, an Christus sit unum vel duo in neutro genere, ut Cajetanus advertit, tamen in articulo, tam in neutro genere quam in masculino satisfacit quæstioni.

2. Respondet ergo D. Thomas duplici assertione. Prima est: *Christus est unus*, etiamsi hoc prædicatum masculine sumatur. In qua conveniunt cum D. Thoma Scholastici in 3, dist. 6, ubi bene Scotus, q. 2; et res est certa de fide. Quæ probari potest primo omnibus Scripturæ testimoniis, quibus in superioribus ostensum est unum et eumdem esse Deum et hominem, ad Timot. 2: *Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* Secundo, ita docent Concilia omnia quæ de hoc mysterio loquuntur. Ephesinum, in confessione fidei, et canon. 2 et 3, ubi damnantur qui Christum in duo dividunt; Chalcedon., action. 1, V Synod., action. 8, VI Synod., action. 11 et 18, Concil. Lateranen., sub Martin. I. Et denique, ubicunque agitur contra Nestorium, definitur Christum esse unam personam compositam; et in Symbolo Athanasii: *Non duo tamen, sed unus est Christus;* et infra: *Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus;* et infra: *Unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ;* et in Symbolo Nicæno: *Et in unum Dominum Jesum Christum;* et Eutych. Pap., de Christo loquens, inquit: *Utrinque unus existens, dum ipse ex unitis in id ipsum naturis, naturæ utriusque res eadem est.* Et Leo Papa, epist. 95, alias 97, ad Leonem August., c. 2: *Cum ergo*, inquit, *unus sit Dominus Jesus Christus, et veræ deitatis, veræque humanitatis in ipso una prorsus eademque persona sit*, etc.; et infra: *Inseparabiliter unus atque idem est, et totus hominis filius propter carnem, et totus Dei Filius, propter unam cum Patre deitatem;* et ibidem multa congerit Patrum testimonia in hujus veritatis confirmationem. Idem Ambros., l. 2 de Fide, c. 4; August., in Enchirid., c. 38, et tract. 78 in Joan. dicit: *Utrumque simul, scilicet, Deus et homo, non duo, sed unus Christus;* Fulgent., lib. de Incarn., c. 11, in hujus confirmationem adducit illud Matth. 28: *Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, adjungens quod Actorum 2, et ad Rom. 6, dicitur baptismus dari in nomine Christi: *Nam, quia omnino unus*, inquit, *est Filius et Christus Deus homo, quod datur in nomine Filii, dari dicitur in nomine Christi;* similia habet Petr. Diaconus, lib. de Incarn., c. 3, et ex professo probat Damasc., lib. 3 de Fide, c. 5, 7 et 11; et Cyrillus Alexand., lib. de Fide ad Theodosi., dicit, post unionem non posse intelligi Christus esse duo: *Quia licet mens in eo intelligat duas naturas, hæc tamen contemplatio*, inquit, *utriusque in unitatem concursum non excludit, unus itaque ad numerum est Christus.* Ratio vero est, quia, *unus*, masculine et simpliciter dictus, indicat unitatem suppositi seu personæ, ut ex communi modo loquendi constat; unde in Trinitate tres personæ licet dicantur unum in neutro, et unus Deus, non tamen unus simpliciter, ne significetur unitas personæ. *Unus* enim hoc

[1] Text. 15, tom. 3.

modo sumptus, adjectivus terminus est, et ideo, simpliciter positus a parte prædicati, suum significatum applicat supra suppositum subjecti. Tandem Christus est unus homo, et unus Deus, et unus Deus homo; ergo.

3. Secunda assertio D. Thomæ est, Christum etiam esse unum simpliciter et absolute, quamvis illud prædicatum in neutro genere sumatur. Consentiunt etiam Theologi supra citati. Marsil., q. 6, art. 3, dub. 1, ad 4, dicit, in Christo esse plura individua, licet ipse non sit plura, sed illud primum dixit propter plures naturas. Et hæc conclusio etiam sumitur ex omnibus testimoniis citatis, nam hoc etiam intendunt, ut bene notavit Nicetas, libro 3 Thes., c. 38; et constat, quia hoc sensu definiunt in Christo esse veram unitatem per propriam compositionem et unitionem sine imperfectione. Et hinc sumitur ratio conclusionis, quia *unum*, cum substantive dicatur, significat vel unum suppositum, vel unum individuum, vel unum ens; sed Christus est unum suppositum, et unum individuum utriusque naturæ, et unum ens, non simplex, sed compositum; quia compositio ex multis rebus, præsertim si substantialis sit, et ex eis resultet unum per se, non tollit unitatem simpliciter; at vero, licet in Christo sint plures naturæ, tamen illæ substantialiter conjunguntur ad constituendum per se unum. Alia ratione hoc probat D. Thomas, quia in Christo non sunt aliqua duo quæ de ipso prædicari possint, quia, licet in illo sint duæ naturæ, humanitas et divinitas, tamen illæ in abstracto, et ut duæ sunt, non possunt prædicari de Christo; ergo Christus simpliciter non est duo; ergo est unum, sicut humanitas, licet ex anima et corpore constet, quæ duo sunt, tamen, quia anima et corpus non prædicantur de humanitate, sed compositum ex illis, ideo simpliciter non est duo, sed unum. Contra hanc D. Thomæ doctrinam sentit Durand., in 3, dist. 6, q. 1, art. 2, qui dicit, Christum simpliciter non esse dicendum unum, neque plura, sed cum addito, esse unum suppositum, et habere duas naturas. Sed multum errat in modo loquendi, neque affert probabile fundamentum cui oporteat satisfacere.

4. Solet vero hic disputari circa rationem D. Thomæ, quamvis Christus non sit duæ naturæ divisive, an complexive possit dici quod sit duæ naturæ, sive humanitas, et divinitas. Sed de hoc dubio satis dictum est disp. præc., sect. 2, in fine.

5. Argumentum primum D. Thomæ fundatur in testimonio August., lib. 1 de Trinit., c. 7, circa finem, ubi sic inquit: *Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, et utrumque homo; sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem;* ubi verbum illud, *utrumque,* videtur indicare Christum esse plura; exponit autem D. Thom. Augustinum posuisse nomen illud, *utrumque*, non pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus idem suppositum sub diversis naturis, scilicet, *Deus* et *homo*. Aliter exponi posset mens Augustini ex alio ejus loco sup. cit., tract. 78 in Joan., ut, scilicet, nomen illud, *utrumque,* propter duas naturas positum sit, ita ut sensus sit, utramque simul unum esse, seu componere Christum, qui sensus ex verbis ejus colligi videtur, sic enim inquit: *Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam, scilicet, quæ æqualis est Patri, humanam, qua major est Pater, utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, non trinitas, Deus; sicut enim unus est homo, anima rationalis et caro, sic unus est Christus, Deus et homo, ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis, et caro.* Ubi ex contextu constat illud verbum, *utrumque*, ad utramque naturam referri; et eumdem esse sensum alterius loci, patet ex verbis sequentibus; cum enim dixisset: *Utrumque Deus et homo*, subdit: *Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum est, nec divinitas in creaturam, nec creatura in divinitatem.* In hoc autem sensu explicari potest hæc propositio in sensu causali, juxta supra dicta, disp. præced. sect. 2.

6. In secundo, tertio et septimo argumento, insinuat D. Thomas dubium, an Christus possit dici aliud et aliud, et quidem D. Thomas hic simpliciter videtur negare hanc locutionem, et rationem reddit ad 3, quia, cum, *aliud,* sit relativum diversitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum: et hanc sententiam sequitur Scotus, dist. 6. At vero idem D. Thomas supra, q. 2, art. 3, ad 1, expresse docuit contrariam sententiam, dicens, *sicut alterum et alterum in creaturis non significant diversitatem suppositorum, sed formarum accidentalium, ita aliud et aliud in Christo, non significare distincta supposita, sed diversas naturas substantiales;* quam sententiam sequuntur Palud. et Richard., dicta dist. 6; et Waldens., lib. 1 Doctrin. fid. antiq., c. 22, et videtur esse expressa sententia Damasc., lib. 3 de Fid., c. 7, dicentis: Alius

personam indicat, aliud *naturam;* unde August., lib. contra Felician., c. 11 : *In homine*, inquit, *non alius homo anima*, *alius homo corpus*, *sed aliud anima*, *aliud corpus*, *sic in Mediatore*, *aliud Dei Filius*, *aliud hominis filius*, *sed non alius et alius*, *sed unus et idem*. Idem fere in Enchirid., c. 35 et 36. Et confirmari potest, nam, si *aliud et aliud* diceret diversitatem suppositorum, in Trinitate Pater et Filius possent dici aliud et aliud, quod est contra omnes Sanctos, Augustin. et Damasc., supra, Nazian., et alios, quos statim referam. Quod si respondeatur relativum *aliud*, dicere diversitatem suppositi et naturæ, et ex secundo capite, illam locutionem in Trinitate esse falsam, contra hoc est ratio quæ ex D. Thoma supra desumitur, quia *alterum et alterum* non dicunt diversitatem suppositi, nam idem dicitur altera se ipso, si accidentaliter mutatus sit; ergo neque *aliud et aliud* necessario dicit diversitatem suppositorum; nam, licet sit relativum substantiæ, solum dicit diversitatem essentialem in natura substantiali.

7. *Christus non potest dici alius et alius.* — *An possit dici aliud et aliud.* — In hac re primo certum est, Christum non posse dici alium et alium. Ita docent Patres citati, quia, sicut *unus masculine* proprie refertur ad unitatem personæ, ita *alius*, ad ejusdem distinctionem, et ideo in Trinitate Pater dicitur alius a Filio. Secundo, est certum in Christo esse aliud et aliud, quia natura divina est aliud ab humana, et e converso, quomodo Nazian. : *Aliud*, inquit, *et aliud sunt*, *ex quibus est Salvator*, *non tamen alius atque alius*, *ambo enim hæc connexione unum sunt ;* cujus contrarium dicit esse in Trinitate, ubi Pater est alius a Filio, non aliud. Quæ doctrina Nazianz. refertur et probatur in Conc. Chalced., act. 4, et similem habet Athanas., ep. ad Epict., sub fin.; Cyril., lib. de Incarn., c. 36, ubi dicit Christum esse Deum et hominem, secundum aliud et aliud. Leo Pap., ep. 10, c. 4: *Quamvis in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit*, *aliud tamen*, *unde contumelia in utroque communis*, *aliud unde communis est gloria.* Tertio, illa propositio : *Christus est aliud et aliud*, neganda potius est, quam concedenda, quia juxta communem significationem et sensum ejus, significando diversitatem in natura substantiali, significat etiam diversitatem in supposito, quia significat diversitatem simpliciter, quæ includit utramque distinctionem, in quo differt ab illo relativo, *alterum*, quod tantum dicit diversitatem secundum quid. Et licet fortasse contrarium probabiliter defendi posset, tamen cum propositio sit ambigua, et possit facere erroneum sensum, simpliciter admittenda non est; dicatur ergo Christus habere aliud et aliud, et esse Deum et hominem secundum aliud et aliud, et componi ex his quæ sunt aliud et aliud; non vero simpliciter esse aliud et aliud. In solutione ad 3, docet D. Thomas hanc propositionem esse falsam : *Christus est tantum homo*, quia illa dictio exclusiva posita in prædicato cadit supra formale ejus, unde excludit aliam naturam, non aliud suppositum, unde eadem ratione hæc etiam est falsa : *Christus est tantum Deus*, et constat, quia est utrumque ; ergo non est tantum alterum illorum.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — Quod si objiciatur quia illa dictio exclusiva ita resolvenda est, quia Christus est homo, et non est aliud quam homo ; sed utraque est vera, quia, juxta dicta, Christus non est aliud et aliud : respondet D. Thomas illam propositionem exclusivam non ita esse exponendam, sed hoc modo : *Christus est homo*, *et non habet aliud esse quam hominis*, et hæc posterior falsa est. Quam doctrinam admittunt Scotus, et fere alii Theologi, in 3, dist. 6, et est consentanea Damas., lib. 3 de Fid., c. 7, qui addit hanc locutionem posse admitti : *Totus Christus est homo*, *et totus Christus est Deus*, *et Christus est totus homo*, *et Christus est totus Deus.* Et quidem in his posterioribus locutionibus, cum particula, *totus*, est pars prædicati, nulla est difficultas, quia, ut bene Damascenus inquit, in eis solum significatur, Christum esse perfectum Deum, et perfectum hominem, et habere in se totam Dei naturam, et totam hominis naturam ; at vero in prioribus locutionibus ubi particula *totus*, est pars subjecti, et conjungitur cum Christo, cavenda est ambiguitas; significari enim per illas potest, totam personam Christi esse Deum, et totam esse hominem, et ita sunt veræ, ut recte Damasc. explicavit; significari etiam potest Christum totaliter, ut ita dicam, constitui humanitate vel divinitate, atque adeo vel divinitatem solam, vel humanitatem esse totam formam qua Christus constituitur, et hic sensus esset falsus, et ideo non videtur esse loquendum sine sufficienti expositione. Sic enim dixit Augustinus, sermon. 30 de Verbis Apostoli : *Qui Jesum Christum plus quam hominem non noverunt*, *Jesum Christum utique non norunt ; si enim tantummodo homo est*, *et nihil amplius*, *non est ipse Jesus Christus*.

Reliqua argumenta D. Thomæ alia expositione non indigent.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sit tantum unum esse[1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damasc. in 3 libro*[2], *quod ea, quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.*

2. *Præterea, esse Filii Dei est ipsa natura divina, et est æternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura; sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.*

3. *Præterea, in Trinitate quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.*

4. *Præterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma ejus. Sed non dat sibi esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse, præter esse divinum, et sic in Christo non est tantum unum esse.*

Sed contra, unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum; quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

Respondeo dicendum quod, quia in Christo sunt duæ naturæ et una hypostasis, necesse est quod ea, quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo; quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam et ad hypostasim. Ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum, quod si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non in quantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi, vel persona; aliud enim est esse, quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse, quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter (sicut quidam posuerunt), oporteret ponere in Christo duo esse: unum quidem, secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo. Sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, et aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret, quod post constitutionem personæ Socratis, advenirent Socrati manus, vel pedes, vel oculi (sicut accidit in cæco nato), ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad hujusmodi, quia, scilicet, diceretur esse, non solum secundum ea quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ sibi postmodum advenerunt. Sic igitur, cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter (ut supra dictum est[1]*), et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam, ut, scilicet, persona illa jam dicatur subsistere, non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est[2]*, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud*

[1] 3, d. 4, q. 1, art. 2, q. 1, corp., fin., et dist. 6, q. 2, a. 2; et Unio., art. 4; et Quodl. 9, q. 2, art. 2; et opus. 2, c. 216 et 219.
[2] Cap. 13.

[1] Q. 2, art. 5 et 6.
[2] 1 p., q. 3, art. 3 et 4, et q. 39, a. 1.

esse personæ præter esse naturæ; et ideo tres personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, et aliud esse naturæ.

Ad quartum dicendum, quod anima in Christo dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore (prout significatur nomine humanitatis), non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam; cujus habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam, informando corpus.

COMMENTARIUS.

In hoc articulo, non solum est quæstio de modo loquendi, sed etiam de re ipsa. Et quoniam mens D. Thomæ in toto articulo obscura est, prius res ipsa disputanda videtur, et deinde sensus D. Thomæ, et vera ejus mens ac sententia explicanda; ipse enim simpliciter docet, in Christo esse tantum unum esse personale. Quid autem intelligat nomine esse personalis, quomodo etiam illud affirmet esse unum, non satis declarat, neque etiam exponit quomodo per illud esse humanitas ipsa existat; omnia ergo hæc ex sequenti disputatione constabunt.

DISPUTATIO XXXVI,

In duas sectiones distributa.

DE ESSE EXISTENTIÆ CHRISTI ET HUMANITATIS EJUS.

Duo breviter in hac disputatione tractanda sunt. Primum est, per quam existentiam humanitas Christi in rerum natura existat; alterum vero est an et quomodo esse existentiæ Christi unum sit; quæ disputatio, quod ad rem ipsam attinet, et præsertim quoad primam ejus partem, ad quæstionem secundam D. Thomæ pertinebat, ubi mysterium ipsum et unio incarnationis explicata est. Ibi enim videndum erat an hæc unio sit in ipsa existentia increata, necne; tamen in hunc locum remissa est, ut hoc consuetudini daremus, et quia maxime videtur hæc disputatio necessaria ad ea intelligenda, quæ D. Thomas in hoc articulo tradit.

SECTIO I.

An humanitas Christi formaliter et intrinsece existat in rerum natura per existentiam increatam, vel per propriam et creatam.

1. Prima sententia negat in Christi humanitate esse aliquam existentiam creatam, sed per unionem assumptam esse ad existendum per ipsam existentiam increatam Verbi divini. Hæc est sententia communis Thomistarum : Cajet. hic; Capreol., in 3, dist. 6; Ferrar., 4 contra Gent., c. 35 et 41; tenet etiam Henric., Quodlib. 3, q. 2, et communiter censetur esse D. Thom. Quæ sententia supponit unum metaphysicum fundamentum, scilicet, existentiam et essentiam in rebus creatis realiter, seu ex natura rei, ita distingui, ut possit natura creata in essentia sua conservari, et privari sua existentia, et per alienam terminari. Nam ex hoc fundamento sequitur, possibile esse humanitatem Christi esse privatam propria existentia creata, et per existentiam Verbi ita esse terminatam, ut per eam formaliter existat. Sicut enim supra dicebamus, Verbum potuisse assumere naturam ad suam subsistentiam, quia ex parte naturæ est distinctio sufficiens, et ex parte Verbi nulla est imperfectio, seu defectus perfectionis unde hoc possit impediri, ita, supposita distinctione existentiæ creatæ ab essentia, est ex parte naturæ sufficiens fundamentum, ut possit privari propria existentia, et assumi ad existendum existentia aliena; ex parte autem Verbi est sufficiens perfectio, ut possit supplere existentiam alienam, quia est suum esse perfectissimum et infinitum, eminenter continens omne esse creaturæ, et sine imperfectione hoc facere potest per mutationem creaturæ, sine mutatione sui. Quod si hoc fieri potest, non est negandum quin factum sit in hoc mysterio : primo quidem, quia ita insinuant sancti Patres, Sophron., Damasc. et D. Thomas. Et deinde, quia hoc modo melius intelligitur substantialis unio ac per se, quæ alia ratione vix potest intelligi. Quæ omnia commodius proponemus infra, cum illis satisfaciendum erit; nunc solum insinuata sunt ad explicandum fundamentum hujus sententiæ.

2. *Impossibile est humanitatem existere existentia increata.* —Dico primo : impossibile est humanitatem existere in rerum natura per existentiam increatam Dei, seu divini Verbi, unde necesse est ut existat per existentiam

propriam et creatam. Hæc est communior sententia Theologorum, Altisiod., lib. tertio Summ., tract. 1, c. 1, q. 8; Albert., in 3, dist. 6, q. 2, art. 4; et ibi Scot., Durand., Gabr., Almay.; Bonavent., dist. 5, a. 2, q. 1, ad argum.; et ex Thomistis, Hervæ., dist. 9, q. 1, art, 3; Paludan., q. 3, qui late defendit hanc sententiam non esse contrariam D. Thomæ, sed potius illius doctrinæ consentaneam. In Conciliis vel sanctis Patribus pauca reperientur, quibus satis possit hæc conclusio confirmari; in hoc vero favent huic assertioni, quod loquentes de hoc mysterio, semper supponunt humanitatem Christi habere in se intrinsecam entitatem actualem creatam, distinctam ab entitate et actualitate Verbi, et prærequisitam ad ipsam unionem. Ex quo principio potissimum confirmanda nobis est hæc conclusio. Deinde in VII Synod., act. 6, tom. 3, col. 8, quidam Epiphanius Episcopus ita distinguit naturam ab hypostasi, quod natura dicit tantum humanitatem existentem, hypostasis vero addit subsistentiam. Præterea Damasc., lib. 3, cap. 3, dicit Verbum assumpsisse humanitatem, *nec substantia*, *nec existentia privatam*. Sic enim vertit Faber, aliter enim vertit Billius, scilicet: *Assumpsit humanitatem non redactam in nihilum*, id est, non privatam existentia. Hoc enim ad litteram significat vox græca, ac si idem sit privari existentia, quod redigi in nihilum. Et c. 11 et 12, dicit Damasc. humanitatem habuisse existentiam in Verbo, non per Verbum; et ibidem distinguit existentiam humanitatis ab assumptione.

3. *Existentia quid sit.* — Ut ratione probemus hanc conclusionem, oportet ut in æquivoco non laboremus, et inter auctores utriusque opinionis conveniat, quid nomine existentiæ significetur. Ego enim per existentiam intelligo id, quo unaquæque res formaliter habet, ut sit actualis entitas in rerum natura, et extra nihil, seu extra causas suas; ut, verbi gratia, anima Christi, vel humanitas priusquam crearetur, actu nihil erat, sed solum in potentia; cum primum ergo intelligitur exire ex illa potentia in actum, et desinere esse nihil, intelligitur actu existens; et existentia illius erit ille modus, vel illa actualitas quo intrinsece et formaliter constituitur extra nihil. Quod autem iste sit proprius et præcisus conceptus existentiæ, late ostensum est in propria disputatione metaphysica de hac re. Nunc breviter declaratur primo. quia res, quæ actu est extra nihil, et extra causas, hoc ipso intelligitur actu existens; quid enim aliud significare potest hoc verbum existendi? Sed existentia est id, quo res existit formaliter; ergo. Secundo, omnis res, cum primum intelligitur producta a sua causa, et esse extra nihil, intelligitur habere aliquod esse, quod ab æterno non habuit; ergo illud esse est esse existentiæ. Antecedens per se notum est, quia habet aliquod esse quod est terminus actionis novæ quæ ab æterno non fuit. Consequentia vero probatur, quia illud esse non est essentiæ, ut sic, quia esse essentiæ, quod a D. Thoma aliquando distinguitur ab esse existentiæ in creaturis, dicitur esse æternum et immutabile, et inseparabile ab essentia; et propterea distingui dicitur ab ipsa existentia; at vero hoc esse novum, quod habet res, cum primo producitur, seu per ipsam productionem, est temporale, et separabile ab essentia; potest enim res amittere hoc esse, quamvis rei essentia semper eadem maneat; non est ergo hoc esse essentiæ, sed existentiæ. Tertio, quia si ex hoc quod res intelligitur actu esse in rerum natura extra causas suas, non intelligitur actu existens, quæro quid illi addat existentia postea adveniens. Certe non potest illi tribuere ut actu sit, hoc enim aperte supponitur ex vi prioris conceptus; tribuet ergo quod hoc vel illo modo sit; at vero hoc jam non pertinet ad rationem existendi absolute, sed ad determinationem quamdam et modificationem ipsius existentiæ, unde hoc potius pertinet ad rationem subsistentiæ vel inhærentiæ. Quod si quis contendat, hunc modum determinantem, ut ita dicam, entitatem actualem, ut sic vel aliter sit, vocari existentiam, et non illud ipsum esse, quo constituitur res in esse entitatis actualis, de significatione vocis potius quam de re contendit, et contra communem modum concipiendi non solum sapientum, sed etiam omnium hominum, utitur nominibus; quamvis enim quantitas, verbi gratia, in sacramento Eucharistiæ mutet modum existendi, nullus tamen dicet mutare ipsam existentiam, quæ eadem est in quantitate, sive inhæreat, sive a subjecto separetur.

4. *Existentia est de formali conceptu entis in actu.* — Ex ratione vero existentiæ sic explicata, colligitur primo, fieri non posse ut aliquid sit ens in actu, seu ut concipiatur tanquam actualis entitas, quin in suo conceptu formaliter et intrinsece includat existentiam, ita ut nec per abstractionem præcisivam intellectus, possit unum ab altero sepa-

rari, manente vero conceptu utriusque. Quod patet ex dictis, addito generali principio, impossibile esse concipere effectum aliquem formaliter constitutum per aliquam formam, aut per actum intrinsecum similem formæ, quin in illo includatur talis forma. Exemplis res fit manifesta : non enim potest concipi album constitutum in ratione albi, quin in illo conceptu intrinsece includatur albedo ; et in hoc mysterio impossibile est concipere Christum constitutum hominem, quin ibi includatur humanitas, quæ est forma constituens hominem. Et pari ratione, impossibile est concipere eumdem Christum constitutum in ratione hujus personæ compositæ, quin ibi includatur subsistentia Verbi, tanquam intrinsecus terminus quasi formaliter constituens Christum in esse personæ. Et ratio generalis est. quia causa formalis vel actus quasi formalis concurrit ad suum effectum vel quasi effectum, intrinsece et per se ipsum illum constituendo, et ideo intime includitur in conceptu constituti ; constat autem ex dictis, entitatem actualem ut sic, intrinsece et quasi formaliter constitui in esse entitatis actualis per existentiam ; ergo impossibile est concipere entitatem actualem ut sic, quin in illa intrinsece includatur existentia. Unde, mea sententia, valde decipiuntur, qui dicunt essentiam creatam intrinsece constitui in esse entitatis actualis, non per existentiam ipsam, sed per habitudinem ad existentiam, seu per capacitatem existentiæ, ita ut rem esse entitatem actualem, sit esse proxime capacem existentiæ; ipsa vero existentia sit quædam conditio, seu quidam ultimus terminus et actus illius entitatis, seu capacitatis. Est enim hoc repugnans veræ ac propriæ rationi existentiæ a nobis explicatæ ; et improbatur facile, quia essentia secundum se, ut dicitur esse æterna in potentia suæ causæ, est capax existentiæ secundum potentiam objectivam, seu per extrinsecam denominationem a potentia suæ causæ ; entitas ergo actualis non consistit in hac capacitate, ut sic.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dicetur fortasse, hanc esse capacitatem remotam, rationem vero entitatis actualis consistere in capacitate proxima. Sed contra, nam vel hæc capacitas proxima est objectiva tantum, et sic non est extra latitudinem entis in potentia, neque est realitas actu producta ; vel est capacitas subjectiva fundata in aliqua actuali entitate jam producta, et sic necesse est ut illa entitas, in qua fundatur, habeat aliquod esse intrinsecum novum et productum, quod necesse est ut sit esse existentiæ, ut probatum est ; ergo talis entitas non constituitur per capacitatem existentiæ, sed intrinsece per existentiam ipsam. Quin potius, ut supra dicebam, si res jam habet hoc esse actualis entitatis, non intelligitur quomodo sit in potentia vel capacitate, ut ulterius terminetur per existentiam ; sed recte intelligitur esse in potentia, ut terminetur per inhærentiam, vel per subsistentiam ; nam, ut recte dixit Damascenus, lib. 5, c. 3, *subsistentia est modus existentiæ*. Unde etiam obiter intelligitur, essentiam non vere neque proprie comparari ad existentiam per modum subjecti, vel potentiæ receptivæ ; quia in subjecto, vel receptiva potentia, necesse est præintelligi actualitatem aliquam, ut possit alium actum suscipere ; ipsi vero existentiæ nulla actualitas seu actualis entitas supponitur, sed per illam intime et formaliter constituitur. Et eadem ratione obiter colligitur, essentiam non comparari ad existentiam per modum principii effectivi, neque per propriam actionem, neque per naturalem resultantiam; quia in omni principio effectivo supponi debet aliquod actuale esse, ut ab illo possit aliquid fieri vel manere. Quod enim actualiter nihil est, nullo modo potest aliquid efficere ; at vero essentia, ut præintelligitur existentiæ, non est actualis entitas, sed in potentia tantum; nihil ergo potest efficere, nisi prius per ipsam existentiam constituatur in esse actualis entitatis ; ergo impossibile est ut sit principium efficiens ipsam existentiam.

6. *Humanitas Christi, ut condistincta a Verbo, est actualis entitas.*—Ex his principiis metaphysicis demonstratur Theologica conclusio a nobis posita, quia humanitas Christi, ut condistincta a Verbo , intelligitur esse quædam actualis entitas, quam ipsa secum affert, et illam a Verbo formaliter non recipit; ergo intelligitur esse existens per existentiam propriam et creatam, omnino a Verbo distinctam. Consequentia patet ex dictis, quia idem est esse entitatem existentem, quod entitatem actualem, et quia in intrinseco conceptu entitatis actualis includitur existentia ; in intrinseco autem conceptu humanitatis, ut est entitas actualis, non includitur Verbum. Quod simul cum antecedenti probatur, primum, ex modo quo Concilia et Sancti explicant hoc mysterium ; dicunt enim factum esse per ineffabilem compositionem unius personæ ex duabus naturis realibus et actualibus, et ut

ic inter se distinctis; unde plane significant, icut divinitas seu Verbum habet suam actuaem entitatem, in cujus intrinseco conceptu ion includitur humanitas, ita et e converso, iumanitatem habere etiam suam entitatem ctualem, in qua intrinsece non includitur 'erbum, neque aliquid increatum; necesse st ergo ut ibi includatur existentia creata. 't revera per se incredibile est humanitatem, įuæ, ut est actualis entitas, tota est creata, ormaliter constitui in esse talis entitatis per livinitatem, seu Verbum increatum, quod arumentum infra amplius urgebimus.

7. Secundo hoc declaratur, nam Angelus onus vel malus virtute naturali intuitive viet humanitatem Christi, et totam actualem ntitatem ejus; ergo videt id, quo illa humaitas intrinsece et formaliter constituitur in sse talis entitatis actualis. Fieri enim non otest, neque intelligi, ut aliquis intuitive vileat album ut album, et non videat albedinem psam; sed Angelus virtute naturali non poerat intueri Verbum, vel divinitatem unitam umanitati; ergo signum evidens est, humaitatem non constitui in esse actualis entitais per hanc unionem, nec per rem increatam, sed per existentiam propriam et creatam, quam Angelus intueri potest. Quod ex eodem mysterio ita confirmatur, nam quia humanitas Christi in ratione subsistentis constituitur per ipsam subsistentiam increatam, quam dæmon intueri non potest, fit ut ipse non possit illam intueri et clare videre in ratione subsistentis; ergo, si per existentiam divinam constitueretur in esse actualis entitatis, non posset illam sub hac ratione clare intueri, non visa ipsa existentia divina, quod est evidenter falsum.

8. Tertio, humanitas ut actualis entitas ordine naturæ supponitur assumptioni; ergo non constituitur in esse actualis entitatis per ipsam assumptionem, et consequenter nec per existentiam increatam, nam terminus assumptionis non potest illi supponi. Antecedens primum est D. Thom. supra, q. 4, art. 2 et 3, ubi inquit, quod assumitur non esse terminum assumptionis, sed præintelligi assumptioni; vult autem præintelligi secundum esse existentiæ actualis, nam secundum esse in potentia, etiam quod creatur, præintelligitur creationi, et terminus resultans per assumptionem præintelligitur ut possibilis; et ideo apertius q. 6, art. 4, ad 3, dicit, carnem Christi non prius natura esse ens quam sit a Verbo effecta, prius autem natura esse ens quam sit Verbo personaliter unita. Ratione vero probatur primo, quia quod assumitur, oportet ut sit aliquod ens in actu, quia Verbum non assumit essentiam humanitatis, prout intelligitur esse in potentia objectiva, sed prout intelligitur esse in actu. Secundo, quia esse, ordine naturæ, prius est quam uniri, quia, quod assumitur in hac unione, est subjectum unionis, et ideo supponitur illi, ut actuale ens.

9. *Objectio.—Responsio.*—Dices: interdum aliquid non prius natura fit quam uniatur, quia, si fit in alio ut accidens, simul fit et unitur, quia in ipso subjecto fit, unde accidens non prius natura est quam insit; idem ergo dici poterit de humanitate Christi, scilicet, fieri in ipso supposito Verbi, et ideo non prius natura existere quam uniri. Respondetur non esse simile exemplum quod affertur, nam quando forma fit in subjecto per mutationem ipsius subjecti, et per actionem in ipso susceptam, et cum concursu materiali ipsius subjecti ex quo educitur forma, tunc recte intelligitur, illamet actione et concursu formam fieri et uniri subjecto. At vero, cum in præsenti mysterio actio unitiva et mutatio non recipiatur in supposito Verbi tanquam in subjecto, sed in ipsa humanitate, necesse est ut humanitas ipsa supponatur unioni, sicut subjectum ejus; non potest autem supponi ut subjectum, nisi supponatur in ratione actualis entis jam producti. Quod ita confirmatur, nam modus rei, præsertim extraneus, supponit ordine naturæ rem cujus est modus; unio autem vel assumptio est modus ipsius humanitatis extra naturam ejus; ergo ordine naturæ supponit illam in ratione entis actualis, et consequenter non habet humanitas, per hanc unionem, ipsam rationem actualis entis, atque adeo neque existentiam ipsam.

10. Unde arguitur quarto, nam creatio animæ Christi, et unio illius ad Verbum, sunt actiones distinctæ, quarum prima secundæ supponitur, sicut creatio ejusdem animæ distincta est ab unione ad corpus, et illi supponitur; sed per creationem recipit anima aliquod esse; ergo existentiam creatam. Major supra probata est, disp. 1, sect. 9, tum rationibus, tum auctoritate D. Thomæ et aliorum Theologorum. Nunc breviter declaratur, tum quia creatio animæ est productio ex nihilo, unio vero est mutatio vel actio ex præsupposito subjecto; tum etiam quia creatio animæ Christi est actio naturalis ejusdem ordinis et rationis cum creatione alterius animæ; at

vero unitio est actio supernaturalis distinctæ rationis et ordinis. Tum etiam quia, ut supra dicebam, non potest intelligi Verbum terminare animam, ut erat ab æterno in potentia, sed ut est aliquid jam factum; ergo alia est actio per quam anima fit, et alia per quam unitur, ut terminetur a Verbo; et idem proportionaliter est de tota humanitate. Prima vero et secunda consequentia probantur, quia per illam creationem fit aliquod esse in ipsa anima; et non fit esse essentiæ, ut condistinguitur ab esse existentiæ, quia ut sic non est esse novum, sed æternum, quia revera tantum est esse in potentia; est ergo esse existentiæ creatum, cum per creationem fiat; quod manet in ipsa anima Verbo unita; non enim potest perdere per assumptionem illud esse, quod per creationem habuit; alias non possent creatio et assumptio simul esse in eodem instanti.

11. Ad hanc et præcedentem rationem, respondet quidam modernus auctor, verum quidem esse, creationem et assumptionem animæ et humanitatis esse actiones seu mutationes diversas, et creationem in via seu in fieri præsuppositam fuisse ordine naturæ assumptioni; nihilominus tamen in termino seu in facto esse, assumptionem fuisse priorem productione, ita ut licet hæc propositio vera sit, *Humanitas prius natura producitur, quam sit assumpta,* hæc tamen sit falsa, *Humanitas prius natura est producta, quam assumpta;* sed e contrario verum sit, humanitatem prius natura fuisse assumptam quam productam; atque hinc defendit, per illam creationem in fieri non fuisse communicatum animæ Christi aliquod esse existentiæ, quia per assumptionem fuit præventa, ne ad suum terminum deveniret; nam ex vi creationis in fieri tendebat anima Christi ad existendum, non tamen obtinuit existentiam, quia per unionem impedita est, seu præventa.

12. Verumtamen hæc responsio et doctrina tot includit falsa et inintelligibilia, ut ad confirmandam doctrinam nostram sufficiat. Nam imprimis manifestam involvit repugnantiam, quod aliquid intelligatur prius assumptum, quam productum, vel creatum; quamvis enim defendi possit, aliquid non prius produci quam uniri, tamen, quod uniatur priusquam producatur, aperta est repugnantia, cum esse unitum essentialiter supponat vel includat esse, et consequenter unio in rerum natura existens supponat vel includat productionem vel existentiam unibilium cum proportione debita, id est, si unio sit in fieri, supponat vel includat productionem in fieri; si vero in facto esse, similiter. Et declaratur in præsenti, nam hæc unio vel supponit existentiam, et est ad subsistendum; et sic necessario supponit rem productam quoad existentiam, ut nos dicimus; vel est ad existendum simul et subsistendum, ut alii aiunt; et sic necesse est ut in quocumque signo intelligitur humanitas assumpta et unita in facto esse, intelligatur etiam existens, et consequenter producta; non ergo potest esse prius natura assumpta, quam producta in facto esse. Quod vero neque in præsenti materia illa duo sint omnino simul, late probatum est, cit. dis. 8, sect. 1.

13. Deinde ex his, quæ in illa responsione conceduntur, demonstratur aperte; nam cum dicitur creatio in fieri esse prius natura quam assumptio, interrogo an in re ipsa talis creatio existat, ut est fieri passivum humanitatis, an non. Hoc posterius consequenter dici non potest, quia alioqui non intervenient ibi duæ mutationes, ut conceditur, si utraque in re ipsa non existit. Item, quomodo est prior creatio in fieri, si secundum illud fieri in rerum natura non est? Admittenda ergo est juxta illam responsionem vera et realis creatio in fieri in re ipsa existens. Hoc autem posito, impossibile est talem creationem seu quasi mutationem impediri, ne in re ipsa suum habeat terminum, quod in universum in omni mutatione vel actione, seu in omni fieri, verum est, quia actio seu fieri dicit essentialem habitudinem ad terminum, non aptitudinalem, ut sic dicam, sed actualem, ut est, quatenus actu fit; ergo implicat contradictionem, quod ipsum fieri in rerum natura ponatur, et quod impediatur terminus juxta gradum et latitudinem talis fieri; unde, si fieri est momentaneum et simul totum, necessario habet integrum terminum. Et declaratur in præsenti, nam, si ordine naturæ antecessit creatio animæ in fieri, quidnam factum est, aut quidnam consecuta est illa anima per tale fieri? Respondent, nihil in re esse consecutam, nisi quod tendebat ad existendum, nisi impediretur. Sed quidnam, quæso, est tendere ad existendum? Aut quid esse potest talis tendentia, nisi ipsa existentia, prout in fieri? tendere enim ad calorem nihil aliud est quam habere calorem in fieri; et idem est in omnibus aliis tendentiis; sicut ergo impossibile est esse actualem calefactionem, seu tendentiam ad calorem,

quin resultet aliquis calor, ita impossibile est intelligere tendentiam ad existendum per veram creationem in fieri, quin per tale fieri aliqua existentia facta intelligatur; si ergo creatio in fieri ordine naturæ antecedit, et illa non potuit impediri per assumptionem a suo intrinseco termino, necesse est ut secundum eumdem naturæ ordinem in facto esse antecesserit. Quod si quis tandem respondeat, verum esse creationem illam in fieri non impediri a suo intrinseco termino, hunc autem terminum non esse rem secundum esse existentiæ, sed secundum esse essentiæ, hoc imprimis nihil confert ad prædictam responsionem defendendam; concedendum enim consequenter est, animam Christi non solum prius natura creari quam assumi, sed etiam prius natura esse creatam quam assumptam, quia illa creatio non fuit impedita quoad suum intrinsecum terminum; et quia anima secundum illud esse essentiæ, quod dicitur habere per creationem, supponitur assumptioni. Deinde satis ostensum est in superioribus, illud esse, cum sit novum et temporale, necessario esse debere esse existentiæ.

14. Quinto, eadem numero entitas actualis humanitatis, quæ nunc est unita Verbo, posset in rerum natura conservari separata a Verbo; ergo in utroque statu constitueretur in esse actualis entis per eumdem numero actum, atque adeo per eamdem numero existentiam; sed separata constituitur in esse entis per existentiam creatam, ut per se notum est; ergo et unita. Antecedens evidens est, ex iis quæ supra diximus de hac unione, unde a nemine in dubium revocatur. Prima vero consequentia probatur, quia impossibile est effectum formalem, seu rem constitutam per aliquem intrinsecum actum seu formam, esse eamdem numero, quin actus seu forma qua constituitur, eadem numero sit; ut in hoc eodem mysterio, separata humanitate, non maneret eadem numero persona, quia non constitueretur in esse personæ per eamdem numero personalitatem increatam. Si ergo humanitas unita constitueretur in esse entis actualis per ipsam existentiam increatam, dissoluta unione non posset conservari eadem numero entitas actualis; unde etiam fit, dissoluta unione, humanitatem corrumpi, quia amitteret suum esse existentiæ, et hoc est corrumpi; et eadem ratione, si maneret sub alia existentia, produceretur de novo, quia acquireret novum esse existentiæ, quod est proprius terminus productionis, ut ostensum est; esset ergo entitas numero distincta, vel maneret eadem numero entitas in eodem instanti producta et corrupta, quod inintelligibile est.

15. Sexto, in Christo Domino sunt duæ naturæ habentes distinctas entitates actuales, creatam et increatam; ergo, constituuntur in suis entitatibus per existentias distinctas, creatam et increatam; patet consequentia, tum ex ratione facta, quod non possunt effectus, seu res constitutæ per aliquem actum, esse distinctæ, ut constituuntur per illum, et tamen actus, quo constituuntur, esse omnino iidem; tum etiam quia, si existentia est qua formaliter constituitur actualis entitas, intelligi non potest per existentiam increatam constitui entitatem aliquam in esse entitatis creatæ; sicut, quia personalitas est formale constitutivum personæ, intelligi non potest per increatam personalitatem constitui personam creatam; formalis enim effectus, vel quasi effectus, debet esse proportionatus actui intrinseco, seu formæ per quam constituitur. Scio, multa ex his argumentis posse juxta contrariam sententiam nonnullis exemplis metaphysicis enervari, ut, verbi gratia, de materia, quæ juxta multorum opinionem nullam habet propriam existentiam, et sub diversis formis per diversas existentias eadem numero existit. Sed hæc et similia non solum non impediunt rationes factas, verum eisdem aut similibus convincuntur illa exempla esse falsa.

16. Ultimo tandem arguitur ex propriis principiis theologicis, quia, si humanitas Christi existit per increatam existentiam, sequitur unionem incarnationis factam esse in aliquo essentiali, quod est omnino falsum, ut supra, contra Durand., visum est ex sententia etiam D. Thomæ et totius scholæ ejus. Sequela patet, quia esse existentiæ in Deo est esse absolutum et essentiale, ut supra visum est, et hic ad 3 docet S. Thom. Ex quo ulterius sequitur, hanc unionem factam esse in natura, quia compositio in esse et essentia est compositio unius naturæ existentis; vel certe sequitur hic esse duas uniones, saltem ratione distinctas, alteram essentiæ humanitatis ad existentiam Dei, alteram humanitatis existentis ad suppositum, et illam terminari ad absolutum, hanc vero ad relativum, atque adeo illam per hanc determinari ad unam tantum personam, quæ tamen omnia seu similia graviter in Durando reprehenduntur. Ad hanc vero rationem responderi potest,

primo, existentiam naturæ creatæ, nihil aliud esse quam personalitatem ejus, et ideo unica assumptione et unione assumptam esse humanitatem ad existentiam et personalitatem alienam. Sed hæc responsio imprimis fundatur in opinione Capreoli, quam pauciores Thomistæ sequuntur, scilicet, subsistentiam seu personalitatem naturæ creatæ esse illius existentiam, quæ opinio falsa est, ut in disp. metaph. de hac re latius tractavi, et ex dictis supra, circa q. 2 D. Thom., et hic, non obscure intelligi potest, quia, naturam substantialem existere, nihil aliud est quam esse actu ens extra nihil et extra causas suas; subsistere vero aut personari pertinet ad modum per se et complete existendi. Deinde, suppositis iis quæ supra, disp. 11, diximus, negari non potest quin existentia absoluta in Deo a personalitate Verbi, saltem ratione, distinguatur. Sed responderi potest secundo, in Trinitate dari in singulis personis existentias relativas ratione distinctas ab absoluta, quæ in singulis personis non distinguuntur a propriis relationibus; et ita unica unione humanitatis terminata ad proprietatem Verbi assumi potuisse humanitatem, tam ad existendum quam ad subsistendum, quia illa proprietas et subsistentia est, et existentia relativa. Sed quanquam hæc videri possit apparens fuga vel evasio, tamen non sibi constat, neque consequenter loquitur; nam ex eodem fundamento, ex quo cogimur ponere in Trinitate existentiam absolutam et relativam, cogimur ponere in duabus Christi naturis existentiam creatam et increatam, et ideo vel utrumque affirmandum esset, vel utrumque negandum. Quod ita declaratur, quia, si in Deo est existentia absoluta et relativa, ideo est quia existentia nihil aliud intrinsece est quam ipsa actualis entitas rei, et ideo quot sunt modi entitatum, tot necesse est esse modos existentiarum; et hinc concluditur, quia in Deo est entitas absoluta et relativa ratione distinctæ, esse etiam proportionalem existentiam; ergo, pari ratione, quia in Christo sunt duæ naturæ, quæ sunt duæ entitates actuales, altera creata, altera increata, proportionaliter erunt existentia creata et increata. Vel e contrario confirmatur, quia si in persona creata existentia est unicus actus indivisibilis, per quam et persona et natura existit, multo magis in personis divinis ipsum esse absolutum naturæ erit etiam existentia omnium relationum, et existentia erit tantum absoluta, et in ea facta erit unio, et procedet ratio facta. Si autem in Deo, sicut persona et natura ratione distinguuntur, ita etiam esse naturæ et esse personæ, ergo multo magis in natura et persona creata distinguetur esse naturæ ab esse personæ, et in Christo homine distinguetur esse naturæ creatæ, quod creatum est, ab esse personæ increato. Et confirmatur tandem, quia humanitas Christi est res absoluta; ergo constituitur ut sic per aliquod esse absolutum, et non per relativum; sicut e contrario, persona Christi non est absoluta, sed relativa, quia in ratione personæ non constituitur per terminum absolutum, sed per relativum.

17. *Qualis sit existentia creata animæ Christi.* — Dico secundo : creata existentia humanitatis Christi non est omnino perfecta et completa in genere substantiæ, et ideo habet potius rationem inexistentiæ, quam existentiæ simpliciter. Hæc conclusio colligitur ex auctoribus supra citatis, et ipso mysterio; nam per hanc existentiam non habet humanitas Christi ut in se existat, seu per se, et independenter ab alio, existit enim in Verbo a quo pendet; unde caret ultimo termino et complemento suo, et habet modum existendi in alio, sicut supra, disp. 9, explicatum est; habet ergo rationem inexistentiæ.

18. *Objectio.—Responsio.*—Dices : hinc solum colligitur deesse illi humanitati et existentiæ ejus, ultimum et connaturalem terminum, qui est propria subsistentia, seu personalitas, quæ ex natura rei distinguitur ab existentia naturæ; non tamen inde fit, ipsam existentiam naturæ esse in se minus perfectam et completam, quam in quacunque alia humana natura. Respondetur ex principiis positis, quidquid actu est, eo modo quo est, habere aliquid existentiæ ; unde fit ut personalitas creata, eo modo quo est aliquid distinctum a natura, ita suo modo habeat propriam existentiam, qua conjuncta cum existentia naturæ, ex utraque conflatur una absoluta et completa substantialis existentia. Existentia igitur solius naturæ, comparata cum hac completa existentia, dicitur imperfecta et incompleta ; nam, sicut ipsa natura seu humanitas, præcisa a persona, est incompleta substantia, ita ejus existentia præcise sumpta incompleta est, et hoc modo dicimus existentiam humanitatis Christi esse incompletam, et capacem modi inexistendi in Verbo ; quia, licet nihil illi desit de existentia naturæ, tamen hoc totum est de se incompletum præcise sumptum, et carens ultimo suo termino, ut explicatum est. Fundamentum

contrariæ sententiæ fere ex dictis eversum est. Ostensum est enim, existentiam non ita distingui ab essentia, ut possit res aliqua existere per existentiam alterius, sicut non potest esse entitas per entitatem alterius; quia, sicut nihil est magis intrinsecum, et (ut ita dicam) magis idem cum unaquaque re, quam ipsa ejus entitas, ita nullus quasi effectus formalis requirit actum magis intrinsecum et proprium ipsius rei, quam ipsum existere; et propterea illa compositio ex essentia creata et existentia increata, et in universum ex essentia propria, et existentia aliena, impossibilis est. Sed ne videamur difficultatem subterfugere, oportet in particulari dissolvere quæ in contrarium objici solent.

19. *Objectio.—Responsio.* — Objicitur enim primo auctoritas Sophronii, VI Synod., act. 11, ubi, de Christi humanitate loquens, inquit: *In ipso,* id est in Verbo, *et non in se, habuit existentiam unam cum Verbo.* Secundo, objicitur auctoritas Damasc., lib. 3, c. 22, ubi dicit humanitatem Christi existere per existentiam Verbi. Hæc duo testimonia affert Medina hic, his eisdem verbis; idcirco ita illa proposui. Addunt etiam auctoritatem D. Thomæ, quam nunc omitto, quia de illius mente latius sectione sequenti dicturus sum. Adjungi vero potest testimonium Leonis Papæ, epist. 11, dicentis humanitatem Christi ipsa assumptione fuisse creatam; et Fulgent., lib. de Incarnat., cap. 3, ubi sic ait: *Ipsa acceptatio carnis fuit conceptio virginalis.* Ad Sophronium respondetur primum, illam particulam ultimam, scilicet *cum Verbo,* additam esse ab arguente, non enim ita habetur in textu; qua sublata, reliqua verba simpliciter intellecta, ut sonant, nostram sententiam potius confirmant, quia non est sermo de Christo, sed de humanitate, ut patet aperte ex verbis antecedentibus: *Simul,* inquit, *caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis, in illo itaque, et non in semetipsa, habuit existentiam unam;* de humanitate autem verissime dicitur habere tantum unicam existentiam, eamque non in se, sed in Verbo. Verus tamen sensus Sophronii, ejusque intentio est, docere contra hæreticos, humanitatem, in eodem instanti temporis in quo incepit esse in rerum natura, fuisse Verbo unitam; et hoc modo dicit, semper habuisse unam existentiam invariatam, et ejusdem modi, quia non prius per se extitit, postea in Verbo, sed semper in Verbo. Qui sensus facile patet ex verbis citatis, et ex omnibus quæ antecedunt ab illo loco: *Incarnatur ergo Verbum Deus, quod nostrum est, non præfactæ carni copulatus, præformative atque in esse præsubsistenti aliquando corpori conlinitus vel animæ præexistenti conjunctus; sed tunc his ad subsistendum venientibus, quando eis ipsum Verbum et Deus naturaliter copulatus est, contemporalem habens unitionem atque subsistentiam, et non ante verissimum ipsius Verbi conventum in se ipsis unquam extiterunt, vel cujuspiam secundum nos alterius hominis penitus extiterunt, sed Verbi ipsius naturali conventu subsistentiam habitura concurrerunt, et nec quantum in ictu oculi, hanc quam illam priorem habentia, sicut Paulus Samos. perstrepit, atque Nestorius; simul quippe,* etc. ut supra; et postea subjungit rationem, qua id ipsum declarat, dicens: *Cum conceptu quippe Verbi hæc ad subsistendum prolata sunt,* etc. Difficiliora videri possunt verba, quæ post tres fere columnas subjunxit, dicens: *Quæ enim extat persona composita ex inconfuso constans temperamento, partitionem convenientium nescit, sed esse unum, et permanere unum indivisum sortitur;* et infra: *Est unum et duo: unum secundum subsistentiam atque personam, duo vero secundum ipsas naturas, atque earum proprietates, ex quibus esse unum sortitur natura duplex, et unum permanere servavit.* Respondetur tamen, eumdem sensum per hæc omnia verba intendere, scilicet, illas naturas semper fuisse unitas, et hoc modo habuisse semper unum esse personale, in quo semper permanserunt indivisæ et indissolutæ, componendo semper unam personam Christi. Possunt etiam hæc verba ultima explicari juxta doctrinam statim sectione sequenti tradendam, quæ illis poterit confirmari.

20. Testimonium Damasceni falso confictum est, quia nec illa verba, nec alia similia, vel in citato capite, vel in toto 3 lib. de Fide reperiuntur, sed in illo c. 22 dicit, *carnem ab ultimo ortu Deo Verbo unitam esse, imo potius in ipso extitisse, ac personalem cum eo identitatem habuisse.* Quæ verba aliter vertit Faber, dicens, *Verbum fuisse unitum carni extrema existentia.* Ex quo verbo aliqui nituntur nostram sententiam confirmare, quia indicat Verbum fuisse unitum carni existentia *extrema,* id est, imperfecta existentia. Sed melius vertit Billius in citatis verbis, quorum verus sensus est, *carnem ab ultimo ortu,* id est, a sui initio et primo ortu, seu conceptione,

fuisse Verbo unitam, et in eo extitisse, ubi non dicit *per illud,* sed *in illo extitisse,* quia Verbum non est ipsa existentia humanitatis, sed terminus existentiæ ejus.

21. Ad Leonem Papam et Fulgent. respondetur, sensum eorum esse eumdem qui Sophronii, scilicet, in eodem instanti fuisse animam seu humanitatem creatam et assumptam. Sic enim ait Leo: *Natura nostra non sic assumpta est, ut prius creata, postea assumeretur, sed ut ipsa,* id est, in ipsa *assumptione crearetur;* ubi illud *prius,* et *posterius* ad temporis successionem manifeste referuntur. Fulgentius vero ita rem exposuit: *Hanc carnem tunc ex se natura Virginis concipientis exhibuit, cum in eadem Deus concipiendus advenit; non est igitur aliquod intervallum existimandum inter initium carnis, et adventum majestatis.* Addi potest, per creationem ex natura sua produci rem subsistentem, et ideo quodammodo dici potest creatio non esse consummata, donec res ad subsistendum perducta sit. Quia ergo productio animæ vel humanitatis Christi non fuit terminata ad subsistentiam, nisi ratione assumptionis, ideo quodammodo dici potest ipsa assumptione fuisse creatam.

22. *Objectio secunda.* — Secundo, objiciuntur rationes metaphysicæ. Prima, quæ supra insinuata est, quia esse existentiæ in creaturis distinguitur ex natura rei ab essentia; ergo potest Deus separare essentiam ab existentia, et per propriam existentiam increatam illam supplere, sicut de subsistentia dicimus; ergo ita factum est. Secunda, quia vel existentia substantiæ nihil est aliud quam subsistentia ipsa, quia est existentia per se; vel si aliquo modo distinguuntur subsistentia et existentia substantialis, sunt ita per se ordinatæ, ut existentia propria necessario supponat propriam subsistentiam; quia existentia est proprius actus suppositi, nam id, quod est et quod fit, est suppositum; ergo neutro modo poni potest in Christi humanitate existentia creata. Nam si prior dicendi modus asseratur, sicut in illa humanitate non potest poni secundum fidem subsistentia creata, ita nec creata existentia substantialis, quia ponuntur esse omnino idem; si autem affirmetur posterior modus, constat in his, quæ sunt per se subordinata, ablato priori, consequenter tolli id quod posterius est, atque adeo, ablato proprio susceptivo existentiæ, quod est suppositum, auferri existentiam. Neque enim potest existentia creata recipi in persona increata, vel esse actus ejus; alias Verbum existeret per existentiam creatam, et existentia creata esset perfectio personalitatis Verbi, quæ impossibilia sunt.

23. *Responsio. — Essentia ab existentia in creaturis quomodo distinguatur. — Objectio. — Responsio.* — Ad primam rationem respondetur, essentiam creaturæ, ut abstrahit ab actuali existentia, solum significare rem possibilem, quæ ut sic nihil actu est, neque habet entitatem actualem, sed in potentia tantum objective; unde ut sic distinguitur ab actuali existentiâ seu entitate, sicut res in potentia a re in actu; at vero essentia creaturæ ut jam facta, seu ut actualis entitas, vel formaliter est ipsamet actualis existentia, vel ita illam includit, ut nulla ratione possit ab illa præscindi vel separari. Et ideo impossibile est ut essentia creata sua propria existentia privata assumptibilis maneat, quia non assumitur ens in potentia, sed ens in actu, unde non est eadem ratio de subsistentia seu personalitate; quia personalitas creata non constituit naturam in ratione actualis entitatis, sed supponit in illa entitatem, et terminat illam tanquam modus illius; et ideo, separata personalitate, intelligitur natura manere assumptibilis, et terminabilis personalitate aliena; at vero, ablata existentia, nihil manet in re quod assumi possit. Dices esse verum, si res privaretur omni existentia, non vero si ablata propria assumatur ad alienam; sic enim id, quod assumitur, erit aliquid in actu saltem per alienam existentiam. Sed hoc jam rejectum est; ostensum est enim, id, quod assumitur, debere esse aliquid in actu, ut supponitur assumptioni; ostensum est etiam nullam entitatem actualem posse constitui in esse talis entitatis per existentiam aut entitatem alienam.

24. *Existentia a subsistentia quomodo distinguatur.* — Ad secundam rationem respondetur ad priorem partem, subsistentiam ex natura rei distingui ab existentia substantiali naturæ creatæ; nam, licet illa existentia dicatur esse per se, ut distinguitur contra esse in alio per modum accidentis, quia ex natura sua est apta ut terminetur per subsistentiam, tamen in suo formali conceptu non includit actualem modum per se essendi, in quo subsistentia consistit. Et hoc sensu subsistentia est modus existentiæ, ut recte Damascenus dixit; sicut in accidentibus, existentia accidentalis potest dici esse in alio, non quia actualis inhærentia sit de conceptu ejus, sed quia natura sua apta est per illam ter-

minari; ipsa vero actualis inhærentia modus est ab illa distinctus, et de potentia absoluta ab illa separabilis; sic igitur ab humanitate Christi separabilis fuit subsistentia creata, servata existentia ipsius humanitatis. Ad alteram vero partem respondetur, existentiam substantialem completam et integram ex omni parte in creaturis tantum reperiri in supposito seu persona, et ideo dixi supra, existentiam creatam humanitatis Christi non esse hoc modo completam; at vero, generatim et absolute loquendo, existentia non est actus suppositi, sed est actus cujuscunque entis, seu potius est ipsa actualis entitas cujuscunque rei. Et hoc modo existentia naturæ est actus vel entitas ipsiusmet naturæ, quæ in omni natura creata prior natura est quam subsistentia, unde potius natura per suam existentiam constituitur capax personalitatis quam e contrario, quamvis totum suppositum compleatur in suo esse per personalitatem, et ideo illud dicatur simpliciter esse et fieri. Quocirca, ablata personalitate creata ab humanitate Christi, licet non permanserit esse completum personale et creatum, potuit tamen manere esse ipsius naturæ, quod non est posterius, sed prius quam personalitas. Et ideo non sequitur Verbum simpliciter existere per existentiam creatam, quia, ut supra, q. 16, art. 9, dicebamus, existere absolute dictum et secundum adjacens, significat esse simpliciter ejus cui tribuitur; at vero esse simpliciter Verbi non est creatum; vere autem dici potest, quod Verbum existit homo per existentiam creatam et humanam, non quia illa existentia sit actus suppositi secundum se, sed ut est homo, seu quia est actus humanitatis in eo existentis.

25. *Christus per generationem habuit a matre existentiam humanitatis.* — Tertio, objiciunt rationes Theologicas. Prima et præcipua est, quia sequitur, unionem humanitatis ad Verbum esse accidentalem; non enim potest intelligi inter aliqua duo substantialis unio, nisi in quantum unum trahitur ad esse alterius; unde si anima et corpus haberent proprias existentias, non posset intelligi inter ea substantialis unio, præsertim quia existentia humanitatis est completa, et existentia Verbi similiter; ergo non potest una alteri advenire nisi accidentaliter. Secunda, quia alias sequitur humanitatem Christi habere existentiam a matre per generationem; terminus ergo illius generationis erit hoc esse creatum humanitatis; erit ergo Beata Virgo mater humanitatis, et non Dei. Tertio, addi potest, quia id, quod est simpliciter unum, tantum habet unum esse. Sed de hoc dicemus sectione sequenti. Ad primam ergo rationem respondetur negando sequelam, quia unio naturæ cum supposito substantialis est, et hujusmodi est hæc unio, ut Concilia tradunt, quæ nunquam dixerunt hanc unionem esse essentiæ cum existentia, sed naturæ realis cum supposito increato; cui unioni tantum abest, ut repugnet existentia creata ipsius naturæ, ut sine illa potius nec intelligi possit; quia sine illa non esset natura realis in actu, et consequenter neque assumptibilis. Neque est verum unionem substantialem duarum rerum in hoc consistere, quod una trahat aliam ad suum esse existentiæ; nam etiam anima et corpus revera habent partiales existentias suas, incompletas quidem in suo genere, substantialiter tamen uniuntur per modum actus et potentiæ ad constituendam unam completam naturam ejusdem generis substantiæ; tota vero humanitas licet in ratione naturæ completa sit, tamen in ratione substantiæ adhuc est incompleta et caret ultimo termino, et ideo substantialiter uniri potest subsistentiæ Verbi, ut cum illa componat unum suppositum ac personam humanam. Ad secundum concedo primam sequelam, imo non video qua ratione id negari possit, quia, si Christus non habuit a matre existentiam humanitatis, nihil ab illa habuit, quia ab illa non habuit existentiam increatam, neque unionem ad Verbum; essentiam autem nudam ab illa habere non potuit, quia illa nihil est nisi tantum quædam res in potentia. Negatur vero ultima consequentia, quia, licet formalis terminus illius generationis sit humanitas cum sua existentia, tamen ultimus terminus, qui generatur, non est humanitas, sed hic homo; quia illa humanitas et existentia ejus non in se fit, sed in Verbo, et ideo Verbum vere dicitur generari et nasci ex Virgine. Sicut interfectores Christi vere privarunt humanitatem existentia sua, non enim extitit humanitas in illo triduo; tamen, quia humanitas non est passa, nec privata existentia secundum se, sed ut in hoc supposito existens, ideo vere dicitur hic homo interfectus, et Deus mortuus. Unde hoc argumentum multo magis retorqueri potest contra Thomistas, quia si humanitas Christi non habet existentiam creatam, vix intelligi potest quid habuerit Christus a matre, ut sit filius ejus. Et quamvis ipsi dicant habuisse esse es-

sentiæ ipsius humanitatis, hoc præterquam quod repugnantiam involvit in ipsis terminis, ut ostensum est, quia esse essentiæ non fit nisi ratione existentiæ, evidenter ostendit quam sit invalidum dictum argumentum, nam si hoc illis satis esse videtur, ut Beata Virgo sit mater Dei et hominis, multo magis videri debet sufficiens, quod nos dicimus, habuisse, scilicet, Verbum et Christum a matre non solum essentiam, sed existentiam humanitatis.

SECTIO II.

Utrum simpliciter dicendum sit, Christum habere unum esse vel plura.

1. In hoc dubio fere jam non relinquitur quæstio in re ipsa, sed in modo loquendi, et enunciandi propositiones; nam in re constat, suppositis quæ diximus, sicut natura humana et divina in Christo distinctæ res sunt, ita etiam habere existentias distinctas prout ad naturas pertinent. Constat autem ex fide illas naturas ita esse distinctas, ut tamen substantialiter unitæ sint et conjunctæ in uno Christo. Solum ergo videtur relinqui quæstio de propositionibus ipsis, an, simpliciter loquendo, Christus dicendus sit habere plura esse propter naturas, vel unum esse propter suppositum; et hunc existimo esse sensum quæstionis a D. Thoma hic propositæ, quidquid Cajetanus dicat, quod ex sequentibus constabit.

2. Scotus ergo, Durandus, et fere alii auctores citati sectione præcedenti pro nostra sententia, simpliciter ita loquuntur: sicut in Christo sunt plures naturæ, et plures formæ, ita etiam esse plures existentias, sicut etiam dicuntur esse in illo plures voluntates, seu plures operationes, quarum formalia principia sunt ipsæ naturæ, quamvis suppositum volens et operans sit unum et idem. At vero D. Thom. hic expresse docet in Christo tantum esse unum esse. Cujus sententiam sequuntur omnes ejus discipuli, qui modus loquendi mihi magis probatur.

3. Unde breviter dico primo: simpliciter dicendum est esse in Christo tantum unum esse substantiale, completum et perfectum. Hanc existimo esse mentem D. Thomæ hic, et potest confirmari verbis Sophronii supra citatis. Et optime probatur ratione D. Thomæ, nam ens in actu constituitur per ipsum esse, ut ostensum est; ergo quod est simpliciter unum ens, simpliciter habet unum esse quo constituatur; sed Christus est simpliciter unum ens, ut dictum est articulo primo; ergo et habet unum esse. Et confirmatur rationibus Thomistarum sectione præcedenti allatis, quæ in bono sensu ad hanc conclusionem confirmandam accommodari possunt hoc modo; quia omnis substantialis unio, sicut terminatur ad unam substantiam, ita et ad unum ens per se; ergo et ad unum esse simpliciter. Et hoc sensu necesse est ea, quæ substantialiter uniuntur, convenire aliquo modo in uno esse totius; cum ergo in Christo sit substantialis unio, necesse est ut in Christo sit tantum unum esse.

4. ***Esse unum in Christo, sed non omnino simplex.*** — Dico secundo: hoc esse Christi Domini, quatenus Deus et homo est, non est unum per omnimodam simplicitatem, sed per admirabilem compositionem et substantialem unionem naturæ humanæ cum persona Verbi, et naturalis existentiæ humanitatis cum personali existentia seu subsistentia Verbi Dei. Hæc conclusio sequitur evidenter ex dictis; constat enim esse existentiæ Verbi Dei secundum se, esse unum omnino simplex; diximus autem, præter hoc esse increatum, esse in humanitate Christi suum esse existentiæ creatum, non omnino perfectum, sed quale esse potest esse solius naturæ; et rursus addidimus in Christo Deo homine simpliciter dari unum esse; ergo necesse est esse unum compositione, non simplicitate. Et ratio etiam hoc suadet: omne enim ens ita habet unum esse, sicut ipsum est unum; sicut ergo Christus Deus homo non est unus simplicitate, sed compositione, ita proportionali modo habebit unum esse. Quod exemplo substantiæ corporeæ explicari et confirmari potest: sicut enim homo constat ex anima rationali et corpore, ita habet unum esse, non quidem omnino simplex, quia aliud est esse partiale animæ, et aliud corporis, sed per compositionem ex utroque; et idem est in tota substantia, quatenus ex partibus integrantibus constat. Et ex hac conclusione intelligitur ratio, propter quam in Christo Deo et homine, sicut fatemur duas naturas, ita et duas voluntates et operationes, et non simpliciter unam, et tamen simpliciter fatemur unum esse, et non duo, nisi cum addito et secundum quid. Ratio enim est quia duæ naturæ non uniuntur in unam naturam, sed tantum in unam personam, et ita in ratione naturarum semper manent duæ et distinctæ; et similiter duæ voluntates non uniuntur in

unam voluntatem, nec duæ operationes in unam operationem, sed omnino distinctæ manent istæ proprietates, sicut ipsæ naturæ, quibus mediantibus solum uniuntur in una persona. At vero natura et persona simpliciter uniuntur in uno esse, quia (ut sæpe dixi) existentia est ipsa actualis entitas rei, vel intrinsecus actus ejus; unde non potest fieri unio inter ipsas entitates ut sic, quin fiat inter ipsa esse, et ideo sicut ex unione substantiali résultat simpliciter unum ens, ita unum esse, non simplex, sed compositum.

5. *Quid senserit D. Thomas de existentia humanitatis Christi.* — Juxta doctrinam hanc existimo posse convenienter explicari sententiam D. Thomæ in hoc articulo. Primo quidem, quia nunquam ipse docuit, humanitatem Christi existere per existentiam increatam Verbi, sed solum esse in Christo unum esse personale, quod juxta doctrinam positam optime intelligi potest. Secundo, quia ex principiis ab eodem D. Thoma positis, aliis locis, aperte intulimus nostram sententiam de existentia creata humanitatis. Tertio, quia divus Thomas, quæst. de Unione Verbi incarnati, art. 4, hoc diserte docuit, et nunquam aperte retractavit. Quarto, quia supra, q. 2, art. 6, ad 2, dicit humanitatem esse assumptam ad unum esse, non ut est esse naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed prout est hypostasis vel persona; ubi aperte loquitur de esse existentiæ naturæ; sic enim dicitur ab eodem corpus assumi ad esse animæ, 1 p., q. 76, art. 1. Quinto, quia quoties D. Thomas loquitur de hoc uno esse Christi, addit aliquid, quo suam sententiam limitet et explicet; ut hic semper addit illam particulam, *esse personale;* et similem addit, Quodlibeto 9, art. 3; in 3, dist. 5, q. 2, art. 2; et supra, hac 3 p., q. 9, art. 1, ad 3, dicit unionem factam esse ad hoc unum esse personale. Et infra, q. 19, art. 1, ad 4, dicit esse pertinere ad constitutionem personæ, et ideo unitatem personæ requirere unitatem ipsius esse completi et personalis; non ergo sine causa divus Thomas tam caute semper loquitur, sed ut indicet hoc unum esse personale, non excludere existentiam ipsius naturæ, quæ ad componendum ipsum esse totius personæ concurrit, quia ita unitur supposito, ut ex illa unione resultet unum esse simpliciter totius personæ compositæ. In quo differt humanitas ab accidentibus, quia accidentia nullo modo pertinent ad constitutionem personæ, sed adveniunt illi jam plene constitutæ; unde in dicto Quodlibeto sic loquitur D. Thomas: *Rei substantiali duplex esse tribuitur: unum, resultans ex iis ex quibus ejus unitas integratur, quod est esse suppositi substantiale; aliud superadditum per accidens; quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, ideo est unum esse substantiale Christi, habens unitatem ex parte suppositi, non ex natura.* Sentit ergo hoc unum esse coalescere aliquo modo ex esse ipsius naturæ, quamvis unitatem simpliciter habeat ex conjunctione ad suppositum. Sexto, ex discursu hujus articuli hoc colligi potest, tum quia in principio dicit, esse pertinere ad naturam et ad hypostasim; ad hypostasim, ut ad habentem esse; ad naturam vero ut ad id quo aliquid habet esse; habet ergo natura aliquo modo suum esse, quo concurrit ad esse totius suppositi. Neque enim verisimile est quod Cajetanus hic et alii Thomistæ dicunt, naturam esse quo aliquid est, quia est principium ipsius esse; quia, ut supra ostensum est, non potest natura esse principium ipsius esse, nisi ipsa existat. Unde minus credibile est quod Cajetanus ait, et indicat Capreol., in 3, dist. 5, q. 2, art. 3, ad 4 et 5 principale, ut natura existat, non oportere ipsam actuari per existentiam, sed sufficere quod ipsa sit, qua aliquis existit; quamvis enim natura non sit ens completum, tamen est verum ens intrinsece includens propriam entitatem suam actualem; quæ sine intrinseca existentia veluti actuante seu constituente ipsam entitatem, nec mente concipi potest. Tum etiam quia aperte D. Thomas explicat unitatem hujus esse personalis per conjunctionem seu constitutionem unius ex multis; unde in exemplo quo utitur, sic inquit: *Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate;* et postea adhibet exemplum de parte integrante, quæ advenit supposito jam constituto; quam dicit non afferre novum esse, sed trahi ad unum esse suppositi, cum tamen evidentissimum videatur, partem integrantem habere suam existentiam partialem, licet ex omnibus his partibus unitis resultet unum esse totius, non simplex, sed compositum. Tum denique quia discursus, et ratio D. Thomæ non concludit esse in Christo unum esse, nisi prædicto modo; non est ergo cur asseramus D. Thom. plus intendisse quam probat.

6. *Objectio prima.* — *Responsio.* — *Objectio*

secunda. — *Responsio*. — Possunt vero contra hanc expositionem divi Thomæ nonnulla objici. Primum est, quia constat in doctrina divi Thomæ existentiam realiter distingui ab essentia, ex quo fundamento videtur in hoc articulo procedere. Sed hæc objectio in præsenti non urget, tum quia sensus divi Thomæ in illa quæstione metaphysica variis modis exponitur, etiam a discipulis divi Thomæ; tum etiam quia præsens quæstio theologica non omnino ab illa pendet, ut constat ex rationibus sectione præcedenti factis. Secundo vero objicitur, quia D. Thomas nullo alio loco disputavit de propria existentia humanitatis; de unitate autem personæ Christi satis in superioribus dixerat; ergo hic non intendit agere de hoc secundo, sed de primo. Respondetur forte D. Thomam non movisse specialem quæstionem de creata existentia humanitatis, quia ut evidens supposuit hanc esse actualem et realem entitatem creatam, quæ sine creata existentia neque mente concipi potest. Ideo vero movit quæstionem de unitate ipsius esse Christi, quia hæc consequens erat ad quæstionem de unitate ipsius Christi. Unde, sicut ex superioribus constare poterat Christum esse unum, quia ostensum fuerat esse unam personam compositam, et hanc unionem esse substantialem, et nihilominus quia unitas est veluti quid consequens ipsum ens, ideo hic D. Thomas specialiter disseruit quomodo sentiendum sit de unitate Christi, ita, licet ex dictis de unitate personæ et substantiali unione incarnationis, constare posset esse in Christo unum esse, nihilominus hoc diserte explicandum fuit, propter eamdem rationem. Concedo ergo hic esse sermonem de esse existentiæ ut sic, et de unitate illius, non tamen de unitate simplici, sed composita, nec de existentia solius humanitatis, sed totius Christi Dei et hominis, de quo in præcedenti articulo quæsitum fuerat, an sit unum vel duo. Et quod hic fuerit sensus hujus quæstionis D. Thomæ, inde etiam confirmari potest, quia hoc modo explicata proprie pertinebat ad hunc locum; si autem quæstio esset de unione essentiæ creatæ cum existentia increata, potius pertineret hæc quæstio ad explicationem ipsius mysterii, quæ supra, q. 2, tradita est, ut ex ibi etiam dictis facile constare potest. Quam difficultatem vidit Cajetanus hic in explicatione tituli, eamque expedivit, dicens, omnia, quæ antea tractata sunt, pertinere ad esse vel fieri incarnationis in se, vel in enunciationibus; nunc vero agi de unitate quæ sequitur ens. Sed re vera non ita est, nam, quæ supra de scientia et gratia, et similibus, dicta sunt, non pertinent ad esse vel fieri incarnationis quoad substantiam ejus; unio autem in existentia ipsius naturæ maxime pertineret ad substantiam mysterii, si revera intercessisset.

7. *Objectio tertia*.—*Responsio*.—Tertio objici potest, quia D. Th. aperte hic dicit, secundum humanam naturam non advenire Filio Dei novum esse, sed solum habitudinem esse præexistentis ad humanam naturam. Respondetur tamen facile ex dictis, non negare simpliciter novum esse, sed novum esse personale; advenit enim humanitas Verbo, tanquam natura supposito, et ideo non affert esse simpliciter, et completum, tanquam id quod est, sed solum esse naturæ, quod est esse secundum quid, et potius habet rationem inexistentiæ in Verbo. Unde, licet respectu Verbi secundum se, nullum esse illi addatur per unionem humanitatis, sed solum quædam habitudo ad ipsam, tamen respectu Verbi ut hominis, revera additur esse naturale ipsius humanitatis. Et ad eumdem modum facile intelliguntur omnia, quæ D. Thomas dicit in solutionibus argumentorum.

8. *Objectio quarta*. — *Responsio*. — Unum solum, quod in solutione ad tertium dicit, scilicet, tres personas divinas non habere nisi unum esse, quia in eis idem est esse naturæ et personæ, difficile est. Ostendimus enim in superioribus, esse in Trinitate non tantum unum esse absolutum, sed etiam tria relativa. Sed hæc difficultas solvenda est etiam a discipulis D. Thomæ, qui admittunt tres existentias relativas. Unde dicendum est, D. Thomam loqui de esse perfectissimo, quod est esse simpliciter Dei, et omnium personarum, quod secundum se et ex proprio conceptu est, non solum existentia, sed etiam subsistentia; et ideo ratione illius tres personæ sunt unum absolute, et habent simpliciter unum esse, quamvis personaliter distinguantur, et ut sic habeant distincta esse relativa, et secundum quid.

QUÆSTIO XVIII.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO, QUANTUM AD VOLUNTATEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem. Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana.

Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, et alia rationis.

Tertio, utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates.

Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

Quinto, utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo sint duæ voluntates[1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sint duæ voluntates, una divina, et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina, quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet, divina.*

2. *Præterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo, sicut instrumentum divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.*

3. *Præterea, illud solum multiplicatur in Christo, quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere, quia ea, quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate. Quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.*

4. *Præterea, Damasc. dicit, in 3 lib.*[2], *quod aliqualiter velle non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ, scilicet, personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas, quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet; sed in Christo fuit, et est una tantum persona. Ergo in Christo est una tantum voluntas.*

Sed contra est quod Dominus dicit, Luc. 22: *Pater, si vis, transfer calicem istum a me, verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat. Quod inducens Ambrosius ad Gratianum imperatorem, dicit*[1]*: Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. Et super Lucam dicit*[2]*: Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad divinitatem; voluntas enim hominis est temporalis, voluntas divinitatis æterna.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in Christo esse unam solam voluntatem; sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo; sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione (ut Philosophus dicit, in 3 de Anima[3]*), sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana, et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes, qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit, unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macharius, Antiochenus Patriarcha, et Cypus*[4] *Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas; quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate; ut patet ex epistola synodica Agathonis Papæ*[5]*. Et ideo in VI Synodo, apud Constantinopolim celebrata, determinatum est oportere dici, quod in Christo sint duæ voluntates, ubi sic legitur*[6]*: Juxta quod olim Prophetæ de Christo, et ipse nos erudivit, et sanctorum Patrum nobis tradidit Symbolum, duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes prædicamus. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra osten-*

[1] 3, d. 14, a. 1, q. 1, corp., et d. 17, a. 1, q. 1; et 4 contr., c. 36. Et Pot. q. 10, a. 4, ad 13, et opus. 2, c. 102, et Jo. 6, l. 4, co. 3, fin.

[2] Orth. fid., cap. 14.

[1] L. 2 de Fid. ad Gratia., c. 3, med., tom. 2.

[2] Super illud Luc. : *Non mea voluntas, sed tua fiat*, lib. 10 in Luc., tom. 5.

[3] Tex. 42, tom. 2.

[4] Alias Cipus seu Typus.

[5] Hæc epistola missa fuit ad Synod., lecta in actione 4, et recepta in 8.

[6] In epist. Agatho., quæ fuit lecta in act. 4.

sum est[1]. *Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt*[2]. *Unde necesse est dicere, quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit in humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ, nullam diminutionem passus est Filius Dei, in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est*[3]. *Unde necesse est dicere, quod in Christo sint duæ voluntates, una, scilicet, divina, et alia humana.*

Ad primum ergo dicendum, quod quicquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ; non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ; quia etiam aliorum Sanctorum piæ voluntates moventur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle et perficere, ut dicitur Philipp. 2. *Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est*[4]. *Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Psalm.* 39 : *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Unde Augustinus dicit contra Maxim.*[5] : *Ubi dixit Filius Patri : Non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adjuvat, quod tua verba subjungis et dicis : Ostendit vere suam voluntatem, subjectam suo genitori? quasi nos negemus hominis voluntatem, voluntati Dei debere esse subjectam.*

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti, quod moveatur a principali agente, diversimode tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis, aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem. Instrumentum vero, animatum anima sensibili, movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero, animatum anima rationali, movetur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum; qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit, in primo Politicorum[6]. *Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.*

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus hujus potentiæ (qui etiam voluntas dicitur) quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta, respectu felicitatis; quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis (sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt[1]*), et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium hujus motus, est naturalis. Et ideo, præter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.*

Ad quartum dicendum quod, per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi; determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem, cujus est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam, quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum, ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut, scilicet, moveretur semper secundum nutum divinæ voluntatis.

COMMENTARIUS.

1. Quæstio hæc, tam de facultate ipsa, quam de actu voluntatis, intelligi potest. D. Thomas autem proprie videtur illam tractare de ipsa potentia, ut patet ex ratione articuli; quamvis in solutionibus argumentorum, præsertim ad 3, ad motum seu actum voluntatis, responsionem extendat; directe vero de operatione ipsa in sequenti quæstione disputat.

2. Antea vero quam D. Thomas quæstionem definiat, refert hæreticos, qui unam tantum voluntatem in Christo posuerunt, inter quos numerat Apollinarem, Eutychetem, Nestorium, et Macharium Antiochenum, cum illius sectatoribus; ex quibus solum hi postremi, qui Monothelitæ dicti sunt, hunc errorem directe asseruerunt, de quorum sensu infra nonnihil dicemus. Apollinaris vero, negando habuisse Christum animam rationalem, consequens est ut etiam negaverit habuisse voluntatem creatam, et eodem modo videtur

[1] Q. 2, art. 5.
[2] Q. 79 et 80.
[3] 1 p., q. 19, a. 1.
[4] Q. 105, art. 4.
[5] Lib. 3, c. 20, ante med., tom. 6.
[6] C. 2 et 4, et lib. 8 Ethic., c. 11, tom. 5.

[1] Q. 5, a. 8, et q. 6, art. 1.

). Thomas argumentari de Eutychete, sicut posuit in Christo unam naturam, ita etiam posuisse unam voluntatem, et est optima collectio, si ille posuit unam naturam per conversionem, seu transmutationem unius naturæ in alteram, vel utriusque in unam tertiam. Si autem posuisset unam naturam solum per compositionem, non est necesse ut posuerit unam voluntatem, nisi solum unitate ordinis seu conformitatis; sicut, licet natura hominis una sit, duplex in ea potest esse appetitus, ita tamen ut unus alteri subordinatus sit. De Nestorio autem, cum ille posuerit in Christo duas personas et duas naturas, mirum videri potest quomodo D. Thomas illi tribuat; quod unam tantum posuerit in Christo voluntatem. Sed considerandum est aliud esse loqui in sententia Nestorii de Deo et homine, aliud de Christo; ille enim in vero Deo ac vero homine ponebat duas personas et duas naturas, et consequenter etiam duas voluntates; at vero in Christo, quem a vero Deo ipse distinguebat, unam tantum voluntatem creatam esse credidit, et hic est sensus D. Thomæ, ut bene Cajetanus indicavit. Unde hic error Nestorii non est directe contra veritatem, quam hoc loco D. Thomas docere intendit, scilicet, esse in Christo homine voluntatem creatam; supponit enim ipsum esse verum Deum, et consequenter habere voluntatem divinam, et inde concludit habere duas voluntates, quia necesse est ut etiam habeat voluntatem creatam; nam, cum hæc pertineat ad perfectionem humanæ naturæ, eamque necessario consequatur, necesse est fateri illam assumptam esse a Verbo in humana natura. Denique de Machario sciendum est non fuisse ipsum primum hujus erroris auctorem, nam in VI Synodo, act. 10, versus finem, et act. 16, in fine, referuntur Themistius, Theodosius, et alii antiquiores hujus hæresis patroni, quamvis fere omnes illi unam tantum naturam in Christo posuerent. Damascenus etiam, qui Machario antiquior fuit, contra hanc hæresim disputavit, lib. 3 de Fide, c. 14.

3. In solutione ad primum et secundum, declarat D. Thomas optime, quomodo humana voluntas Christi possit esse instrumentum voluntatis divinæ, et ad nutum illius gubernari, et nihilominus libero et perfecto modo ac connaturali operari. Et significat D. Thomas ita fuisse motam Christi voluntatem a Verbo divino, sicut solent voluntates justæ et sanctæ ad nutum divinæ gratiæ moveri. Quod valde notandum est pro iis quæ sequenti disputatione trademus. Aliæ solutiones claræ sunt.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus, in 3 de Anima* [2], *quod voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.*

2. *Præterea, secundum August., 12 de Trin.* [3], *sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo, habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut Augustinus dicit, super illud Joan. 3: Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto* [4]. *Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.*

3. *Præterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est* [5]. *Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.*

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 2 ad Gratianum imperatorem [6]: *Mea est voluntas, quam suam dicit, quia ut homo suscepit tristitiam meam. Ex quo datur intelligi, quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est* [7]. *Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis, præter voluntatem rationis.*

Respondeo dicendum quod, sicut prædictum est [8], *Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut*

[1] Infra, a. 5, corp. Et 3, d. 17, a. 1, q. 2, et opusc. 2, c. 230.
[2] Tex. 42, tom. 2.
[3] C. 13, paulo post prin., tom. 2.
[4] Tr. 11, a med., et l. 1 de Peccat. merit. et rem., c. 32.
[5] Art. præc.
[6] Lib. 2 de Fide ad Grat., c. 3, a medio, t. 2.
[7] 1. 2, q. 23, art. 1 et 3.
[8] Art. præc.

in specie includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei assumpserit, cum humana natura, etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis, inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur; et ideo oportet dicere, quod in Christo fuerit sensualis appetitus sive sensualitas. Sciendum est etiam quod sensualitas, sive sensualis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationalis per participationem, ut patet per Philosophum, in 1 Ethicorum [1]. *Et quia voluntas est in ratione (ut dictum est* [2]*), pari ratione, potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, in quantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum, quod, ubi est unum propter alterum, ibi unum tantum esse videtur, sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

COMMENTARIUS.

Supra hic articulus expositus est a nobis, q. 15, ubi de appetitu sensitivo Christi Domini egimus, quia necessarium nobis visum est ad explicandum motus et actus ejus, de quibus D. Thomas ibi disseruit. Hic vero, propter conjunctionem quam appetitus cum voluntate habet, sermonem de illo miscet. Est autem littera ejus satis clara. De re vero ipsa nihil aliud a nobis dicendum occurrit.

[1] C. ult., tom. 5.
[2] Art. præc.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerint duæ voluntates, quantum ad rationem. Dicit enim Damasc., in 2 lib.* [2], *quod duplex est hominis voluntas, scilicet, naturalis, quæ vocatur thelisis; et voluntas rationalis, quæ vocatur bulisis. Sed Christus in humana natura habuit quicquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.*

2. *Præterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivæ; et ideo secundum differentiam sensus et intellectus diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Et similiter, in quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis et alia rationalis.*

3. *Præterea, a quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.*

Sed contra est quod in quolibet ordine est unum primum movens; sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quæ est voluntas rationis; Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantum voluntas humana.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est [3], *voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est* [4], *et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum. In id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo*

[1] Supra, ead. q., a. 2, ad 2. Et infra, a. 4 et 5, corp. Et 3, d. 17, a. 1, q. 3. Et op. 2, c. 230.
[2] C. 22, et lib. 3, c. 14 et 18.
[3] Art. 1 hujus q., ad 3.
[4] 1. 2, q. 8, a. 2 et 3.

alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est secundum se volitum, ut sanitas (quod a Damasc.[1] *vocatur thelisis, id est, simplex voluntas; et a Magistris vocatur voluntas ut natura); et alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est volitum, solum ex ordine ad alterum; sicut est sumptio medicinæ; quem quidem voluntatis actum Damasc.*[2] *vocat bulisim, id est, consiliativam voluntatem, a Magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est, quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana, essentialiter, et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate, quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas, quæ est ut natura, quæ dicitur thelisis, et voluntas, quæ est ut ratio, quæ dicitur bulisis.*

Ad primum ergo dicendum, quod illæ duæ voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est[3].

Ad secundum dicendum, quod etiam intellectus et ratio non sunt diversæ potentiæ, ut in prima parte dictum est[4].

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas, quæ consideratur ut natura, in quantum, scilicet, refugit alienum malum absolute consideratum.

COMMENTARIUS.

Articulus hic solum est positus ad explicandum varios modos operandi ejusdem voluntatis Christi, et diversa nomina, quæ ab illis sortitur. Et littera est satis clara; docet enim D. Thomas unam esse voluntatem humanam Christi, quæ interdum operatur ut ratio, interdum ut natura. Quæ doctrina ex 1 p., et 1. 2 constare etiam potest, nam in hoc eadem est ratio de Christo, et de aliis hominibus. In sequentibus etiam disputationibus nonnulla addemus.

[1] Loco citato in arg.
[2] Loco citato in arg. 1.
[3] In corp. art.
[4] Q. 79, art. 8.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium[1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damasc., in 3 lib.*[2]: *Gnomen autem, id est, sententiam, vel mentem, vel excogitationem, et prohæresim, id est, electionem, in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus. Maxime autem in his, quæ sunt fidei, est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, et per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.*

2. *Præterea, Philosophus dicit, in 3 Ethi.*[3], *quod electio est appetitus præconsiliati. Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, et sic nec liberum arbitrium.*

3. *Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est*[4]. *Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.*

Sed contra est quod dicitur Isai. 7: Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum, et eligere bonum, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est[5], *in Christo fuit duplex actus voluntatis. Unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid, sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis. Alius autem, secundum quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit in 3 Eth.*[6], *electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem, eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura. Electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est*[7]. *Et ideo, cum in*

[1] 3, d. 14, a. 1, q. 1, corp., et dis. 17, a. 1, q. 3, ad 5. Et dist. 18, art. 2, ad 5.
[2] C. 14, prop. fin.
[3] C. 3, circa fin., tom. 5.
[4] Q. 15, art. 1 et 2.
[5] Art. 1 hujus q., ad 3.
[6] C. 2, in fin., tom. 5.
[7] Q. 83, art. 4.

Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in prima parte habitum est[1].

Ad primum ergo dicendum, quod Damasc. excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis impertiri dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso, etc., cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis, de quibus fit mentio in auctoritate prædicta*[2].

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per judicium. Illud enim, quod judicamus agendum post inquisitionem consilii, eligimus, ut in 3 *Ethicorum dicitur*[3]. *Et ideo, si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet, quod dubitatio sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad aliud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

DISPUTATIO XXXVII,

In quinque sectiones distributa.

DE VOLUNTATE HUMANA CHRISTI, EJUSQUE LIBERTATE.

De hac sola facultate animæ Christi superest nobis disputare, quam disputationem in hunc locum distulimus, ne a D. Thomæ ordine recederemus ; nam alioqui disputanda fuisset statim post tractatum de intellectu, prius quam de appetitu sensitivo diceremus. De hac autem potentia duo disputanda videntur. Primo, de ipsa potentia et modo operandi quem in Christo habuit; deinde de actibus et efficacia ejus, nam cætera, quæ de ejus virtutibus desiderari possunt, supra, q. 7, satis disputata sunt.

[1] Ibid., et 1. 2, q. 13, art. 1.
[2] Citata in arg. 1.
[3] C. 2 et 3, tom. 5.

SECTIO I.

Utrum in Christo fuerit voluntas humana.

1. Errores, qui circa quæstionem hanc olim fuerunt, satis in expositione textus D. Thomæ explicati sunt, ex quibus, qui processerunt ex aliis erroribus, scilicet, quia vel negarunt duas naturas, vel unam personam Christi, satis in superioribus refutati sunt. Monothelitæ vero proprie sunt hoc loco refutandi; eorum tamen sensus ambiguus est, quia, ut refert Agat. Pap., in epistola quæ refertur VI Synod., act. 4, tam varie tamque confuse locuti sunt, ut vix satis constet quo sensu errorem suum asseruerint. Imprimis vero certum est, illos non negasse habere Christum divinam voluntatem; cum ergo dicebant Christum tantum habere unam voluntatem, constat in eum errorem incidisse, quia putabant, Christum carere humana voluntate. Sed hoc quatuor modis asserere potuerunt. Primo, negando duas naturas Christi, et ita refert hunc errorem Prateol., verbo Monophysitæ. Secundo, non negando duas substantiales naturas, sed tantum ipsam potentiam voluntatis humanæ, et hoc sub dubitatione indicat Castro, verbo Christus, hæres. 6. Tertio, non negando potentiam, sed omnem ejus actum, ut Cajetanus hic interpretari videtur. Quarto, nec potentiam, nec omnem actum simpliciter negando, sed solum propriam determinationem, vel deliberationem voluntatis humanæ, ita ut dixerint, voluntatem Christi esse unam, unitate motionis liberæ, ut, sicut actio eleemosynæ dicitur una moraliter, quia unica motione libera fit, licet physice plures actiones vel facultates requirat, ita isti intellexerint, voluntatem Christi humanam non potuisse operari se movendo, et applicando libere ad actus suos, sed solum ex determinatione voluntatis divinæ, et ideo unam Christi voluntatem vel operationem affirmarint. Quomodo videtur D. Thomas exponere hunc errorem, 4 lib. contra Gent., c. 36, et q. seq., art. 1; et sumitur ex Agath. Papa supra. Sed hic postremus sensus pertinet ad sectionem sequentem; nunc contra secundum et tertium breviter dicendum est, nam de primo in superioribus fuse satis dictum est; quid autem Monothelitæ senserint, incertum est, ut dixi. Quantum vero ex VI Synodo, act. 4, in ep. Agathonis, et act. 8, 10 et 11, colligi potest, verisimilius est tam secundo quam tertio mo-

do negasse in Christo humanam voluntatem, potentiam, scilicet, et operationem; et hoc significat D. Thomas hic, et citatis locis.

2. Dico primo, in Christo Domino fuisse humanam seu creatam voluntatem. Conclusio est de fide, definita in VI Synod., act. 4, 8, 11 et 18, ubi traditur esse in Christo duas voluntates. Idem in VII Synod., act. 7, in definitione fidei; et in Lateran., sub Martino I, can. 11, quibus locis multa ex sacra Scriptura et Patribus referuntur in confirmationem hujus veritatis, præsertim illa in quibus Christus Dominus suam voluntatem a Patris voluntate distinguit, ut Matth. 26 : *Non sicut ego volo, sed sicut tu;* et Luc. 22 : *Non mea voluntas, sed tua fiat;* et Joan. 5 : *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me;* et c. 6 : *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.* Et illa, in quibus Christo tribuitur obedientia, quæ cadere non potest nisi in voluntatem creatam, ad Phil. 2 : *Factus obediens usque ad mortem;* Joan. 4 : *Cibus meus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me.* Et similia multa congerit Leo Papa, epist. 19 et 83; Caius Pap.. ep. ad Felicem; Agap. Papa, ep. ad Ant. Rationes etiam sunt evidentes. Prima est Agat. Papæ, supra dicta epistola, qua etiam sæpe utitur Damasc., lib. 3, c. 14: *Quia voluntas,* inquit, *est naturalis, non personalis,* id est, sequitur naturam, non personam. Unde in Deo est una voluntas omnium personarum propter unitatem naturæ, non triplex propter distinctionem suppositorum; ergo, e contrario, in Christo Domino sunt duæ voluntates propter duas naturas, non una propter personam unam; ergo præter voluntatem divinam est in eo voluntas humana. Secunda est D. Thomæ hic, et explicat præcedentem, quia voluntas est naturalis proprietas, necessario consequens humanam naturam, et pertinet ad magnam perfectionem ejus; sed omnia naturalia fuerunt in Christo integra et perfecta; ergo. Tertia sumi potest ex fine incarnationis, qui fuit mereri et satisfacere pro hominibus; sine voluntate autem creata nullo modo esse potest meritum vel satisfactio; ergo fuit in Christo voluntas creata.

3. Dico secundo, in Christo non solum fuisse hanc voluntatem, quoad ipsam facultatem seu actum primum, sed etiam fuisse expeditam ad operandum et eliciendum proprios actus secundos distinctos ab actu increato divinæ voluntatis. Quod etiam de fide est, ex eisdem definitionibus, testimoniis et rationibus. Sacra enim Scriptura potissimum de actibus loquitur, et Concilia eodem modo de potentia et actibus loquuntur; et merito, quia potentia est propter operationem, et præsertim in præsenti materia, quia meritum et satisfactio non consistit in ipsa potentia, sed in actibus ab illa elicitis. Neque hic occurrit specialis difficultas. Legantur quæ afferuntur de hac re in VI Synodo act. 4 et 10; et Damasc., lib. 3, c. 15.

SECTIO II.

Utrum voluntas Christi humana fuerit libera ad operandum.

1. Hæretici, qui universaliter negant liberum arbitrium in humana natura, consequenter illud in Christo negabunt. Sed non est hujus loci generaliter errorem illum refutare, sed potius supponendum est, voluntatem humanam ex sua natura esse liberam; et inquirendum an in Christo Domino hac libertate privata fuerit propter aliquam singularem causam, vel perfectionem. In qua re nihil invenio specialiter ab hæreticis dictum esse, præter ea quæ de Monothelitis, sectione præcedenti explicavi. Inter Scholasticos vero, quamvis omnes consentiant, et simpliciter affirment voluntatem Christi fuisse liberam, ut videre licet in D. Thoma hic; Alens., 3 p., q. 16, et aliis, cum Magist., d. 18; Bonaventura, art. 1, q. 1, et q. 2, ad 2; Rich., art. 1, q. 1; Scoto, q. 1; Durand., q. 1; Palud., q. 2, art. 2; Gabriele, art. 3, dub. 1; Marsilio, q. 12, art. 1, concl. 1; tamen in modo explicandi hanc libertatem est nonnulla diversitas. Dupliciter enim potest voluntas dici libera, scilicet, vel tantum a coactione, quia voluntarie operatur, et non coacte; vel etiam a necessitate, quia, scilicet, aliquo modo habet in sua potestate operari et non operari. Quidam ergo voluntatem Christi faciunt liberam priori tantum modo, et non posteriori, ut evitent difficultates quæ sunt in salvanda Christi libertate, quoad indifferentiam, et carentiam necessitatis. A qua sententia non multum discrepat Gabriel supra; vide ibi Marsil., q. 12, ad 1 principale; quam nonnulli moderni amplectuntur. Quin potius etiam D. Thomas, in 3, d. 18, q. 1, art. 2, ad 5, in 2 solutione illius, hanc sententiam ut probabilem relinquit. Sed nunquam D. Thomas in partibus hoc docuit, sed sæpe contrarium; est enim illa sententia omnino falsa et improbabilis.

2. Dico primo, voluntatem humanam Christi fuisse proprie ac perfecte liberam in actibus suis. Conclusio est de fide, quam hic art. 4 probat D. Thom., in argumento Sed contra, ex illo Isai. 7 : *Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum, et eligere bonum*, quia electio actus est facultatis liberæ. Et ita exponit illum locum Basil. ibi, ubi comparat libertatem quam habuit Christus etiam in infantia, cum libertate quam habuit Adam in statu innocentiæ. Et eodem sensu Cyril., libr. 1 in Isai., orat. quarta, sub finem, dicit eam facultatem libere eligendi, quæ aliis hominibus discursu ætatis advenit, in Christo Domino ab infantia fuisse. Et idem optime declarat ibi Hieronymus; et ex hoc loco colligit etiam Augustinus, lib. 8 Genes. ad litter., cap. 14, scivisse Christum *reprobare malum*, per electionem et prudentiam, non per experientiam, scilicet, mali culpæ. Secundo hoc probari potest ex illo Isa. 53 : *Oblatus est, quia ipse voluit*. Illo enim dicendi modo, actio vel passio libera significari solet in Scriptura. Unde Hieronymus ibi illam voluntatem necessitati opposuit, dicens : *Non necessitate, sed voluntate crucem subiit*. Et infra probat, verba illa non esse intelligenda de Christo, solum ratione voluntatis divinæ, sed ratione humanæ; quia Christus ut homo præcognovit et prædixit passionem suam et tempus ejus, illique summa ac libera voluntate se obtulit. Quod etiam confirmant verba illa ipsius Christi, Joan. 10: *Ego pono animam meam; nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso*, etc.; ubi Cyril., lib. 7, c. 7, hæc verba confert cum citato loco Isaiæ, late agens de hac Christi libertate, quamvis liber ille non sit Cyrilli; Chrysost. vero, hom. 59 in Joan., inde colligit Christum habuisse liberam facultatem vitandi mortem. Tertio, in hujus veritatis confirmationem afferri possunt omnia testimonia Evangelii, in quibus Christo homini tribuitur electio, Luc. 6, Joan. 6, 13 et 15, nam electio actus libertatis est. Unde Joan. 7, de illo dicitur : *Ambulabat Jesus in Galilæam, non enim volebat in Judæam ambulare, quia volebant eum Judæi interficere*. Hæc enim verba, et similia, satis significant liberam voluntatem. Idemque est de illis testimoniis quæ sunt de Christi obedientia et præcepto illi a Patre imposito, de quibus quæstione vigesima agemus. Non est enim voluntas capax præcepti et obedientiæ, nisi sit libera. Quis enim præcipiat alicui necessarium actum, quem non possit non operari? Unde Sancti Patres de nostra libertate disputantes ex hoc potissimum principio illam colligunt, quod sumus capaces præcepti et obedientiæ, præmii et meriti, ut videre licet in Irenæo, lib. 4, c. 71, ubi Franciscus Feuardentius multa alia congerit. Quarto, Concilia citata sectione præcedenti revera hanc etiam veritatem definire intendunt. Primum quidem, quia generaliter definiunt, in Christo fuisse omnes proprietates naturales, et propriam operationem humanæ naturæ : una autem ex his proprietatibus est liberum arbitrium, et operatio maxime propria hominis est operatio libera. Deinde, quia omnino damnant hæresim Monothelitarum, qui hoc potissimum sensu negabant esse in Christo duas operationes; non enim negare poterant operationes humanas quasi materialiter, et quoad substantiam earum, sed quoad modum actionis liberæ. Quia existimabant humanam naturam Christi nunquam operari, ab intrinseco se movendo, sed necessario motam et determinatam a divina voluntate. Concilia vero in contrario sensu definiunt duas operationes, ut præsertim explicat clarissime Agatho Papa, in citata epistola. Quinto, ex Patribus bene hoc tractat et confirmat Anselmus, libro *Cur Deus homo*, a c. 8, et lib. 2, a cap. 16. Et Gregorius, lib. 24 Moral., c. 2 : *Omni*, inquit, *necessitate calcata, cum voluit, mortem sponte suscepit*. Et Augustin., lib. de Prædest. Sanctorum, c. 15, inquit : *An ideo non in illo libera voluntas erat, et non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat?* Idem lib. 4 de Trin., c. 13; Basil. lib. de Spirit. Sancto, c. 8; Origen., lib. 2 Periar., c. 6; Damasc., lib. 3 de Fide, c. 13, 14 et 15, ubi distinguit in Christo libertatem divinam et humanam, sicut voluntatem et scientiam, et alias duplices proprietates, quæ duas consequuntur naturas. Idem Nicet., lib. 3 Thes., c. 27. Sexto, rationes jam indicatæ sunt : prima, quia libertas arbitrii est magna perfectio connaturalis homini. Secunda, quia est maxime necessaria ad meritum et satisfactionem. Tertia, quam indicavit hic D. Thomas, art. 4, ad 3, et art. 1, ad 1, quia hæc perfectio manet in beatis, licet omnino viatores non sint; manet etiam in puris viatoribus quantumvis justis et sanctis, et divina gratia confirmatis et gubernatis. Cur ergo non manebit in Christo viatore simul et beato?

3. *Voluntas humana Christi libertate, etiam opposita necessitati, libera fuit.* — Ex quibus infero, et dico secundo, hanc libertatem vo-

untatis humanæ Christi, non solum intelligendam esse oppositam coactioni, sed etiam necessitati, atque adeo includere indifferentiam aliquam, seu potestatem operandi, et non operandi. Non est sensus, Christum in omnibus actibus suæ voluntatis habuisse hanc indifferentiam; non est enim hoc necessarium, nam Deum clare visum necessario amabat, et necessario illo fruebatur, sicut alii beati; sed sensus est, habuisse Christum hanc libertatem in aliquibus actibus; et hoc sensu existimo certam hanc secundam conclusionem.

4. Quæ primo in genere probari potest ex testimoniis adductis, tum sacræ Scripturæ, tum etiam Patrum illam exponentium, et Conciliorum, quæ veram libertatem Christo tribuunt, eamque non a coactione tantum, sed etiam a necessitate distinguunt. Secundo, quoniam in Christo Domino usus libertatis maxime videtur impediri potuisse in eo actu voluntatis, in quo mortem acceptavit sibi a Patre præceptam, propter difficultates infra tractandas; ideo in particulari de hoc actu probatur hæc veritas, ex illo Joan. 10: *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso. Et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo.* Quibus verbis diserte satis significatur fuisse in voluntaria et et libera Christi potestate, non solum acceptare passionem et lethalia vulnera, sed etiam ipsam mortem, prout dicit ipsam separationem animæ a corpore. Et hoc ipsum ait Christus esse in sua potestate, non solum ratione voluntatis divinæ, sed etiam humanæ, secundum quam mandatum a Patre acceperat. Et de hac potestate indifferente ac libera intelliguntur illa verba a Chrys., Theophyl. et D. Thoma. Rupertus etiam, lib. 6 in Joan., in fine, addit: *Potestatem habeo ponendi, et non ponendi;* et quærit: *Quare ergo ponis pro omnibus animam tuam, cum potestatem habeas etiam non ponendi?* Idem significat Greg., 24 Moral., c. 2, ubi ex hoc loco probat, Christum absque ulla necessitate passum esse; et optime August., lib. 4 de Trin., c. 13, ex hoc loco sic colligit: *Qui potuit non mori, si nollet, procul dubio, quia voluit, mortuus est.* Idem elegantissime tract. 119 in Joan., in fine: *Quis ita dormit, quando voluerit, sicut Jesus mortuus est, quando voluit? Quis ita vestem deponit, quando voluerit, sicut Jesus mortuus est, quando voluit? Quis ita, cum voluerit, obit, sicut, cum voluit, obiit?* Habuit ergo Christus potestatem faciendi aliquid in defensionem vitæ suæ, quod tamen volens non fecit, ut ibi considerant Origen., tract. 35; Chrysost., hom. 85, qui ait, illis verbis ostendisse Christum, *quod sponte sua hæc sufferebat.* Et Lyra ibi notat, illis verbis significasse Christum, quod alia via posset evadere, si vellet. Idem fere Hugo Cardin., et D. Thomas. Habuit ergo Christus libertatem cum indifferentia ad opposita; sicut ergo libere noluit se defendere, sed permittere se capi et ligari, ita et crucifigi. Hinc etiam est illud Pauli ad Heb. 12: *Qui, proposito sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta.* Ubi Chrysost., hom. 28: *Hoc est* (ait), *licebat illi nihil pati, si voluisset*, et infra: *Erat igitur arbitrii illius, non venire ad crucem, si voluisset.* Et statim affert citata verba Christi: *Potestatem habeo ponendi animam meam*, etc.; et concludit: *Si igitur nullam necessitatem habuit, ut crucifigeretur, crucifixus est propter nos.* Similia habent Theophylactus, Hugo, D. Thomas. Denique, ad Roman. 15, de Christo ait Paulus: *Etenim non sibi placuit, sed, sicut scriptum est, improperia exprobrantium tibi ceciderunt super me.* Ubi Chrysost. eleganter, hom. 57, interrogat: *Quid est autem, Non placuit sibi ipsi?* et respondet: *Poterat nulla ferre opprobria; poterat, quæ passus est, non pati, si quidem, quæ sua erant, spectare voluisset; verum noluit, sed quod nostrum erat, respiciens, quod suum erat, neglexit.* Quibus verbis aperte describit Chrysostomus libertatem indifferentiæ cum potestate ad utrumlibet, quem Theophylactus, Theodoretus, et alii expositores imitantur; præcipue vero legendus est D. Thomas, qui dicit Christum elegisse mortem præ commodo suo, quod eamdem libertatem indifferentiæ denotat. Et revera, si Christus ex necessitate, et non cum prædicta libertate, non sibi placuisset, non esset cur nobis in exemplum proponeretur, ut nos nobis non placeamus, sed proximorum utilitates quæramus. Fuit igitur Christus in illo negotio perfecte liber. Unde Cypr., ser. de Passione Domini, in initio, sic ad Christum loquitur: *Voluntarie obedisti Patri, et non te, ut patereris, coegit necessitas.*

5. Tertio, probatur ex ipsa ratione liberi arbitrii; est enim hæc indifferentia de ratione liberi arbitrii veri ac proprii, ut D. Thomas tradit, 1 p., q. 19, art. 10; 88, art. 1, ad 1. Estque communis sententia Scholasticorum, in 2, d. 24 et 25, ubi late Capreol., Mai. et

alii; Alens., 2 p., q. 73, memb. 2 et 3, et q. 71, memb. 4; Henric., Quodlib. 1, q. 16, et Quodlib. 14, q. 5. Idemque fuit sensus antiquorum Patrum, ut patet ex superius citatis, et ex August., l. 3 de Lib. Arbit., c. 2 et 3; Hieronym., Dialog. 1 et 3 contra Pelag., et ep. 147; Greg. Nyssen., lib. 7 Philos., c. 1 et 3; Damasc., lib. 2 de Fid., c. 7, 25 et 26, et alii passim. Imo et Scriptura ita declarat arbitrii libertatem, Ecclesiastici 15, 1 Cor. 7; denique etiam Aristoteles id docuit, 3 Ethic., c. 5, et lib. 9 Metaph., text. 10. Et D. Thomas, 1 p., q. 41, art. 2, ubi Cajetanus latissime hoc tradit, et q. 82, art. 1, ad 1. Et a posteriori explicatur, quia, si vera libertas arbitrii stare posset cum necessitate, possent omnia ex necessitate et sine contingentia evenire, salva libertate arbitrii, quod est contra sententiam omnium qui de libero arbitrio loquuntur. Unde merito damnatur Wicleph, eo quód dixerit Christum mortuum necessitate, ut videri potest in Wald., in Doctrin., art. 1, c. 25; et Calvinus damnatur ut hæreticus, quia libertatem arbitrii negat, quamvis ille solum neget libertatem necessitati oppositam, non coactioni. Fatetur enim hominem voluntarie et libenter operari, quamvis non possit aliter operari. Et Pius V, et Gregorius XIII, in propriis Bullis contra Michaelem Baium, inter alias illius propositiones hanc damnarunt, quæ numero erat trigesima octava : *Quod voluntarie fit, libere fit, quamvis necessario fiat.*

6. Denique rationes in fine præcedentis conclusionis adductæ, si quid valent, hanc eodem modo convincunt. Quia hæc libertas seu indifferentia, et dominium propriarum actionum, est naturalis proprietas hominis, et magnam dicit perfectionem, et ad meritum maxime necessaria est. Nam, ut recte dicit Justinus, Apol. 1 pro Christian., ad medium : *Nulla laude esset homo dignus, nisi esset ad utrumque flexibilis*; et Hilarius, lib. 1 de Trinit., tractans illud Joan. 1 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri : Non necessitatem* (ait), *sed potestatem ut voluntas præmium assequatur*. Et D. Hieronymus, lib. 2 contra Jovinianum : *Ubi necessitas, ibi nec corona; ideo liberi arbitrii nos condidit Deus.* Quod in materia de gratia latius demonstratur. Solum superest ut ostendamus, nihil fuisse in voluntate Christi, quod ei necessitatem imponeret; nam, cum hæc necessitas non sit naturalis homini, si aliunde non est illata, evidens est in illo esse non potuisse. Id autem præstabimus solvendo difficultates circa hanc libertatem Christi occurrentes, quæ gravissimæ et difficillimæ sunt.

SECTIO III.

Quomodo voluntas Christi, existens impeccabilis ex unione, potuerit esse libera.

1. ***Responsio D. Thom.*** — Prima difficultas sumitur præcise ex ipsa unione, per quam Christi voluntas intrinsece facta est impeccabilis, ut supra ostensum est; unde fit, voluntatem Christi ex vi unionis esse determinatam ad unum, scilicet, ad bonum, et consequenter non esse liberam. Respondet divus Thomas hic, ad 3, inde solum fieri, Christi voluntatem esse determinatam ad bonum in communi, non tamen ad hoc vel illud bonum, et ideo ad summum sequi, habuisse necessitatem quoad specificationem honesti ut sic, non vero quoad exercitium, nec quoad hoc vel illud honestum, quod satis omnino est ad libertatem, ut in beatis et in Deo ipso constat; indifferentia enim, seu potestas ad malum, non est perfectio, sed imperfectio libertatis, ut recte Augustinus supra dixit. Quæ solutio optime satisfacit, quoad hoc, ut ex hoc solo capite impeccabilitatis Christi non satis probetur Christum caruisse libertate in omnibus actibus suis; si tamen argumentum urgeatur de speciali actu voluntatis moriendi pro hominibus, non videtur satisfacere responsio; quia voluntas Christi ex vi suæ impeccabilitatis fuit omnino determinata ad hunc actum; ergo saltem in eo actu non fuit libera, quod est omnino falsum, quia eo actu maxime nobis meruit. Antecedens patet, quia ille actus fuit præceptus Christo; ergo non potuit illud præceptum transgredi, quia hoc intrinsece sequitur ex impeccabilitate; imo in re videtur esse idem non posse peccare, et non posse transgredi præceptum. Ergo non potuit non habere actum illum præceptum, cum non posset aliter non transgredi illud præceptum; ergo erat omnino determinatus ad illum actum.

2. ***Responsio.*** — ***Confutatur.*** — Hæc difficultas vulgaris est, nunquam tamen satis expedita, unde variis modis illi responderi solet. Prima responsio est, negando, Christum habuisse hujusmodi præceptum. Sed hoc et falsum est, ut ostendam quæst. 20, et non solvit difficultatem, quæ urgeri eodem modo potest in præceptis naturalibus, quibus nullus negare potest, Christum ut hominem fuisse ligatum, seu obligatum.

3. *Responsio secunda.* — Secunda et valde trita responsio est, verum esse, supposito præcepto, Christi voluntatem non potuisse non efficere illum actum, atque adeo mansisse omnino determinatam ad illum, ac denique in sensu composito necessario habuisse illum; et nihilominus simpliciter fuisse liberam, quia simpliciter, seu ablato præcepto, potuisset illum non habere; necessitas enim, quæ est ex suppositione, vel tantum in sensu composito, non tollit libertatem.

4. *Confutatur.* — Sed hæc responsio ita generatim sumpta neque solvit, neque explicat difficultatem; quia vel hæc solutio assumit ut generale principium, nullam suppositionem factam, qua posita in voluntate necessario sequitur actus in sensu composito, efficere ut talis actus simpliciter sit necessarius, et non liber; vel solum indefinite sumit, non omnem suppositionem seu sensum compositum inferre necessitatem simpliciter, vel tollere libertatem. Primum est omnino falsum, primo, quia alias voluntas nunquam posset necessario et sine libertate elicere aliquem actum, etiam de potentia absoluta. Patet sequela, quia nullus est actus quem voluntas necessario efficiat, non facta aliqua suppositione, præsertim loquendo de actibus ad quos voluntas natura sua non est determinata; in his enim, cum voluntas de se sit libera, si necessitatem pati debet, oportet ut aliquid circa illam fiat vel supponatur, quo posito, sequatur illa necessitas, et ita non posset Deus necessitare voluntatem ad hujusmodi actum, quia non potest illam determinare, nisi addendo vel efficiendo aliquid, ex quo necessario efficiatur talis actus. Consequens autem est contra omnes Theologos docentes, licet Deus non possit cogere voluntatem, posse tamen illi necessitatem inferre. Et ratione patet, quia, licet naturalis modus operandi voluntatis sit liber, si tamen per suppositionem vel motionem extrinsecam fit (sicut fieri potest) ut non permittatur operari illo modo, sed omnino ab alio determinetur ad eliciendum actum, quid refert naturalis libertas voluntatis, quæ solum est veluti in actu primo, ut talis actus non sit simpliciter necessarius?

5. Et confirmatur, quia alias neque amor Dei in beatis esset necessarius necessitate opposita libertati simpliciter, quia solum est necessarius ex suppositione visionis, atque adeo in sensu tantum composito. Si vero dicatur secundum, scilicet, non omnem suppositionem tollere libertatem, primum relinquitur explicandum, quæ suppositio tollat illam, et quæ sit ratio differentiæ, et cur suppositio, de qua nunc agimus, illam non tollat. Quæ omnia in dicta solutione omittuntur. Deinde videtur suppositio præcepti, de qua nunc est sermo, esse ex illis quæ tollunt libertatem simpliciter; nam, quando suppositio habet has duas conditiones, scilicet, ut, illa posita, necessario sequatur actus, et illam poni non pendeat ex libertate voluntatis, sed omnino antecedat liberum consensum illius, talis suppositio videtur tollere libertatem, et inducere necessitatem simpliciter; quia tunc neque suppositio est libera, neque dimanatio actus ex tali suppositione, seu ex voluntate sic affecta, est libera, et ita nullibi relinquitur libertas circa talem actum. Sicut, si intentio finis non est libera, et electio talis medii unici necessario sequitur ex intentione, non potest electio esse libera; hujusmodi autem est in præsenti impositio præcepti, quæ non pendet ex voluntate humana Christi, nam ante omnem actum, et liberum consensum ejus, impositum est illi tale præceptum, et facta tali suppositione, non potest non sequi actus: ergo.

6. *Responsio tertia.* — *Confutatio.* — Propter hæc est tertia responsio, præceptum illud dependisse ex ipsa humana Christi voluntate, quia Pater æternus non imposuit Christo tale præceptum, nisi quia Christus ita voluit et petiit. Sed hæc responsio probari nullo modo potest, et primo non generaliter satisfacit, quia non procedit in præceptis, quæ sunt de lege naturæ. Secundo etiam de hoc positivo præcepto redimendi homines, illud dicitur omnino sine fundamento. Imo est parum consentaneum, tum divinæ providentiæ, tum Scripturis, quæ de hoc negotio loquuntur. Primum constat, quia illa responsio ponit, totum negotium nostræ redemptionis primo et per se dependisse ab humana Christi voluntate, et ab illa esse definitum. Est autem per se incredibile, supremum opus divinæ providentiæ et prædestinationis, quasi primam originem habuisse ab humana Christi voluntate. Non ergo divina voluntas decrevit et præcepit ut Christus nos, moriendo, redimeret, quia ipse Christus hoc voluit et petiit; sed potius ideo ipse hoc voluit, quia de hac re mandatum accepit a Patre, ut dicit ipse, Joan. 10 et 14, et infra latius trademus; unde D. Paulus, ad Hebr. 10, exponens Psal. 39, indicat, Christi animam statim in sua crea-

tione cognovisse voluntatem et præceptum Patris de morte obeunda pro hominum redemptione; cui voluntati, et præcepto divino statim ipse obedit, assensum præbens per humanam voluntatem, *in qua voluntate* (inquit Paulus) *sanctificati sumus*. Non ergo antecessit in hoc negotio humana Christi voluntas, divinam, sed subsecuta est. Nec vero fingi potest, ideo Deum in æternitate sua prædefinivisse imponere Christo hoc præceptum, quia præscivit ipsum amaturum et petiturum illud, tum quia hoc etiam sine fundamento dicitur; tum præterea quia Deus non præscivit nisi quod revera futurum fuit; Christus autem nunquam petiit aut voluit hoc præceptum, quasi ut obtineret a Patre tale præceptum, sed solum ut consentiret præcepto imposito, quia in re ipsa semper præceptum et cognitio ejus saltem ordine naturæ antecessit. Denique hæc solutio solum ponit libertatem in ipsa voluntate vel petitione præcepti, non in ipsa obedientia, quæ, posito præcepto, non erit in se et formaliter libera; nisi dicatur ipsum præceptum semper dependisse a Christi voluntate, quia semper auferretur, si Christus voluisset; quod et gratis diceretur, et præter ea quæ Christus ipse in Evangelio significavit, præsertim Joan. 12: *Qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam et quid loquar, et scio quia mandatum ejus vita æterna est; quæ ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor*. Non ergo reliquit Pater hoc mandatum dependens quoad obligationem ab humana Christi voluntate. Adde, si vere loquamur, id esset tollere præceptum. Quale enim præceptum est, quod positum est in voluntate ejus cui imponitur, ut sit vel non sit, et consequenter ut obliget, vel ut obligatio tollatur?

7. *Evasio.—Confutatur.*—Respondent aliqui, ad sustinendam explicandamque melius hanc solutionem, præceptum Patris simpliciter obligasse Christum, et non fuisse in absoluta ejus voluntate, tollere vel ponere præceptum; nihilominus tamen fuisse semper liberum Christo illius dispensationem petere, quam si petiisset, pro sua reverentia exauditus fuisset; quia ergo dispensationem petere noluit ex sua libertate sola (nec enim aliud præceptum habuit non petendi dispensationem), ideo absolute liber fuit ad præceptum implendum, sicut Matt. 26 dixit ipse Christus: *An non possum rogare Patrem meum, et ipse exhibebit mihi plusquam duodecim legiones Angelorum?* Sic enim dicere potuisset: An non possum rogare Patrem meum, et ipse auferet mandatum? Sed hæc responsio fere in eamdem redit. Et præterea universalis non est; non enim habet locum in præceptis naturalibus, in quæ non cadit dispensatio. Deinde non procedit, si supponamus, Christo esse præceptum impositum, ea etiam conditione ut illius dispensationem non peteret, quod fieri potuit; atque ita non salvatur, quod si præceptum ponatur cum omnibus circumstantiis, non auferat libertatem. Ulterius juxta illam responsionem, voluntas moriendi non est in se libera, sed in alia priori voluntate non petendi dispensationem. Deinde, unde constat quod, si Christus petiisset dispensationem, obtinuisset illam? Dices id constare ex concordia voluntatum Christi et Patris. At hinc potius colligitur, ex suppositione talis præcepti, prout impositum fuit, Christum non potuisse petere dispensationem, oratione profecta ex efficaci et absoluta voluntate obtinendi illam, quia noverat Patrem imposuisse præceptum ex voluntate efficaci, ut perduceretur ad effectum, et consequenter cum deliberatione seu decreto absoluto non dispensandi, nec auferendi præceptum; ergo ob concordiam voluntatum potius debuit Christus ut homo non petere talem dispensationem, quam Pater illam concedere, si Christus illam postularet. Vel certe, si, non obstante præcepto ex tali Patris voluntate profecto, potuit Christus dispensationem petere potentia quadam, quæ nunquam fuit in actum reducenda in sensu composito, ita etiam, non obstante illo præcepto, potuit Christus non habere illum actum præceptum, ita tamen ut infallibile esset, illam potentiam non fuisse in actum reducendam, facta illa suppositione; vel, si hæc potestas non est vera potestas, facta illa suppositione, neque illa erit; et ita eadem manet in utraque difficultas. Illa ergo responsio neque in universum in omni præcepto vel casu possibili, neque etiam de facto satisfacit.

8. *Responsio quarta, ponens libertatem in circumstantiis. — Objectio. — Responsio.* — Respondetur ergo quarto, generaliter loquendo, de præceptis quibus obligari potuit voluntas Christi, ea, quæ negativa sunt, non inferre necessitatem voluntati ad aliquem actum eliciendum, quia ad observationem præcepti negativi nullus actus necessarius est, sed potius carentia actus. Et licet admittamus Christum habuisse necessitatem carendi actu malo, nullum esset incom-

modum, quia necessaria carentia talis actus ad perfectionem spectat, et imperfectionem nullam involvit; nam, ut August. disputat, 22 de Civit., c. ult., et in Enchir., c. 104 et 105, posse peccare, non pertinet ad perfectionem libertatis, quod etiam docuit Anselm., dialog. de lib. Arbit., c. 2. Rursus in ea negatione non est meritum, unde nec oportet illam esse liberam; quandocumque vero observatio talis præcepti fit per actum positivum voluntatis, facile intelligitur illum esse liberum, nam non sit simpliciter necessarius ad talis præcepti observationem. Præceptum autem affirmativum, licet obliget ad actus positivos, non tamen pro singulis instantibus, nec cum omnibus circumstantiis, id est, cum tali intensione, ex hoc vel illo motivo, etc.; ideo semper voluntas manet aliquo modo indifferens ad executionem talis actus, quia in omni instanti, in quo illum elicit, posset non elicere, aut non tali vel tali modo. Dices, tunc actum non esse liberum simpliciter, et quoad substantiam suam, sed solum quoad modum vel circumstantias. Respondetur non ita esse, quia, licet hæc indifferentia oriatur quodammodo ex circumstantiis, redundat tamen in ipsam substantiam actus, nam revera hic et nunc ita fit actus, ut posset simpliciter non fieri, etiam quod substantiam suam; vel ita fit ex hoc motivo, ut posset fieri ex alio, quo mutato, mutatur tota substantia interioris actus voluntatis. Et juxta hanc solutionem respondetur in forma ad argumentum, etiam per præceptum non determinari voluntatem Christi ad hunc actum numero, licet forte determinetur ad hoc objectum materiale, quale est, verbi gratia, mors. Et hoc sensu habet hæc responsio fundamentum in dicta solutione ad tertium D. Thomæ. Quia eadem est ratio de voluntate determinata ad bonum, non tamen ad hoc bonum, et de voluntate determinata ad actum, non tamen ad hunc actum; nam, sicut illa indifferentia sufficit ad libertatem simpliciter ipsius actus, non tantum secundum rationem particularem, sed etiam secundum communem rationem, ita et hæc. Et eamdem doctrinam indicat D. Thomas, in 3, dist. 18, q. 1, art. 2, ad 5, in 1 solut., et q. 29 de Verit., art. 6, ad 1; Alex. Alens., 3 p., q. 16, memb. 2, art. 2. Insinuat etiam Soto, lib. 3 de Natur. et grat., c. 7.

9. Hæc responsio, quamvis satis impugnari non possit, non tamen omnino satisfacit, quia ex illa sequitur, saltem hanc conditionalem esse admittendam, si præceptum volendi mortem impositum est Christo determinate cum omnibus circumstantiis, verbi gratia, ut statim in primo instanti suæ conceptionis, cum toto affectu, et intensione sibi possibili, per virtutem intrinsecam, ex charitate vel obedientia mori pro hominibus vellet, tunc actum illum non posse esse liberum, sed necessarium, et consequenter nec meritorium. Sequela patet, quia, posita illa hypothesi, tollitur omnis ratio indifferentiæ in qua dicta solutio fundabatur. Quod si hoc concedatur, ulterius interrogo unde constet non fuisse Christo impositum præceptum hoc modo, et cum hac determinatione. Certe nulla vel probabili ratione, vel auctoritate probari potest. Tota ergo illa responsio divinat, et sine fundamento procedit. Nisi forte quis dicat, a posteriori colligi, præceptum non fuisse illo modo impositum, et cum illa determinatione, ut salva maneret libertas. Et ita multi viri docti non formidant conditionalem illam concedere. In qua ego nihil erroris aut temeritatis invenio, neque improbabilem esse censeo; quia et in D. Thomæ doctrina habet fundamentum, et in re obscurissima, verisimili conjectura ducitur. Quanquam non desint moderni quidam scriptores, qui non tam rationibus vel auctoritatibus illam impugnent, quam exaggerationibus et conviliis exagitent.

10. *Objectio. — Responsio.* — Alii vero, ne illam concedant, dicunt, facta illa hypothesi, adhuc manere voluntatem indifferentem ad eliciendum potius hunc actum numero quam illum, et hoc satis esse ad libertatem. Sed hoc mihi non placet nec satisfacit, tum quia illa indifferentia videtur valde materialis, et nihil referre ad libertatem studiosam et meritoriam; tum etiam quia alias eodem modo posset actus amoris beatorum esse liber, quia, licet objectum illud inducat necessitatem amandi, non tamen amandi hoc actu in individuo, præsertim juxta hanc sententiam; tum præterea quia, juxta veriora principia philosophiæ, hoc ipso quod potentia creata determinatur ad operandum cum his circumstantiis, determinatur ad istam actionem in individuo, et ad hunc actum vel effectum potius quam ad alium, quia non potest fingi aliud principium hujus determinationis. Unde repugnantia est dicere, voluntatem Christi fuisse determinatam ad operandum hic et nunc circa hoc objectum, et hoc motivo, et cum aliis circumstantiis, et non fuisse determinatam ad hunc actum in individuo, nisi fortasse novo

miraculo et supernaturali potestati hoc tribuatur. Denique, quia urgeri potest argumentum, ut etiam actus ipse in individuo per præceptum fuerit præscriptus; potest enim Deus (ut est probabilior sententia) absoluta et efficaci voluntate sua prædefinire actum liberum voluntatis creatæ in particulari, et cum omnibus circumstantiis; et verisimilius est ita prædefinivisse, et præordinasse, vel omnes actus voluntatis Christi, vel saltem illum quo statim in primo instanti conceptionis suæ se obtulit morti pro hominibus. Nam hic est providentiæ modus altior et perfectior, et illum magis Scripturæ indicant, et est magis consentaneus nostræ redemptioni, quæ supremum opus est divinæ providentiæ, ut supra argumentabar. Si ergo Deus prædefinivit hoc modo talem actum, potuit etiam præcipere, quia non magis unum repugnat libertati, quam aliud. Quæ ratio etiam probat, conditionalem supra positam non esse veram, neque admittendam, saltem quantum est ex vi hujus difficultatis, in qua nunc versamur, sumptæ ex impeccabilitate Christi.

11. ***Responsio ultima. — Ut suppositio tollat libertatem, quid requiratur. — Duobus tantum modis potest voluntas necessitari.***—Ultimo ergo respondeo, concedendo post præceptum impositum voluntati Christi, infallibile esse voluntatem illam efficere quod præceptum est, et impossibile esse suppositionem illam præcepti componi, seu simul poni cum omissione talis actus. Et nihilominus nego, ex illa suppositione sequi, voluntatem Christi necessario efficere talem actum, hoc solo quod impeccabilis est. Et ratio est, quia, ut tollatur libertas ex aliqua suppositione, non satis est ut ipsa suppositio antecedat voluntatis consensum, et ab illo non pendeat, etiamsi, tali suppositione posita, infallibiliter sequatur talis actus; sed præterea necessarium est ut id, quod per talem suppositionem ponitur, aliquo efficaci et veluti physico modo determinet voluntatem ad talem actum, nam hoc est proprie necessitatem inferre. Quoniam si id, quod supponitur, non habeat hujusmodi vim et efficacitatem, non potest mutare connaturalem modum operandi voluntatis; ergo nec tollet libertatem ejus, nam in ea consistit connaturalis modus operandi illius. Præceptum autem, quod in præsenti difficultate supponitur, quamvis sit talis suppositio, ut a voluntate non pendeat, et illa posita, infallibiliter sequatur obedientia, non tamen est talis quæ habeat in ipsam Christi voluntatem efficaciam, ut physice determinet illam; nam præceptum est quid extrinsecum, et potius movet ex parte objecti quam ex parte ipsius potentiæ; per se autem non ponit in objecto aliquid quo possit necessitatem inferre voluntati. Et idem dicendum est de prædefinitione, seu decreto divinæ voluntatis, quod humanam voluntatem antecedit, et illo posito infallibile est humanam voluntatem esse consensuram vel operaturam; nam hujusmodi decretum solum præintelligitur in Deo per modum intentionis, non per modum executionis, et ideo non intelligitur Deus per illud, ut sic, agere in voluntatem, nec physice determinare illam ad operandum, et ideo recte intelligitur non tollere libertatem. Dices: quando suppositio erit hujusmodi, quæ hoc modo physico determinet voluntatem, et libertatem tollat? Respondetur, duobus tantum modis accidere posse. Primus est, quando, proposito sufficienter objecto, ex vi illius et ex intrinseca propensione ipsius voluntatis oritur necessitas talis actus, quomodo est necessarius amor Dei in beatitudine. Secundus modus est ab extrinseco, quem solus Deus efficere potest, movendo voluntatem ipsam, et tam efficaciter prædeterminando illam per actionem, et influxum physicum, et concursum ita determinatum ad unum actum, ut nec voluntas possit resistere, neque aliud operari; hoc enim modo, et non alio, potest Deus inferre necessitatem voluntati. Quando autem voluntas altero ex his duobus modis non movetur, necessitatem non patitur, ut ostensum est.

12. ***Objectio. — Responsio. — Posita scientia conditionalium in Deo, optime conciliatur indifferentia cum infallibilitate.*** — Superest tamen in responsione explicandum, quomodo fieri possit ut actus voluntatis infallibiliter sequatur aliqua suppositione posita, et tamen quod sine necessitate sequatur, et sine physica determinatione ad unum facta ex vi talis suppositionis. Nam si, facta suppositione, voluntas non manet determinata, ergo manet indifferens; ergo potest operari et non operari; quomodo ergo erit infallibile, voluntatem esse operaturam? vel, si talis actus habet infallibilem connexionem cum tali suppositione, ratione illius erit voluntas determinata ad unum. Respondetur, hæc duo conjungenda esse et concilianda, supposita infinita præscientia divini intellectus, qua de omnibus creatis voluntatibus cognoscit, non solum quid possint operari, aut

quid de facto operaturæ sint, sed etiam quid essent facturæ in omnibus eventis et opportunitatibus, si hoc vel illo modo applicarentur vel excitarentur ad operandum. Hac enim scientia supposita, facile intelligitur posse Deum aliquam voluntatem semper ita regere et excitare, ut infallibiliter consentiat, quamvis libere; quia potest illam motionem vel operandi occasionem illi præstare, cum qua infallibiliter præscivit esse operaturam; et ita intelligendum est factum esse cum voluntate Christi, cujus singularem curam et regimen divina persona assumpsit, quando illam sibi secundum hypostasim univit, ut supra, q. 15, tractatum est. Et ideo, si Christi voluntas habebat præceptum hic et nunc operandi talem actum, per divinam gratiam et providentiam applicabatur et movebatur ad illum actum, eo modo quo præscivit Deus fore infallibile, ut ipsa consentiret. Et ita hæc infallibilis connexio non fundatur in necessitate, seu physica determinatione ipsius potentiæ, sed in sapientissima et efficacissima Dei providentia, qua novit regere voluntatem creatam modo illi accommodato, ut, quamvis libere, infallibiliter tamen consentiat. Et ita facile solvitur objectio facta, et omnes similes, præsertim illa communis, quia si suppositio seu antecedens non est in potestate liberi arbitrii, neque etiam potest esse consequens, quod bene sequitur ex tali antecedenti. Hoc enim procederet, si consequens sequeretur absoluta necessitate ex tali antecedenti, non vero procedit quando solum sequitur ex suppositione præscientiæ divinæ; quia tunc illa connexio non est infallibilis ex intrinseca vi extremorum, sed ab extrinseco ex præscientia et providentia Dei. Unde etiam dici potest, eo modo quo consequens sequitur ex antecedenti, non esse in potestate liberi arbitrii facere ut non sequatur, quamvis simpliciter et secundum se sit in potestate liberi arbitrii. Et juxta hanc doctrinam expedienda est similis difficultas, quæ de confirmatis in gratia versari solet, et in universum de gratia præveniente et efficaci; nam quoad hoc eadem est ratio de Christo, et de aliis, ut recte D. Thom. supra docuit, art. 1, ad 1.

13. *Valida ac perdifficilis objectio.—Excluditur evadendi modus.*—Contra hanc vero responsionem objici potest, nam sequitur manere in Christo potentiam physicam ad peccandum; et consequenter Christum, absolute loquendo, posse transgredi præceptum sibi impositum, et peccare, quod esse omnino falsum, supra, q. 15, ostensum est. Sequela patet, quia Christus libere implevit præceptum obligans hic et nunc; ergo potuit implere et non implere; sed posse non implere præceptum, est posse peccare; ergo simpliciter potuit peccare. Neque locum hic habet distinctio de potentia in sensu diviso, et non in sensu composito; nam vel sensus divisus est, quod, ablato præcepto, posset non facere actum præceptum, seu quod habet potentiam ut, si auferatur præceptum, non faciat; et hic sensus nihil refert, nec satis est ad usum libertatis circa actum præceptum, supposita præcepti impositione, quia illa conditio, videlicet, quod auferatur præceptum, nec ponitur in esse, nec est in potestate humanæ voluntatis Christi, ut ponatur; et ideo, si illa requiritur ad usum libertatis, illa ablata, impeditur talis usus. Quapropter ille sensus divisus, sic explicatus, solum reddit hunc sensum, quod in Christo habente præceptum manet potentia, quæ ex se libera est ad non faciendum actum præceptum; et ablato præcepto, esset expedita ad utendum illa potestate; nunc autem, posito præcepto, impedita est. Unde fit ut, licet in se sit remote (ut sic dicam), et ex parte sua, libera, tamen hic et nunc, suppositis omnibus quæ illam circumstant, in ordine ad hanc actionem non habeat usum liberum. Vel ille sensus divisus est, quod, stante adhuc præcepto, revera potest non facere actum præceptum, de facto tamen nunquam componet, vel simul ponet hoc non facere cum ipso præcepto, ita ut illud posse in sensu diviso non excludat suppositionem præcepti, sed excludat tantum conjunctionem et compositionem præcepti cum usu talis potestatis. Et in hoc sensu nihil aliud est posse in sensu diviso, nisi quod aliter dici solet, ita posse, quod infallibiliter non faciet. Et hoc modo explicatus sensus divisus, in communi loquendo, non involvit repugnantiam, ut constat in confirmatis in gratia, et in gratia seu vocatione efficaci, ut hic breviter tactum est, et alibi latius est declarandum. At vero in hoc sensu urget valde difficultas, nam sequitur simpliciter dicendum esse, Christum posse peccare, licet infallibile sit ex præscientia et providentia Dei, illum non peccaturum; consequens est valde absurdum; ergo. Sequela constat, nam, facta suppositione præcepti, adhuc potest non facere actum qui præceptus est; sed non facere actum præceptum, est peccare; ergo posse non facere actum præceptum, est posse peccare; ergo potest pec-

care. Idem, potest transgredi præceptum; ergo peccare. Item confirmatus in gratia etiam infallibiliter non peccabit, supposita confirmatione, et tamen absolute potest peccare, quia manet in eo potestas non faciendi actum præceptum; ergo simile erit in Christo. Falsitas autem consequentis constat ex dictis supra, nam talis potestas Christo attributa refunderetur in Deum ipsum; Deo autem ita repugnat peccatum, ut non solum ipsum peccare, sed etiam posse peccare, et physica etiam potentia peccandi imperfectionem includat, maxime repugnantem Deo.

14. Hæc ratio maxime movet illos auctores, qui affirmant, ex suppositione præcepti præscribentis actum cum omnibus circumstantiis loci, temporis, intensionis, et quibuslibet aliis quæ excogitari possunt, et posita Christi voluntate in eo articulo, in quo præceptum sic obligat, tale præceptum tollere indifferentiam libertatis, quia tollit potestatem non faciendi etiam physicam, alias relinqueret in Christo potentiam physicam peccandi, quæ Deo repugnat. Quæ sententia declaratur ex efficacia præcepti negativi prohibentis Christo aliquem actum; nam, posita in Christo tali prohibitione, non solum est infallibile, Christum nunquam effecturum aut voliturum actum prohibitum, sed etiam non habet Christus, absolute loquendo, completam potestatem physicam ad eliciendum talem actum, quia non habet paratum Dei concursum necessarium ad talem actum præstandum, sed illi potius denegatur ex decreto Dei absoluto, et efficaci, quia concursus ad talem actum non spectat ad Christi perfectionem, sed potius ad impeccabilitatem ejus pertinet, ut ei denegetur concursus ad talem actum, quo negato, revera non manet potestas simpliciter, et consequenter nec libertas circa eumdem actum; ergo, pari ratione, præceptum affirmativum, præcipiens actum hic et nunc cum omnibus circumstantiis, determinat omnino voluntatem Christi ad illum actum, ita ut non relinquat potestatem omittendi illum; quia impeccabilitati ita repugnat omissio actus præcepti, sicut effectio actus prohibiti; unde videtur esse eadem ratio et proportio.

15. Sed hæc sententia probanda non est, nec propter unius argumenti difficultatem statim cedendum est, et in alterum extremum inclinandum. Præsertim quia hæc responsio revocat veritatem certam de Christi libertate ad principium incertum de præcepto, an fuerit impositum cum omnibus circumstantiis, necne; nam, licet non constet, tamen non est improbabile fuisse impositum præceptum determinando tempus, instans, modum, et cætera omnia, juxta illud Joan. 14: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Qui locus, licet possit de sola substantia actus exponi, nam particula, *sicut*, in Scriptura non dicit semper perfectam similitudinem, ut per se notum est, nihil tamen vetat, quin interdum illam dicat; et in illo loco est probabile ex ipsa materia, de qua agitur; quia, cum præceptum sit regula operationis, tunc perfectissime proponitur, quando totus actus, prout re ipsa exequendus est, per illud regulatur atque præscribitur. Est optimum exemplum illud Exod. 25: *Inspice, et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est;* in quibus verbis particula *secundum*, quæ æquivalet particulæ *sicut*, non significat tantum imitationem operis quoad substantiam, sed etiam quoad modum et omnes circumstantias ejus, quia exemplar erat perfectissimum, et exacta illius imitatio exigebatur, quoad fieri posset. Sic ergo, quod Christus ait: *Sicut mandatum dedit mihi Pater*, recte intelligi potest de mandato perfectissimo, et comprehendente omnes circumstantias operis, ut esset veluti exemplar perfectum, et ipsius expletio consummata. Præterea, quidquid sit de præcepto proprie sumpto, de quo res est magis dubia, de voluntate tamen divina prædefiniente et efficaci, verisimillimum certe est, æternum Patrem prædefinivisse voluntariam Christi passionem et mortem non solum quoad substantiam operis, sed etiam quoad omnes circumstantias ejus, quia sacra Scriptura hoc valde indicat, Act. 4: *Quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri;* et Luc. 22: *Filius hominis vadit secundum quod definitum est de illo;* et Joan. 13: *Sciens Jesus quia venit hora ejus*, id est, tempus et hora sua æterna providentia et voluntate disposita; hac enim ratione horam suam et tempus suum appellat, Joan. 2 et 7; et ob eamdem causam tempus incarnationis a Paulo, ad Heb. 1, appellatum est *plenitudo temporis*. Item hanc temporis prædefinitionem significavit Christus, cum, Matth. 26, Petro dixit: *An putas quia non possum rogare Patrem meum?* etc. *Quomodo ergo implebuntur Scripturæ, quia sic oportet fieri?* Secundo, quia hoc est magis consentaneum perfectioni providentiæ divinæ erga Christum, tam ex parte voluntatis divinæ, quia non statuit nec disponit res faciendas confuse et abs-

acte, sed distincte et in particulari, atque ideo cum omnibus circumstantiis quibus executioni mandandæ sunt, quam ex parte voluntatis humanæ Christi, ut specialius et proximius a divina regatur, maxime in re omnium gravissima, hominum, videlicet, redemptione. Adde, verisimile esse prædefinivisse Deum actus omnes supernaturales, præsertim electorum hominum, in particulari et cum omnibus circumstantiis; multo ergo magis actus Christi. Posita igitur hac prædefinitione, infallibile est Christum operaturum sicut est prædefinitum; et tamen non propterea privatus fuit potestate aut sufficienti concursu ad operandum aliter quam prædefinitum est, juxta illud Matth. 26: *An putas quia non possum rogare Patrem meum*, etc.? ergo, et posito præcepto dicto modo cum omnibus circumstantiis, non est necesse tolli potestatem aliter operandi, vel saltem non operandi.

16. Responderi potest non esse omnino idem de præcepto et prædefinitione, quia potentia agendi contra præceptum est potentia peccandi, quæ omnino repugnat Verbo; potentia vero agendi contra prædefinitionem non est potentia peccandi, quia prædefinitio ex se non inducit obligationem quam inducit præceptum. Sed quanquam hæc ultima differentia, per se loquendo, vera sit, ut sequenti sectione dicam, loquendo de propria obligatione præcepti, tamen prædefinitio cognita secum affert quasi ex consequenti necessitatem non resistendi positive efficaci voluntati Dei, quia talis resistentia non solum esset stulta et vana, sed etiam esset mala ex generali ratione, qua malum est optare aut conari ut voluntas Dei efficax et prædefiniens non obtineat effectum, nam perinde est hoc velle ac desiderare ut Deus non sit omnipotens; ergo, sicut posito præcepto, etiam posita prædefinitione cognita, necessarium fuit, necessitate saltem consequentiæ, ut Christus non haberet actum quo dissentiret ab illa voluntate Dei; ita etiam potentia ad talem actum fuisset potentia ad actum otiosum et pravum; ergo eadem fere est in utroque ratio; ergo vel in utroque casu negandum est habuisse Christum potentiam ad talem actum; vel si in prædefinitione separatur potentia ad actum a potentia ad malum vel stultum actum, ita etiam in præcepto.

17. Tertio, argumentor in hunc modum: nam præceptum duplex est, affirmativum et negativum, seu præcipiens et prohibens; et similiter duplex est peccatum, omissionis contra præceptum affirmativum, et commissionis contra negativum. Quod ergo spectat ad præcepta negativa, probabile quidem est non habuisse Christum potentiam etiam physicam ad faciendos actus contrarios talibus præceptis, non quia voluntas ejus humana privata fuerit potestate illa physica quam habebat ad efficiendos tales actus, id enim impossibile est, cum illa activitas ab ipsa voluntate non distinguatur; sed quod privata fuerit divino concursu ad tales actus efficiendos, sine quo concursu non potest voluntas illos elicere. Quamvis enim hic concursus debitus sit humanæ voluntati secundum se consideratæ, tamen voluntati Deo unitæ non est debitus; imo potius debita illi esse videtur carentia talis concursus, quia non pertinet ad perfectionem ejus simpliciter, sed potius tendit ad imperfectionem repugnantem unioni, scilicet, ad peccatum, a quo voluntas illa libera omnino esse debuit, quod non minuit, sed perficit libertatem ejus, ut dixit Augustinus, locis parum antea citatis, et lib. 1 de Prædest. Sanct., c. 15, et supra tractatum est, disp. 34, sect. 2. Et confirmatur, nam hic concursus non est aliquid intrinsecum voluntati ante actum, sed consideratus in actu primo est ipsa Dei potentia et voluntas exposita et quasi voluntarie applicata ad concurrendum; in actu vero secundo est ipsemet actus voluntatis creatæ ut a Deo pendens; sed Christi voluntas non potuit habere talem actum malum et prohibitum; ergo neque concursum ad illum in actu secundo; ergo neque in actu primo habere debuit quasi præparatum ex voluntate divina; nam præbere suum concursum in actu primo pertinet ad providentiam et regimen tali voluntati debitum; ostendimus autem supra, q. 15, ex vi unionis deberi tale regimen voluntati humanæ Christi, quo peccare non posset; ergo ex vi talis regiminis debebatur potius illi carentia talis concursus, quam concursus ipse. Sic ergo probabile est non fuisse in Christi voluntate potentiam physicam ad actus prohibitos, et consequenter nec libertatem ad illos faciendos; ac denique carentiam illorum non fuisse liberam, sed necessariam, sicut et carentiam peccati, in quo nullum est inconveniens, nec simpliciter, nec in ordine ad meritum, ut supra tactum est.

18. At vero de præceptis affirmativis, in quibus maxime procedit difficultas præsens, non videtur esse eadem ratio, quia, licet con-

cedamus voluntatem Christi non habuisse paratum Dei concursum ad efficiendum aliquem actum voluntatis positivum, quo vellet transgredi tale præceptum, seu quo nollet efficere actum præceptum, et consequenter etiam concedendum sit non habuisse Christum potestatem physicam nec libertatem; et, licet consequenter etiam concedamus non habuisse Christum potestatem physicam, nec libertatem ad efficiendum actum nolitionis, stante præcepto, adhuc non sequitur voluntatem Christi fuisse privatam potestate illa connaturali, quam habebat, ad suspendendum, seu non eliciendum talem actum, quia ad proprium usum ejus potestatis non indiget positivo Dei concursu, quia usus ille est mere negativus, qui non in agendo, sed in non agendo consistit, et ideo non requirit positivum Dei influxum, sed solum hunc negativum, quod Deus non imprimat voluntati motionem aliquam præviam, qua physice illam prædeterminet ad exercitium actus, et necessitatem illi inferat. Quamvis autem Christi voluntas privata fuerit positivo concursu ad malum actum efficiendum, non tamen fuit affecta motione aliqua physice prædeterminante illam ad efficiendum actum præceptum, quia talis motio neque est connaturalis voluntati liberæ, ut suppono, alias esset connaturale illi privari usu libertatis, quod repugnat; neque est debita illi voluntati ratione unionis, quia neque est ei debitum, ut privetur suo connaturali operandi modo, neque est id necessarium ad Christi impeccabilitatem, nam suaviori modo potest Deus illam voluntatem regere, ut infallibiliter non peccet, ut expositum est, quod est satis ad impeccabilitatem Christi, ut jam declarabo; igitur non est unde illa voluntas fuerit privata intrinseca facultate quam habet ex natura sua ad suspendendum vel non faciendum talem actum; ergo, non obstante præcepto, mansit libera, saltem quoad exercitium actus. Confirmatur, quia alias præceptum ipsum redderet subjectum incapax præcepti et obedientiæ, quod repugnat; consequentia patet, quia, ubi non est usus libertatis, neque est etiam vera obedientia, nec propria ratio aut observatio præcepti; si ergo præceptum tollit libertatis usum, destruit quodammodo seipsum, suumque subjectum et actum.

19. Aliter ergo satisfaciendum est argumento, concedendo, stante affirmativo præcepto, quantumvis determinato, mansisse in Christi voluntate veram libertatem faciendi et non faciendi talem actum, et nihilominus simpliciter loquendo, non fuisse in eo potestatem peccandi.

20. *Qualiter aliqui enodare conentur difficultatem positam. — Rejicitur horum sententia.* — Quomodo autem hæc duo cohæreant, ita a quibusdam exponitur, quia præceptum Christo impositum, tale fuit ut illum sub peccato non obligaverit. Quo fit ut, licet per impossibile illud non implevisset, non peccasset, sed ad summum imperfecte operaretur; atque ita, licet habuerit potentiam non faciendi opus præceptum, non inde fit habuisse potentiam peccandi. Sed hæc responsio falso principio fundatur. Supponimus ergo, ex dicendis infra, q. 20, Christum habuisse verum ac proprium præceptum, ex quo necessario fit illam conditionalem esse veram : Si voluntarie omitteret actum præceptum, eo tempore quo præceptum obligabat, peccaret; quia ageret contra præceptum, et peccatum nihil aliud est quam dictum vel factum contra legem Dei. Item, quia præceptum inducit obligationem; ergo qui voluntarie caret actu bono, seu bonitate actus præcepta, caret bonitate quam debet habere; ergo habet non tantum negationem, sed etiam privationem moralis bonitatis moraliter debitæ; ergo contrahit defectum et malitiam moralem contra legem; ergo peccat; ergo ex hoc capite non satis excluditur potestas peccandi. Eo vel maxime quod non solum repugnat Christo peccatum, verum etiam ille imperfectionis modus, qui est dissentire a divina voluntate sibi proposita ut regula suæ operationis.

21. *Aliorum solutio. — Improbatur.* — Alii respondent, Christum potuisse omittere actum præceptum per puram omissionem, non vero per actum positivum, quo formaliter vel virtualiter vellet non facere actum præceptum, quia talis actus esset positivus et malus; ad hujusmodi vero actum non habuit concursum ex parte Dei oblatum; et ideo simpliciter non potuit talem actum efficere. Ad usum autem libertatis quoad exercitium, sufficit potestas omittendi actum per puram omissionem, quæ tamen non sufficit ad potestatem peccandi, quia pura omissio, etiamsi fieri contingat, non est peccatum, quia peccatum non est nisi voluntarium; illa autem omissio, licet sit aliquo modo libera, non tamen est voluntaria, quia voluntarium dicit denominationem positivam ab aliquo actu, et ideo non potest esse purum voluntarium,

tiam indirectum, sine aliquo actu, per solam suspensionem actus. Hæc responsio supponit principia ex 1. 2, q. 6 et 71, quæ licet aliquibus probabilia videantur, mihi tamen probari nunquam potuerunt, et doctrinæ D. Thom. contraria esse videntur, videlicet, quod possit dari pura omissio moraliter libera, et non voluntaria, nec peccaminosa, etiamsi sit contra præceptum. Quomodo enim intelligi potest, quod aliquis sciens et videns non faciat quod sibi præceptum est, cum possit, et nihilominus non peccet? Quod enim Augustinus dixit, peccatum esse dictum vel factum contra legem, Theologi omnes interpretantur ita, ut sub positivo carentiam intelligant, ut, scilicet, tam sit peccatum non factum contra legem, quam factum, si utrumque sit humanum et liberum. Item, qui libere omittit, non ex impotentia omittit; ergo ex voluntate; ergo est voluntaria illa omissio, si est libera. Aut ergo negetur pura omissio libera, aut si hæc admittitur, censenda est voluntaria et peccaminosa, si sit contra præceptum. Deinde assumitur aliud in ea responsione, nimirum Christum non habuisse paratum concursum ad actum incompossibilem actui præcepto, pro eo tempore quo præceptum obligabat; quod, licet sit probabile, ut dixi, est tamen satis dubium; cur enim fingemus potuisse Christum suspendere actum, et non potuisse alium actum operari? cum potestas suspendendi unum actum non tam sit propter se, quam propter capacitatem habendi alium actum. Cumque moraliter perinde sit, quod sciens et prudens voluntate non facias cum possis, ac quod facere nolis. Unde, quamvis facilius intelligi et credi possit negatio concursus ad actum malum, quam motio physice prædeterminans ad bonum, ut bene supra declaratum est, tamen, quod ad impeccabilitatem attinet, non magis est necessaria una quam altera. Quia, sicut cum concursu ad bonum ex se non determinante potentiam, stat infallibiliter operari tale bonum, et consequenter stat etiam impotentia quædam moralis non operandi tale bonum, quæ ad impeccabilitatem sufficiet, ita cum oblatione concursus ad actum contrarium stat impossibilitas quædam utendi tali concursu, quæ ad impeccabilitatem sufficiet; ergo quoad hoc eadem fere est ratio.

22. *Notanda distinctio.* — Dicendum ergo censeo Christum, ratione libertatis, habere aliquo modo potentiam physicam non faciendi, vel etiam faciendi aliud, et nihilominus, simpliciter loquendo, non posse peccare, nec habere potentiam peccandi. Quæ res, suppositis quæ diximus, potest quidem ad modum loquendi pertinere; si tamen caste et proprie loqui velimus, ita sentiendum et dicendum est, cum ex dictis constet, omnibus pensatis, quæ ad Christi operationem concurrunt, non potuisse in Christo esse peccatum, non ex defectu libertatis, sed ex divina protectione et regimine ita sibi debito ratione unionis, ut nullo modo potuerit illo carere. Quocirca notanda est distinctio in hac materia maxime necessaria, dupliciter, scilicet, aliquid dici possibile, uno modo sola denominatione a potentia proxima ex se sufficienti ad illud producendum; alio modo non ex sola denominatione a tali potentia, sed simul excludendo omne id cum quo sit impossibilis talis effectus, ita ut possibile dicatur, quia simul est potentia faciendi illud, et carendi omni alia re illi incompossibili. Priori modo fuit possibilis in Christo carentia actus, vel oppositum actus, non obstante præcepto, et hoc fuit satis ad libertatem. Posteriori autem modo non fuit possibilis talis actus vel carentia, quia impossibile erat in re ipsa componi talem actum vel carentiam cum unione, et regimine, quod ratione unionis tali voluntati tribuebatur, nec poterat illo carere, et hujusmodi possibilitas necessaria erat ad potentiam peccandi; nam posse peccare non solum dicit potentiam physicam proximam ad faciendum actum, vel ad omissionem actus, sed etiam includit proximam deficiendi potentiam, ita ut accidere possit, nihil intervenire quod talem potentiam in officio contineat ita ut nunquam deficiat, quod in Christo locum non habuit. Atque hæc distinctio non solum in præcepto, sed etiam in prædefinitione Dei interna, et per modum intentionis, admittenda est; illa enim, juxta veriorem doctrinam, non tollit libertatem, nec potestatem proximam faciendi oppositum; tollitur tamen potestas componendi actum oppositum cum illa prædefinitione, et ita, omnibus pensatis, est quædam impossibilitas ab extrinseco ad omne id quod repugnat tali prædefinitioni, vel quod involvit illam compositionem, quamvis non sit impossibilitas ad actum simpliciter ac nude consideratum in ordine ad suam potentiam proximam.

23. *Responsio ad difficultatem in forma ex auctoris mente.*—Ad difficultatem ergo in forma negatur sequela, absolute loquendo, propter rationem dictam; solum enim sequitur

Christum non esse impeccabilem ex vi modi intrinseci et proprii operandi suæ voluntatis; cum quo tamen stat, ut ex conditione personæ, et ex modo regendi illam voluntatem sit impeccabilis. Et quia Christus simpliciter dictus includit illam personam et illud regimen, ideo simpliciter dicendus est impeccabilis. Quapropter non est simile de Christo et aliis confirmatis; illi enim ab extrinseco habent hanc gratiam, et absolute loquendo possunt illa carere, et ideo absolute semper sunt peccabiles, quanquam in sensu composito, id est, supposita tali gratia, non possint peccare, quia non possunt componere peccatum cum illa gratia, seu providentia Dei; Christus vero absolute dictus habet illud infallibile regimen, quasi connaturale, et ab intrinseco, et nullo modo potest illo carere, et ideo in ipso nomine Christi includitur sensus compositus, et ideo simpliciter est impeccabilis. Atque in hunc modum, supposita explicatione jam data, hic applicatur optime distinctio illa de sensu composito et diviso. Nam licet, simpliciter loquendo, Christus ita libere operaretur, ut, considerato intrinseco modo operandi suæ voluntatis, posset operari et non operari, tamen, ex suppositione divinæ præscientiæ et motionis, infallibile erat talem actum esse operaturum, et ita in sensu composito non poterat aliud fieri, quia non poterat divina præscientia falli, neque alius actus componi cum tali motione divina.

24. Ex quo fit ut, loquendo de Christi libertate simpliciter, concedi possit quidquid indicat proprium modum operandi ipsius Christi, et non involvit aliquid contrarium dictæ suppositioni; et ita simpliciter verum est Christum libere perfecisse actum quo implebat præceptum, quia ita illum faciebat, ut per facultatem propriam suæ voluntatis, quæ intrinsece impedita non erat, posset illum non facere. Simpliciter autem falsum est dicere, Christum potuisse peccare, aut non implere præceptum, quia jam includitur sensus compositus, et indicatur potuisse Christi voluntatem carere illa divina custodia, cum qua non potuit componi peccatum. Et similiter voluntas Christi secundum se potest dici potentia peccandi, seu capax peccati, non tamen ut est voluntas Christi, quia jam componitur cum illa voluntate conjunctio cum divina persona, a qua ita gubernatur et regitur, ut cum illo providentiæ genere non possit simul esse peccatum. Sic igitur expositus sensus divisus et compositus, sufficienter solvit difficultatem hanc. Et intelligentur melius et facilius omnia dicta, si fingamus Christum Deum hominem, et non habentem scientiam beatam, neque infusam, imo nec cognitionem suæ unionis hypostaticæ, sed per fidem, vel rationem operantem; tunc enim non minus esset impeccabilis ex vi unionis, quam modo est, et nihilominus non magis necessitaretur ad operandum, vel servandum præceptum, quam nunc necessitetur homo per gratiam, vel motionem divinam; quia nec ex parte intellectus, neque ex parte voluntatis aliter moveretur; quia hoc necessarium non esset ut infallibiliter nunquam peccaret, neque in sensu composito peccare posset.

SECTIO IV.

Quomodo voluntas Christi, ex necessitate diligens Deum, in reliquis actibus potuerit esse libera.

1. Expedita superiori difficultate, occurrit alia fortasse non minor, orta ex beatifico amore animæ Christi, qui erat simpliciter necessarius, tam respectu Dei quam respectu propriæ beatitudinis. Ex quo sic argumentor: voluntas Christi necessario amabat Deum; ergo actu necessario volebat quidquid ad hunc amorem necessarium erat; ergo in nullo actu habuit libertatem. Prima consequentia constat, tum ex 1. 2, q. 13, et 1 p., q. 82, ubi ostenditur, voluntatem efficacem finis necessario inferre voluntatem medii necessarii ad finem; unde si talis intentio est simpliciter necessaria, erit etiam electio; tum etiam quia, si amor Dei est efficax et perfectus, includit formalem vel virtualem voluntatem placendi Deo in omnibus, et faciendi quidquid ad retinendam et conservandam Dei amicitiam fuerit necessarium. Et hinc probatur secunda consequentia, quæ imprimis evidentius urget in actibus præceptis, quia præceptum efficit ut actus præceptus habeat necessariam connexionem cum amore divino, quia non potest esse talis amor sine observatione mandatorum; et ideo, posito amore et præcepto, videtur esse in illo objecto et potentia, intrinseca vis inducens necessitatem ad talem actum. Deinde generaliter extendi hoc potest ad omnes actus voluntatis Christi, nam ille amor divinus, qui necessario erat in tali voluntate, erat perfectissimus; ergo includebat voluntatem volendi quidquid esset gratius Deo; nam hoc est de intrinseca ratione perfectissimi amoris; sed in singulis actibus et objectis cognoscebat Christus quid esset gra-

ius Deo; ergo tam necessario illud volebat, quam necessario amabat Deum.

2. *Responsio prima. — Confutatur.* — Propter hanc difficultatem negari imprimis posset, actum amoris beatifici esse simpliciter necessarium, ut Scot., Gabr. et alii Nominales docuerunt, partim in 3, d. 18, partim in , d. 2 et 10; partim in 4, d. 49, quibus non videtur repugnare D. Thomas, in dicta d. 18, art. 2, ad 2 et 5. Sed hæc responsio altero e tribus modis potest intelligi. Primo, ut ille amor dicatur liber, solum quia est perfectissimo modo spontaneus et voluntarius, atque adeo libertate opposita coactioni, non necessitati; quo sensu videtur loqui Scot., et alii Nominales. Sed est jam a nobis rejectus in principio hujus disputat., et ideo satis non est ad præsentem difficultatem solvendam. Secundo ergo modo existimari potest ille actus liber, quia revera de se et natura sua est indifferens, ita ut in omnibus beatis sit potestas ad sustinendum illum; et hoc existimo falsum, sed quia non est hujus loci illud disputare, id suppono ex 1. 2, q. 4, et 10, et p., q. 82, et in hoc fundatur difficultas posita. Tertio ergo modo potest singulariter tribui Christo hæc libertas in illum actum propter supernaturalem potestatem faciendi miracula. Unum enim ex his miraculis esse poterat sustinere illum actum, sicut nonnulli dixerunt sustinuisse aliquando actum fruitionis, quanquam natura sua non sit minus necessarius; et hæc potestas, quamvis miraculosa, satis est, ut ille actus sit liber. Sed neque hoc mihi placet, quia non omnis potestas ad omnia miracula possibilia de potentia absoluta communicata est animæ Christi, sed tantum illa, qua vel interdum Christus usurus erat, vel certe qua poterat convenienter uti in ordine ad finem incarnationis; at vero Christus Dominus nunquam usurus erat potestate privandi se, seu carendi actuali amore Dei, neque unquam poterat convenienter, imo neque prudenter uti tali potestate. Non ergo assumpsit illam, neque talis potestas digna videtur, ut ab illo assumeretur.

3. *Responsio secunda. — Confutatur.*—Responderi ergo secundo potest, amorem finis inferre necessario voluntatem medii, quando illud medium per se et simpliciter, atque ab intrinseco est necessarium ad talem finem; at vero quando medium solum ab extrinseco, et ex aliqua suppositione facta habet necessitatem, non oportet ut simpliciter necessario ametur ex amore finis. Hujusmodi autem est actus, qui solum propter extrinsecum præceptum est necessarius, ut fuit mors Christi. Sed hæc responsio minus probabilis est; quacunque enim ratione medium sit necessarium, ejus voluntas seu amor habet necessariam connexionem cum amore finis; quia hæc connexio inter actus sequitur ex necessaria connexione inter objecta; unde si re vera in objecto sit illa necessitas, impertinens est ut oriatur ex causa intrinseca, vel extrinseca, ex præcepto, vel aliunde. Ut exemplis facile patet, nam si quis efficaciter vult conservare vitam, et hic et nunc non habet nisi hoc medium, verbi gratia, uti hoc cibo, aut fugere invasorem, necesse est ut velit tale medium, vel tollat priorem voluntatem, quamvis fortasse necessitas illius medii per accidens et ab extrinseco orta sit. Et similiter, qui nunc efficaciter vult salvari, necesse est ut velit baptizari, quanquam hoc medium, solum ex præcepto necessarium sit, seu ex institutione extrinseca. Denique, propter hanc causam efficax amor Dei includit voluntatem observandi omnia præcepta, sive naturalia, sive positiva, sive divina, sive humana, quia omnium observatio ad divinum amorem necessaria est; præceptum enim habet hanc efficaciam, ut efficiat actum necessarium ad honestatem morum, et consequenter ad debitam conjunctionem cum ultimo fine. Et ratio etiam hoc convincit, quia si voluntas finis hic et nunc est absoluta, virtute includit omne medium, quod hic et nunc est necessarium, undecunque necessitas illa oriatur, quia tunc discedere a medio, virtute esset recedere ab ipso fine.

4. *Responsio tertia.— Confutatur.*— Tertia responsio colligi potest ex dictis in priori difficultate in solutione quarta, non esse necessarium actus voluntatis Christi illi esse propositos, ut habentes in individuo et in particulari illam necessariam connexionem cum amore Dei. Nam imprimis multi actus non erant illi præcepti, nec offerebatur semper et in quolibet instanti aliquis actus maxime bonus, seu maxime placens Deo, sed poterant varii actus offerri moraliter æquales; poterat etiam esse æque indifferens in ordine ad divinum amorem, vel in hoc instanti, vel in alio, talem actum exercere. Et idem fere dici posset de actibus præceptis, si non determinant obligationem suam cum omnibus circumstantiis temporis et modi, etc. Hæc vero responsio easdem fere difficultates habet quæ supra tactæ sunt, et præsertim si suppo-

natur, quod supra diximus, Deum absoluta voluntate prædefinivisse omnes actus voluntatis Christi, quos habitura erat omnibus temporibus et momentis; quod possibile esse dubitari non potest; ita vero factum esse, quanquam non sit certum, longe tamen verisimilius est, ut ostendi. Hoc autem supposito, urget maxime difficultas proposita, quia Christus Dominus evidenter intuebatur et cognoscebat hanc prædefinitionem divinæ voluntatis; quia hæc cognitio pertinet ad scientiam visionis; Christi autem anima intuebatur omnia quæ sub scientiam visionis cadunt. Ergo in singulis momentis et occasionibus videbat quid esset consentaneum divinæ voluntati, seu quid vellet Deus ipsum tunc operari; ergo videbat quid esset gratius Deo, et magis consentaneum charitati divinæ; ergo necessario illud volebat, ex argumento facto. Imo simpliciter videtur hæc ratio concludere, quia Christus videbat se non posse resistere efficaci voluntati Dei; ergo necessario volebat quidquid sciebat esse a divina voluntate prædefinitum, ut ipse illud vellet. Et hæc objectio videtur etiam confutare responsionem aliam, quæ mihi satisfacere solita est, quantum ad necessariam connexionem quæ ratione præcepti oriri potest inter actum præceptum et amorem Dei, in qua hæc difficultas fundatur.

5. *Responsio quarta. — Confutatur.* — Quarto enim responderi potest, actum præceptum dupliciter considerari posse. Primo, sub ratione electionis, seu voluntatis medii necessarii ad obtinendum finem, seu conservandum amorem divinum. Secundo, prout est actus habens ex objecto suo intrinsecam aliquam bonitatem, sub ratione obedientiæ aut misericordiæ, aut alia simili, sub qua ille actus est per se amabilis, et non habet rationem medii, sed cujusdam finis proximi; quamvis ergo actus præceptus habeat sub priori ratione necessariam connexionem cum amore, non tamen sub posteriori; unde fit potuisse Christum considerare singula objecta proxima secundum proprias et intrinsecas honestates, et ut sic libere illa velle. Nihil est enim quod ad actus eliciendos necessitatem illi inferat, quia in illis actibus non intelligitur operari ex necessaria intentione alterius finis; sed solum quia illi secundum se honesti sunt et convenientes, quamvis non sint necessarii. Ex quo ulterius fieri videtur, neque ipsam observationem præcepti esse simpliciter necessariam quoad exercitium et specificationem ex vi amoris divini, quia illud præceptum satis observari potest, vel eligendo illud tanquam medium necessarium ad amorem, vel per sese illud volendo propter varia motiva quæ in ipso reperiri possunt. Ex qua indifferentia nascitur, ut habeat locum libera operatio, quia ex vi ipsius amoris non determinatur ad certum modum operandi; amor enim finis non inducit necessitatem electionis, ut electio est, nisi quando ipsa formalis electio proponitur ut necessaria ad consecutionem talis finis; nam si alius actus sufficiat, nulla est sufficiens causa necessitatis; ita vero est in præsenti, ut explicatum est. Contra hanc vero responsionem videtur urgere objectio facta. Primo quidem, quia, si verum est, Deum prædefinivisse omnes actus voluntatis Christi, ergo sive actus fiant per modum electionis, sive per modum intentionis, sive ex hoc motivo, sive ex illo, denique quomodocunque fiant, ita fuerunt prædefiniti a Deo; et Christo Domino erat patens hæc divina voluntas; ergo ex vi amoris divini necessario se illi conformabat. Et augetur secundo difficultas, quia voluntas Dei absoluta et efficax, qua vult me aliquid velle, si sit mihi nota, et sufficienter proposita, videtur habere vim et efficaciam præcepti, quia tenetur homo parere divinæ voluntati; ergo maxime parere tenetur voluntati efficaci, et illi præsertim qua Deus vult hominem velle. Si ergo Deus absoluta voluntate prædefinivit omnes actus voluntatis Christi, et circumstantias eorum, et hanc voluntatem Christo manifestavit, hoc ipso intimavit illi præceptum de omnibus agendis in particulari hic et nunc, et ex tali motivo, etc.; ergo, supposito amore, nulla relinquitur indifferentia vel libertas. Et tertio urgetur amplius, quia non repugnat præceptum fuisse hoc modo impositum de omnibus actibus cum omnibus circumstantiis et motivis eorum; erit ergo illa conditionalis vera, quod si Christo, amanti Deum perfectissimo modo ex necessitate simpliciter sine ulla libertate, impositum est hoc modo præceptum, necessario obedivit sine libertate. Redeunt ergo difficultates supra tactæ, scilicet, unde constet non ita esse propositum præceptum, etc.

6. *Responsio quinta.* — Propter hæc potest excogitari quintus respondendi modus, ad quem suppono, Christum non habuisse præceptum proprium charitatis amandi Deum, tum quia cum voluntas ejus esset necessario determinata ad hunc amorem, non indigebat

tali præcepto; tum etiam quia hac ratione alii beati non habent hujusmodi præceptum, quia de necessariis non dantur præcepta. Unde fit, præceptum amoris Dei, quod per actum liberum charitatis in via impletur, pro statu beatitudinis non obligare, quia neque obligat ad actum necessarium, ut dictum est, neque ad distinctum actum, quia charitas ex natura sua uno actu contenta est, et ille sufficit ad operandum semper honestissime propter Deum. Neque hoc videri potest novum aut singulare, quia, cum hæc præcepta affirmativa sint, non obligant pro semper, sed pro articulo necessitatis, quæ durante statu beatitudinis nulla est, cum illa necessitas quasi præventa sit ab amore necessario. Exemplum esse potest in præcepto naturali diligendi Deum amore naturali, nam, quia est affirmativum, et non obligat pro semper, ideo, quamdiu aliquis actu diligit Deum amore supernaturali, non obligatur pro illo tempore ad diligendum ipsum per naturalem actum, etiamsi posset, quia tunc nulla est necessitas. Et hoc ipsum in aliis actibus virtutum videre licet, quia obligatio unius cessat, seu non viget pro eo tempore, quo ab alia virtute suum actum operante prævenitur, ut patet in obedientia et charitate, justitia, misericordia, et similibus.

7. Nihilominus suppono secundo, præter amorem Dei beatificum esse potuisse in anima Christi alium amorem Dei; nam, sicut anima Christi duplici supernaturali scientia cognoscebat Deum, beata et infusa, ita potuit duplici actu amoris illum amare, ut infra, q. 19, latius dicam. Tertio, suppono Christum fuisse simul comprehensorem et viatorem, ex qua mirabili conjunctione consequenter effectum est miraculose, ut proprii actus beatifici ita continerentur in suprema parte animæ, ut non redundarent in inferiorem, neque perfectionem suam cum illa communicarent. Ad hunc ergo modum intelligi potest, ita animam illam amasse Deum necessario, ut amor ille sisteret in sola formali conjunctione et unione ad Deum, suo modo ad formalem beatitudinem pertinente, et non se extenderet nec communicaret (ut ita dicam) aliis operibus, et actibus qui in Christum ut viatorem conveniebant. Cum enim hæc extensio vel communicatio sit per modum cujusdam efficientiæ, poterat facile impediri, sicut fruitio beata impedita est, ne omnem tristitiam expelleret, nec inferiori portioni se communicaret. Hoc ergo supposito, facile intelligitur illum Dei amorem, quem anima Christi habuit veluti consequentem scientiam infusam, et non beatam, fuisse liberum, quia neque ab intrinseco habuit necessitatem, cum non versaretur circa Deum clare visum ut sic, nec ex præcepto, quia ostensum est Christum non habuisse speciale præceptum amandi Deum. Et ulterius probari potest, quia nec tale præceptum est veluti connaturale et intrinsecum ipsi charitati, quia illi satis est unico actu diligere Deum; unde si habeat unum actum necessarium dilectionis Dei, ex natura sua non obligat ad alium actum; nec vero est cur fingamus datum esse Christo speciale præceptum de hujusmodi actu, quia ad hoc asserendum nullum est fundamentum, et positiva præcepta sine fundamento multiplicanda non sunt; erat ergo ille amor liber. Ex quo ulterius facile intelligitur ab illo amore libero libere etiam processisse actus obedientiæ, charitatis proximi et aliarum virtutum, quos Christus Dominus ut viator exercuit; tum quia ille amor est sufficiens principium et causa illorum; tum etiam quia amor beatificus, ut dictum est, veluti continebatur, ne influeret in hujusmodi actus, sed relinqueret voluntatem operari modo accommodato viatori. Et ita videtur fieri satis omnibus difficultatibus positis.

8. *Confutatur.* — Sed adhuc non quiescit animus. Primo quidem, quia ea, quæ supponuntur in hac responsione, non videntur satis probata, nec satis firma, præsertim illud tertium, quod, scilicet, amor beatificus veluti frænatus et impeditus fuerit, ne influeret et moveret ad actus obedientiæ et similes. Deinde quia ex hac responsione sequi videtur, Christum nunc in patria non habere libertatem, quia ibi amor beatificus non impeditur, sed operatur quantum potest; consequens autem videtur absurdum, et contra D. Thomam hic, art. 4, ad 3, ubi aperte docet eamdem esse in hoc rationem de Christo et aliis beatis; absurdum autem esset dicere omnes beatos carere arbitrii libertate, aut usu illius. Denique difficultas tacta de prædefinitione divinæ voluntatis non videtur satis expediri juxta hanc responsionem; quia etiam ille amor consequens scientiam infusam, si fuit in Christo, fuit prædefinitus a Deo. Quanquam hæc objectio non concludat, quia si ille amor non oritur necessario ex alio priori actu ejusdem voluntatis, sola prædefinitio divinæ voluntatis non imponit illi necessitatem, quia neque ex parte ipsius potentiæ, ut

patet ex dictis in prima difficultate, neque ex parte objecti, ut magis patebit ex dicendis in tertia. Aliæ etiam objectiones possent fortasse dissolvi, sed ut tota hæc difficultas melius dissolvatur et intelligatur,

9. *Responsio ultima.* — Advertendum primo est, etsi concedamus Deum absoluta voluntate prædefinivisse in particulari et cum omnibus circumstantiis omnes actus voluntatis Christi; est enim hoc verisimilius, et sententiis D. Thom. magis consentaneum; dicit enim lib. 4 cont. Gent., c. 36, Christum voluntate humana nihil voluisse, nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit, secundum illud Joan. 8: *Quæ placita sunt ei, facio semper;* et infra, q. 21, art. 4, dicit, Christum secundum voluntatem rationis nihil voluisse, nisi quod scivit Deum velle; licet hoc, inquam, concedamus, non inde fieri Christum habuisse præceptum de omnibus actibus in individuo et in particulari, quia voluntas, qua superior vult, et veluti intra se disponit, ut inferior aliquid velit, ex hoc præcise non habet vim legis et præcepti, etiam si aliunde ipsi inferiori nota sit, ut constat ex doctrina D. Thom., in 1. 2, q. 90; sed ad obligationem præcepti, necesse est ut superior velit et statuat obligare inferiorem ad aliquid faciendum, eamque voluntatem practice et imperando intimet inferiori. Quanquam autem superior aut Deus velit et statuat ut ego aliquid velim, non ideo vult ut ex obligatione id velim, sed potest velle ut mere libere et sine obligatione id velim; aliud ergo est Deum prædefinire meum actum voluntatis, aliud velle me obligare ad illum actum. Quanquam ergo Christus Dominus clare videret voluntatem Dei prædefinientem omnes actus suos, non ideo videbat se teneri ex præcepto ad illos faciendos; quin potius videbat eadem divina voluntate prædefinitum esse, ut quosdam faceret ex obligatione, quosdam, ut ita dicam, faceret ex consilio.

10. Advertendum secundo est, quanquam verum sit, beatum in patria amare Deum necessario quoad specificationem et exercitium, eo amore, qui est (ut ita dicam) de substantia et necessitate charitatis perfectæ, quæ excludit omne peccatum, et omne malum beatitudini repugnans, non tamen videtur necessarium ut actualiter et quoad exercitium amet Deum necessario quoad omnem modum, et perfectionem objectivam possibilem ipsi charitati; ut, verbi gratia, non est necesse ut semper actu beatus velit honorem Dei, vel gloriam extrinsecam quam habet ex conversione hominum, et alia similia, quæ secundaria sunt. Quanquam enim, quando beatus operatur circa hæc objecta, semper operetur ex perfecta charitate, tamen non est necesse ut circa illa semper actu operetur. Et eadem ratione non est necesse ut, eo actu quo necessario amat Deum, formaliter, explicite et actualiter semper velit implere divinam voluntatem, etiam in iis quæ præcepta non sunt, neque sub aliquam obligationem cadunt; quia hoc etiam est secundarium, et non est de absoluta necessitate charitatis seu beatitudinis; et ideo non est unde oriatur necessitas quoad exercitium in tali actu, seu in talis actus extensione, seu perfectione. Et ex hac duplici animadversione cessant omnes difficultates, quæ sunt de actibus non præceptis, quia, licet sint a Deo prædefiniti, et ideo consentanei divinæ voluntati, non ideo sunt sub obligatione et necessarii simpliciter, neque in amore beatifico est aliquid quod ad hujusmodi actus eliciendos necessitatem inferat, ut explicatum est.

11. Tertio, de actibus præceptis nihil fere addendum occurrit iis quæ in quarto et quinto modo respondendi dicta sunt. Nam, si concedamus præceptum determinare et actum, et modum, et motivum, et omnes denique circumstantias, non video quomodo, supposita necessitate actus amoris, relinquatur indifferentia aliqua in observatione talis præcepti, nisi quinta utamur responsione, et dicamus amorem beatificum non influxisse in hujusmodi actus, qui pertinebant ad statum viatoris, quia alias ipse amor est efficax causa necessario inducens obedientiam præcepti. Unde si alias in ipso præcepto vel obedientia nulla relinquitur indifferentia, non est in quo possit manere libertas. Potest tamen facile negari, præceptum esse hoc modo impositum cum tota hac determinatione. Et ratio ex dictis reddi potest, quia cum hic modus præcipiendi, neque ex natura ipsius præcepti, neque ex Scriptura sacra, aut aliqua ratione colligatur, et alias extraordinarius sit, et minime usitatus, non est cur sine fundamento asseratur. Quod maxime declarari potest in præcepto illo moriendi pro hominibus, de quo solet præcipue hæc difficultas versari, nam illud præceptum directe cadit in ipsum actum exteriorem, qui est objectum interioris actus voluntatis, qui etiam consequenter præcipitur, quatenus cum exteriori componit unum actum moralem et liberum. Quia vero

ille actus exterior potest libere fieri per varios actus interiores diversarum virtutum, et propter diversa motiva, etiam si præceptum determinaret circumstantias temporis vel loci, vel alias similes, non est necesse neque consentaneum naturæ talis præcepti. ut omnino determinet interiorem actum vel motivum, ut in aliis præceptis, quæ dantur hominibus, videre licet. Et hoc satis est ut in executione talis præcepti maneat indifferentia et libertas. Addo tamen ulterius, si præceptum esset impositum determinando aliquem interiorem actum, quoad motivum et omnes circumstantias, illum quidem fore necessarium, supposita efficacia amoris; nihilominus tamen posse voluntatem habere alios actus liberos ex aliis motivis circa illud idem objectum, et exteriorem actum. Imo in ipsomet actu sic præcepto, potest ex sua libertate quasi supra ipsum objectum reflecti, et præcise velle illud propter suam honestatem, quasi sub hac conditione vel affectu, scilicet, etiam si cum illo non esset conjuncta necessitas præcepti, vel etiam si simpliciter non esset necessarius ad divinum amorem. Et hic ultimus modus exercendi libertatem, tam intrinsecus est voluntati, tamque honestus, ut non possit rationabili præcepto impediri; quia nec fingi potest ut per præceptum cogatur voluntas ad efficiendam omnem hujusmodi reflexionem liberam, quam circa actus suos efficere potest; quia in hujusmodi modo operandi habet voluntas infinitatem quamdam, ut post quodcunque præceptum sibi impositum possit supra ipsum reflecti, et præscindere in objecto honestatem a necessitate, et alteram sine altera propter se amare. Non potest autem præcipi voluntati, ut quasi exhauriat hanc totam potentiam suam; est enim quasi infinita, et in ea non datur ultimus actus, sed quocunque dato potest dari alius. Nec vero fingi potest ut per præceptum impediatur voluntas, ne hujusmodi liberum affectum habeat; est enim intrinsece honestus et bonus, et observationem aliorum præceptorum minime impediens, unde non est cur prudenter prohibeatur. Et hæc videntur sufficere de præsenti difficultate, quæ, licet legentium studio satis multa et prolixa videri possint, mihi tamen, pro rei difficultate et dignitate, pauca esse videntur; quæ generatim etiam conferre possent ad intelligendum quomodo liberum arbitrium maneat in beatis, non obstante divina visione, et Dei amore, quo redduntur intrinsece impeccabiles.

SECTIO V.

Quomodo Christus, videns semper in Verbo omnes actus suos, eos libere exercere potuerit.

1. Superest tertia difficultas orta ex beatifica Christi visione, per quam actu semper videbat quid et quomodo in omnibus momentis esset operaturus. Ex hac ergo visione apparet, voluntatem ejus fuisse omnino determinatam ad operandum eo modo quo videbat se operaturam, quia videbat se non posse resistere illi cognitioni; ergo nulla relicta fuit indifferentia in illa voluntate. Neque enim hic habet locum ulla indifferentia sumpta ex circumstantiis, vel ex motivis objectorum, vel ex reflexione actuum, quia, quidquid in hoc genere futurum erat, totum erat determinatum in illa visione. Et augeri potest hæc difficultas ex supra dictis, quia non solum videbat Christi anima quid singulis momentis actura erat, sed etiam videbat hoc esse a Deo prædefinitum, et se minime posse aut tali decreto Dei repugnare, aut non consentire. Dices, hanc difficultatem coincidere cum illa vulgari de scientia Dei respectu nostrorum actuum. Sed non ita est; scientia enim Dei est nobis extrinseca; unde, licet Deus sciat quid ego sim acturus, talis scientia non determinat meam voluntatem ad illud agendum. Scientia vero animæ Christi erat intrinseca dispositio ipsius operantis; dispositio autem vel judicium existens in alicujus intellectu habet vim movendi et applicandi voluntatem; unde, si tale est ut voluntas non possit illi repugnare, videtur omnino illam determinare ad unum, atque adeo tollere libertatem.

2. Hæc tamen difficultas brevius quam aliæ expediri potest. Dico enim illam scientiam visionis animæ Christi, prout terminatur ad actus quos Christi voluntas effectura est, præsupponere illos actus esse futuros; non enim ideo futuri sunt quia videntur, sed ideo videntur quia futuri sunt. Ex quo sequitur primo, eam scientiam ut sic non esse ex iis suppositionibus quæ omnino antecedunt libertatem vel usum ejus, sed potius ex iis quæ involvunt vel supponunt liberam determinationem potentiæ, vel ut actu existentem, vel ut futuram. Præsupponit enim illam visio, voluntatem Christi fore determinandam ad tales actus, et ideo illos intuetur; et quoad hoc eadem est ratio de illa et de scientia Dei. Ex quo efficitur secundo, illam scientiam non posse destruere se ipsam, vel suum objectum,

et consequenter non posse tollere libertatem actuum; quia ipsa scientia, ut esse possit, supponit in objecto hanc libertatem. Quod ita declaro, nam ideo illi actus videntur, quia futuri sunt; ergo secundum rationem prius intelliguntur futuri quam visi; ergo secundum eamdem rationem prius intelliguntur futuri liberi quam visi; quia ut sic futuri, antecedunt visionem, et ideo ab illa non possunt habere necessitatem. Sunt ergo futuri liberi, quia, ut supponimus, ex alio capite necessitatem non habent, ut jam tractatum est; ergo ideo videntur, quia futuri sunt liberi; illa igitur scientia non potest destruere libertatem talium actuum, alias destrueret objectum suum. Unde concludo tertio, eam scientiam, ut est quædam intuitio futurorum, non influere, neque habere efficaciam ullam in voluntate, atque adeo neque determinare illam, nec mutare modum operandi ejus, saltem quoad modum exercendi actus, quanquam in specificatione actus semper voluntas sit conformis illi scientiæ; ac propterea illa scientia non tollit libertatem, quia solum est veluti quædam speculativa contemplatio, et non est ex iis suppositionibus quæ habent physicam efficaciam ad determinandam voluntatem. Et ita quoad hoc eadem est ratio de illa scientia et de divina, quia licet, utraque supposita, infallibile sit actum esse futurum, hoc non ideo est quia scientia determinet voluntatem, sed potius quia supponit talem esse futuram voluntatis determinationem. Et idem dicendum est de illa scientia, quatenus repræsentat divinæ voluntatis prædefinitionem, quia simul etiam repræsentat, eodem divinæ voluntatis decreto esse definitum, ut illi actus libere fiant. Repræsentat etiam, illud decretum divinæ voluntatis non immutare proprium modum operandi ipsius voluntatis; quapropter neque ipsa scientia illum immutat, quanquam illa omnia contempletur.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito [1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam Deus vult. Dicitur enim in Psal.* 39, *ex persona Christi: Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Sed ille, qui vult voluntatem alicujus facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam voluntas divina ipsius.*

[1] Infra, q. 21, art. 3 et 4. Et 3, d. 17, art. 2, q. 1. Et 4 cont., c. 36, fin.

2. *Præterea, anima Christi habuit perfectissimam charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit, secundum illud Ephes.* 3: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Sed charitatis est facere, quod homo idem velit quod Deus. Unde et Philosophus, in* 9 *Ethic.* [1], *dicit, quod unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.*

3. *Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed Sancti, qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt quam quod Deus vult; alioquin non essent beati, quia non haberent quicquid vellent. Beatus enim est, qui habet quæcumque vult, et nihil male vult, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit.* [2]. *Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam, quam voluit voluntas divina.*

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Maximinum [3]: *In hoc quod Christus ait: Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quam Pater; quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est [4], *in Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas, scilicet, voluntas sensualitatis, quæ participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Dictum est autem supra* [5], *quod ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere et pati quæ sunt ei propria. Et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere et pati quæ propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles, et corporis læsionem. Similiter etiam voluntas, ut natura, repudiat ea quæ sunt naturæ contraria, et quæ sunt secundum se mala, puta mortem et alia hujusmodi. Sed hæc tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem. Sicut etiam in aliquo puro homine sen-*

[1] C. 4, tom. 5.
[2] Lib. 13, c. 5, in fin., et c. 6, tom. 3.
[3] Lib. 3, c. 20, in med., tom. 6.
[4] Art. 1, 2 et 3 hujus quæst.
[5] Quæst. 14, art. 1, ad 2.

sualitas ejus, et etiam voluntas absolute considerata refugit ustionem, quam tamen voluntas secundum rationem eligit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat, ut Christus dolores, et passiones, et mortem pateretur; non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem, quæ est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit : Non sicut ego volo, sed sicut tu. Volebat enim secundum rationem voluntatem divinam impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum quamdam aliam ejus voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, per voluntatem rationalem, voluit ut divina voluntas impleretur; non autem per voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, in quantum, scilicet, ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quod Christus fuit simul comprehensor et viator, in quantum, scilicet, per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere, quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

COMMENTARIUS.

1. Voluntatem aliquam esse conformem alteri, variis modis accidit, ut constat ex 1. 2, q. 19; quod vero ad præsentem quæstionem pertinet, duo sunt potissimi. Primus est, quando aliquis vult id quod alius vult ipsum velle, quæ conformitas dici solet in genere efficientis, vel in ratione regulæ, seu in ipso actu, quia, scilicet, habet actum quem alius vult ipsum habere, ut loquitur Durandus, 3, dist. 17, q. 1; ubi Gabriel etiam addit conformitatem in modo actus, ut quando aliquis eo modo vult aliquid, quo alius vult ipsum velle. Secundus est, quando aliquis vult id quod alius vult; et de hoc posteriori modo movet D. Thomas quæstionem, ut patet ex titulo, qui est de conformatione in objecto volito. De priori autem modo supponit D. Thomas ut manifestum, voluntatem humanam Christi semper fuisse conformem divinæ illo modo; pertinet enim et ad efficaciam divinæ voluntatis, et ad summam perfectionem humanæ Christi voluntatis, ut in articulo etiam sequenti declaratur. Posterior autem modus distingui potest in conformitatem materialem, seu in objecto materiali, quæ invenitur quando duæ voluntates eamdem rem volunt; et formalem, seu in objecto formali, ut quando non solum volunt eamdem rem, sed etiam propter eamdem rationem seu causam.

2. De posteriori ergo modo conformitatis respondet D. Thomas, voluntatem Christi operantis per modum naturæ, per actus simplices, quibus fugiebat malum naturæ per se consideratum, non semper fuisse conformem in materiali objecto divinæ voluntati; at vero eamdem voluntatem, ut deliberate operantem, seu per modum rationis, semper fuisse conformem divinæ voluntati; et utrumque recte colligit ex illis verbis: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*; quæ omnia satis in littera sunt clara, neque indigent nova expositione.

3. *Etiam appetitus sensitivus Christi erat conformis divinæ voluntati, circa objecta naturæ repugnantia.* — In solutione ad primum, animadversione dignum est quod D. Thomas, loquens de conformitate cum voluntate divina circa objecta naturæ repugnantia, in voluntate rationali Christi distinguit, dicens, voluntatem illam ut rationem fuisse conformem divinæ voluntati circa hæc objecta, non tamen ut naturam; de appetitu autem sensitivo non distinguit, sed simpliciter negat. Unde videtur significare, appetitum sensitivum nullo modo circa hæc objecta idem voluisse quod voluntatem divinam. Nihilominus tamen dicendum censeo, etiam appetitum sensitivum fuisse in hoc aliquo modo conformem divinæ voluntati, consentiendo et appetendo labores et passiones corporis, et ipsam mortem, ex motione portionis superioris. Sicut enim interdum caro ipsa ex superioris partis redundantia *exultat in Deum vivum*, ita ex eadem redundantia et motione potest appetere corporis incommoda propter eumdem Deum vivum. Quando enim homo aggreditur pericula, vel se ipsum castigat propter Deum, non solum per voluntatem, sed etiam per appetitum consentit, et movet membra ut se

affligat, vel periculis objiciat, etc.; multo ergo perfectius fuit hujusmodi consensus et concordia in appetitu Christi. D. Thomas autem exponendus et intelligendus videtur de appetitu et voluntate, quasi ex propriis operantibus et se moventibus; voluntas enim, quanquam ex impetu naturæ fugiat ejusdem naturæ incommoda, tamen ex propria perfectione et libertate potest contrarium velle, et naturæ impetum moderari et vincere; at vero appetitus sensitivus sua sola virtute hoc non potest, quamvis ex motione superioris rationis possit in hujusmodi affectum inclinari. Et hoc probat ratio D. Thomæ, scilicet, quia motus hujus appetitus non se extendit usque ad voluntatem Dei: est enim hoc verum de ipso appetitu sua tantum virtute se movente; motus enim a voluntate et ratione potest ferri in objectum corpori disconveniens quoad sensum, apprehensum sub ratione convenientis confuse existimata, seu apprehensa ex vi superioris motionis, quanquam ipsa ratio convenientiæ, et modus ejus per sensum distincte non apprehendatur, ut latius aliis locis explicatur, tractando de motu charitatis, pœnitentiæ, et similibus.

4. Solutio ad secundum non indiget expositione. De solutione vero ad tertium dicemus disputatione sequenti.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum [1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundum contrarietatem objectorum; sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per Philos., in 5 Phys.* [2]. *Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat; nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam. Unde Athanasius dicit, in lib. adversus Apollinarem* [3]: *Quando Christus dicit: Pater, si possibile est, transeat a me calix iste; et tamen non mea, sed tua voluntas fiat; et iterum: Spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit, humanam, quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, et divinam ejus, promptam ad passionem. Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.*

2. *Præterea, ad Gal. 5, dicitur quod caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo, nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus Sanctus in ejus mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isai. 53: Oblatus est, quia voluit; secundum autem carnem, passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.*

3. *Præterea, Luc. 22 dicitur, quod factus in agonia prolixius orabat. Sed agonia videtur importare quamdam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatis.*

Sed contra est, quod in determinatione sextæ Synodi dicitur [1]: *Prædicamus duas naturales voluntates, non contrarias (juxta quod impii asserunt hæretici), sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati.*

Respondeo dicendum, quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem et secundum idem. Si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, puta, quod homo sit pulcher aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi forte in tantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum; tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Se-

[1] 3, distinct. 17, art. 2, q. 2 et 3. Et opusc. 2, c. 230.

[2] Text. 49, usque ad 52, to. 2.

[3] In lib. de Natur. hum. suscepta, non procul a fin., tom. 3.

[1] Habetur in Epist. Agatho. ad VI Synod. general., et legitur ibi, actione 4, et recipitur actione 8.

unde autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, et vult aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas; nisi forte appetitus sensitivus in tantum prævaleat, quod vel immutet vel retardet appetitum rationis; sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit, quam voluntas divina et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet, qua divina voluntas, et voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis; sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec e contrario voluntas divina vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ, et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis, secundum ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet, quod in Christo nulla fuit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum, quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat, quam ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cujus beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damasc.[1] *dicit.*

Ad secundum dicendum, quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus, quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animæ rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem. Puta, cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc; et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest dijudicare quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat simpliciter esse melius, quod per ejus passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia, quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damasc.[1]*, in 3 libro.*

[1] Lib. 2 Orth. fid., c. 15, a med.

COMMENTARIUS.

Sub titulo hujus articuli comprehendit D. Thomas tam voluntatem divinam Christi, quam humanam rationalem et sensitivam; nam, quia præcedenti articulo docuerat, secundum aliquam rationem potuisse in his voluntatibus reperiri diversitatem, et veluti quoddam genus discordiæ, ideo in hoc articulo explicat hanc diversitatem non fuisse talem, ut veram oppositionem vel contrarietatem induceret, aut inter voluntatem divinam et humanam, aut inter voluntatem humanam et appetitum sensitivum inter se; quia illi diversi motus harum voluntatum, quamvis interdum circa eamdem materiam versarentur, sub diversis tamen rationibus, et ita erant moderati et inter se compositi, ut unus alium minime impediret. Quæ omnia D. Thomas diffuse et satis clare explicat.

Solutiones argumentorum tractabuntur commodius disputatione sequenti.

DISPUTATIO XXXVIII,

In quinque sectiones distributa.

DE ACTIBUS VOLUNTATIS HUMANÆ CHRISTI, EORUMQUE DIVERSITATE ET EFFICACIA.

Divus Thomas pauca de his actibus voluntatis Christi hoc loco tradit, vel quod reliqua communia sint cuilibet humanæ voluntati, vel quod nonnulla, quæ propria Christi esse videntur, superius, q. 13 et 15, satis ab eo indicata sunt; ad complementum autem doctrinæ, ad brevem quamdam summam redigemus ea quæ ad hos actus voluntatis Christi pertinent, et trademus aliqua, quæ in superioribus omissa sunt, ut facilius et commodius intelligi possint. Primo ergo explicabimus varios actus hujus voluntatis. Secundo, concordiam eorum cum divina voluntate.

[1] C. 18, 20 et 23.

Tertio, eorum efficaciam in omnibus quæ Christus Dominus sua humana voluntate voluit.

SECTIO I.

Utrum in humana voluntate Christi fuerit omnis varietas actuum, quæ in humana voluntate esse solet.

1. Brevis resolutio hujus dubitationis est, exceptis pravis actibus, qui rectæ rationi consentanei non sunt, fuisse in Christi voluntate fere omnia genera vel modos actuum qui in humana voluntate esse solent, accommodate distributionem intelligendo de omnibus generibus seu modis actuum, non de singulis individuis vel speciebus, quod per se constat, et ita breviter explicari et probari potest, revocando hos actus omnes ad sex capita, seu sex partitiones sub quibus omnes contineri videntur.

2. Primo ergo dividi potest actus humanus in bonum et malum, seu turpem et honestum, de quibus constat honestos actus fuisse in Christo, et ex q. 7, colligi potest fuisse in omni specie virtutis, quæ perfectioni beatitudinis non repugnat; de actibus vero malis, q. 15 ostensum est, neque fuisse in Christo, neque esse potuisse.

3. Secundo dividi potest actus voluntatis in necessarium et liberum; et utrumque inventum fuisse in Christi voluntate, ex tractatis in disputatione præcedenti satis constat.

4. Tertio, dividitur in naturalem et supernaturalem; et manifestum etiam est utrumque genus istorum actuum fuisse in Christi voluntate, quia neque gratia in illo otiosa fuit, neque impedivit naturam, quominus proprios actus sibi accommodatos eliceret; unde superius, quæst. 7, ostendimus virtutes supernaturales et infusas, et naturales seu acquisitas, et utrarumque actus perfectissimos in Christo Domino fuisse.

5. Quarto, dividi potest actus voluntatis ex D. Thoma, 1. 2, q. 8, et sequentibus, in simplicem voluntatem, intentionem, electionem, consensum, usum et fruitionem, et quacumque ratione hi actus inter se distinguantur, certum est omnes illos, tam in naturali ordine, quam in supernaturali, potuisse a Christi voluntate exerceri. Ratio est, quia latitudo istorum actuum pertinet ad perfectum modum operandi, et tendendi in finem libero et rationali modo; Christus autem in utroque ordine gratiæ et naturæ perfectissime operatus est propter finem, vel amando illum, et tendendo per media in consecutionem illius, vel fruendo illo jam consecuto.

6. Quinto, possunt actus voluntatis distingui ad eum modum quo supra distinximus affectus appetitus sensitivi; quanquam enim illi actus, solum prout sunt in appetitu sentiente, passionum nomen obtinuerint, quia illi proxime fiunt cum motione corporis et humorum ejus, tamen dubium non est similes affectus perfectiori et altiori modo in voluntate reperiri. Quod de Christi Domini voluntate facile inductione ostendi potest; fuit enim in illo amor Dei et proximi, odium peccati, spes gloriæ corporis sui, et exaltationis sui nominis; desperatio vero, vel in illo non fuit, præsertim circa hæc objecta, quia fuisset rationi contraria, vel certe solum fuit circa aliquod malum corporale proprium, aut spirituale alienum; sic enim desperare potuit aut fugam mortis seu passionis suæ, aut correctionem hominum damnatorum. Deinde fuit in eo desiderium gloriæ Dei et redemptionis hominum, juxta illud Lucæ 22: *Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar;* et consequenter etiam esse potuit fuga mali contrarii. Fuit etiam audacia, quatenus est voluntas efficax aggrediendi pericula ob majus malum superandum, vel bonum obtinendum; est enim hic actus fortitudinis, quæ est perfectissima virtus; quem actum indicant illa Christi verba: *Surgite, eamus hinc, ecce, qui me tradet, prope est,* Marc. 14; et illa Joan. 18: *Jesus itaque, sciens omnia quæ ventura erant super se, processit et dixit eis: Quem quæritis?* etc. De ira etiam, quatenus esse potest justa voluntas vindicandi aliquod malum, satis ex dictis supra, q. 15, constat in Christi voluntate fuisse, et per se etiam evidens est in supremo judice esse valde necessariam. Similiter etiam manifestum est, gaudium seu fruitionem perfectissimam in Christi voluntate semper fuisse; solum ergo de tristitia et timore nonnihil dubitationis superest, quam post sectionem sequentem commode explicabimus.

7. Sexto et ultimo dividi potest actus voluntatis in efficacem et inefficacem, quos alii absolutum et conditionatum vocant, quia actus efficax absolutus est in ordine ad executionem, est enim talis actus principium operandi, et solet explicari hac voce, *volo;* actus vero inefficax solum est complacentia quædam seu displicentia, ut bene explicuit Scotus, in 2, d. 6, q. 1, et explicatur hac voce, *vellem.*

Et dicitur actus conditionatus, non quia, ut est in voluntate, conditionem includat, id enim intelligi non potest, cum sit simplex quædam affectio, re ipsa adhærens voluntati simpliciter et absolute; sed quia ex parte objecti conditionem quamdam includit, ut implicite, quatenus fertur in objectum sub una præcisa ratione consideratum, ac si esset separata ab illis conditionibus quæ illius executionem impediunt; vel etiam interdum explicite per intellectum considerata et apposita conditione ipsi objecto, ut in 1. 2 latius explicatur. De hoc ergo duplici genere voluntatis, quomodo fuerit in voluntate Christi, sequenti sectione explicandum est.

SECTIO II.

Utrum in voluntate Christi fuerint actus efficaces et inefficaces.

1. De actibus efficacibus voluntatis Christi, quod in illo fuerint perfectissimi, nulla est difficultas, aut dubitandi ratio; constat enim, per hos actus operatum esse omnia virtutis opera, et divinæ voluntati ac jussioni obsecutum esse; ac denique mortem ipsam suscepisse : *Oblatus* enim *est, quia ipse voluit;* in qua voluntate, ut Paulus ait, sanctificati sumus, per illam enim nostram redemptionem perfecit. Quod vero etiam interdum actus aliquos inefficaces habuerit, satis probant verba illa Matth. 26 : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste,* quibus suum affectum indicat; illum autem non fuisse efficacem et absolutum ostendunt verba sequentia : *Non sicut ego volo, sed sicut tu;* eum autem affectum non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate fuisse constat ex VI Synod., act. 4, et 11, ubi ex hoc loco probatur humana Christi voluntas, quod etiam probant multa testimonia Sanctorum, quæ ibi adducit Agatho, in epistola quæ habetur act. 4; et alia afferuntur act. 10, et nonnulla alia statim referam. Hoc etiam confirmant illa verba Marci 7 : *Neminem voluit scire, et non potuit latere.* Quo loco utitur etiam Agatho supra, intelligendusque est necessario de voluntate aliquo modo inefficaci, ut in sectione ultima hujus disputationis latius dicam.

2. Ut vero rationem explicemus, propter quam Christus hos actus elicuit vel assumpsit, quæri hoc loco potest, an hi actus fuerint in voluntate Christi, ut natura est, an vero ut est ratio superior vel inferior, quarum vocum significationem satis D. Thom. hoc loco indicavit, et latius tradidit 1 p., q. 41, art. 2; 79, art. 9; 1. 2, q. 10, art. 1; q. 74, art. 7; et ex dicendis etiam constabit.

3. *Quomodo actus inefficaces fuerint eliciti a voluntate Christi ut natura.* — Primo igitur certum est, interdum fuisse hos actus in voluntate Christi, ut natura est; quod aliqui ita explicant, ut dicant hos actus non fuisse vere elicitos, sed tantum esse ipsum naturale pondus voluntatis ad bonum suæ naturæ. Quæ sententia solet tribui Scoto, in 3, d. 15 et 17. Sed falso illi imponitur, oppositum enim docet, sicut et cæteri Theologi, et ex loco Evangelii aperte colligitur hanc voluntatem fuisse actum elicitum in Christo; quia non dicitur aliquis velle, nisi id quod per actum elicitum aliquo modo vult, et in nobis constat hujusmodi actus inefficaces esse elicitos, sunt enim vitales actus. Alii existimant hos actus tunc esse elicitos a voluntate ut natura, quando sunt omnino necessarii; quod videtur sentire Marsil., in 3, q. 11, art. 3, in 1 parte illius. Sed, licet fortasse in nobis sæpe accidat ut similes actus ex necessitate fiant, non est tamen simpliciter hoc necessarium ut dicantur procedere a voluntate ut natura. Neque in Christo Domino habere potuit locum talis necessitas; in nobis enim provenit ex motione appetitus sensitivi prævenientis considerationem rationis, et secum trahentis voluntatem, antequam libertate sua uti possit; unde si alias voluntas et ratio tam perfecte sint dispositæ ad operandum, ut semper perfecta advertentia rationis antecedat motionem appetitus, non est unde oriri possit talis necessitas, quando objectum ipsum necessario non rapit voluntatem, ut est in amore et visione beata. Cum ergo in Christo Domino nunquam appetitus rationem perturbare aut prævenire potuerit, ut supra, q. 15, probatum est, non est unde pati potuerit necessitatem quoad exercitium in exercendis his actibus. Dicuntur ergo tunc eliciti a voluntate ut natura, quando procedunt ex sola inclinatione naturali quam voluntas habet ad commodum suum, vel naturæ suæ, et tunc habere possunt, saltem per se loquendo, necessitatem quamdam quoad specificationem; quia, cum natura propensa sit ad suum commodum, si actus procedunt ab hac naturali inclinatione, necesse est ut sint illi conformes; quia ergo Christus habuit veram humanam naturam, ad illius veritatem ostendendam permisit interdum voluntati suæ operari ex inclinatione naturæ, quæ recta est et honesta, et ideo as-

sumpsit hos actus procedentes ab ipsa voluntate, ut natura est; quæ doctrina sumitur ex D. Thoma et Cajetano hic, et supra, q. 14, art. 2. Addi vero potest, in ipsa voluntate ut natura distingui posse superiorem et inferiorem partem, quia in eadem voluntate intelligi potest naturalis inclinatio ad ultimum finem suum, et ad alia propter ipsum, quæ est suprema inclinatio voluntatis. Potest etiam intelligi naturalis propensio ad corpus, ad prosequenda ea quæ sunt commoda parti sentienti, et sub utraque ratione verum esse potest elicuisse voluntatem Christi, ut naturam, hujusmodi actus, maxime tamen sub posteriori ratione, ut ex dictis patet.

4. *Etiam ut ratio superior et inferior potuit elicere voluntas Christi actus inefficaces.* — Dico secundo, etiam potuisse voluntatem Christi, ut rationem superiorem et inferiorem, elicere hos actus. Ita sentit D. Thomas in 3, d. 17, quæst. 1, articulo 2; et ibi Gabr.; Marsil., dicta q. 11; et colligitur etiam ex D. Thoma infra, q. 21, art. 2, ubi dicit rationem fuisse in oratione Christi sensualitatis advocatam; et ex Scoto, d. 15; et ex Cajet. supra, q. 13, art. 4, ad 1; et imprimis iidem actus, qui sunt a voluntate ut natura, quatenus aliquo modo liberi sunt, possunt dici esse a voluntate ut ratione. Deinde interdum potuit habere Christus hos actus circa objecta quæ non pertinebant ad proprium commodum, sed ad amorem amicitiæ, vel ad alias superiores et honestas rationes; sic enim potuit desiderare omnium salutem ex charitate, quamvis sciret non omnes fore salvandos; sic etiam, Matthæ. 9, voluit latere, non quidem ex impetu naturæ, sed ex humilitate, ut nobis esset exemplum. Et eodem modo voluit, per hunc affectum, signum suæ vehementis tristitiæ exhibere, tum ad gravitatem nostrorum peccatorum ex acerbitate suæ tristitiæ declarandam, tum ad consolationem nostram, ut, cum similes affectus patimur, in difficultatibus superandis, vel doloribus perferendis, non despondeamus animum, sed per deliberatam voluntatem hunc affectum superemus. Similiter etiam Hilar. et Hieronym. exponunt appetivisse Christum fugam mortis, non solum ex naturæ inclinatione, sed etiam propter vitandam ruinam Judæorum, quæ fuit etiam expositio Origenis, tractat. 35 in Matth., et lib. 2 contra Celsum; quæ si non excludat affectum naturalem supra explicatum, sed præter illum hunc adjungat, neque impossibilis est, neque ullum habet inconveniens. Ratio vero est, quia hi actus sunt honesti, et non repugnant alicui perfectioni Christo Domino debitæ.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Scio nonnullos auctores non admittere hos actus imperfectos nisi in voluntate, ut natura est, quo modo videntur loqui Capreol., et Mai., et Durand., in 3, d. 17, quibus favere videtur D. Thomas in his articulis, et infra, q. 21, art. 4; et ratio est potest, quia proprie non dicitur operari voluntas, ut ratio, nisi quando ex efficaci intentione finis de mediis deliberat; et quando hoc modo non operatur, semper actus procedit ex naturali pondere, vel ipsius voluntatis, vel alicujus virtutis in ea existentis, ut charitatis, vel alterius similis. Et ad hunc modum operatur semper illos actus imperfectos. Sed hæc differentia, ut existimo, tantum est in modo loquendi; nos enim dicimus voluntatem operari magis ut rationem quam ut naturam, quando non operatur ex appetitu proprii commodi ipsius naturæ; præsertim quia interdum etiam ex intentione alicujus finis potest quis habere actum inefficacem desiderandi medium secundum se utile, etiam si hic et nunc non apprehendatur ut possibile, vel eligendum, qui actus potuit esse in Christo, ut ex dictis patet. Nec D. Thomas repugnat; loquitur enim præcipue de actu efficaci, et de electione quæ fit secundum rationem, ut patet ex art. 5.

6. Scio etiam Cajetanum, infra, q. 46, a. 7, specialiter negare hos actus in voluntate Christi, ut est ratio superior. Sed non video propriam aut singularem rationem, nisi fortasse diverso modo nominibus utamur. Fortasse enim ipse non vocat rationem superiorem, nisi quando operatur per rationes superiores, et versatur circa res æternas, et Deum ipsum, circa quem non videtur Christus habere hos actus imperfectos, sed tantum perfectos. Ego vero existimo rationem superiorem recte vocari, quotiescunque per rationes et regulas æternas ad operandum movetur, etiamsi materia, circa quam operatur, res suprema non sit, quia formalis ratio potentiæ magis ex objecto motivo, quam ex materia circa quam versatur, sumenda est. Præsertim quia salus proximorum et gloria Dei res superiores sunt, et suo modo æternæ, circa quas versari poterant dicti actus, ut explicatum est. Unde Medina hic, art. 5, etiam in aliis beatis admittit hujusmodi actus inefficaces, ortos non ex solo impetu naturæ, seu ex incommodo illius, sed ex aliis rationibus

superioribus; Christus enim, quia erat in statu passibili, potuit utraque ratione hujusmodi actus seu affectus elicere; beati autem, qui omnino sunt extra viam, et nullum pati possunt naturæ incommodum, non habent hujusmodi actus procedentes illo modo ab impetu naturæ, possunt tamen habere aliis rationibus, ut dictum est; quanquam Cajet. supra, dicto loco, utrumque neget, cui videtur favere D. Thomas hic, articulo quinto, ad 3, et 1. 2, quæst. 19, art. 10, ad 1. Sed in priori loco exponendus est juxta dicta de actibus procedentibus ex aliquo incommodo naturæ, seu carnis passibilis, de qua expresse divus Thomas loquitur; in loco autem posteriori loquitur de actu absoluto, et non tantum de inefficaci. Unde addo etiam in beatis, qui sunt omnino extra viam, posse interdum esse hos actus inefficaces procedentes a voluntate, ut natura est, non quia habeant aliquem dolorem, vel quia timeant aliquid incommodum naturæ, sicut accidebat in Christo, sed ex aliis causis; ut, verbi gratia, anima beata appetit corpus suum, et resurrectionem ac gloriam ejus, ut constat Apocal. 6; illud autem desiderium est per voluntatem inefficacem procedentem ab appetitu naturæ, quæ aliquo modo imperfecta est, donec corpore et animo sit beata.

SECTIO III.

Utrum in voluntate Christi fuerint actus timoris et tristitiæ.

1. Oportet distinguere in ipsamet voluntate rationali Christi superiorem et inferiorem portionem, seu rationem, quoniam in singulis propria et singularis est difficultas. Primo igitur certum est, actum timoris habuisse locum in suprema portione voluntatis Christi, nam ad illam pertinet filialis timor Dei, quem in Christo fuisse constat ex illo Isai. 11: *Replevit eum spiritus timoris Domini*; et supra, q. 7, late hoc declaravimus, agentes de dono timoris.

2. Secundo, certum etiam est, in inferiori parte ejusdem voluntatis habuisse locum verum timorem, ut constat ex illo Marc. 14: *Cœpit pavere, et tædere.* Hunc enim locum non solum de sensibili timore, sed etiam de naturali timore voluntatis Christi intelligit Damasc., lib. 3 de Fide, c. 18 et 23, ubi refert Athan., qui hoc habet lib. de Incarn., post medium, exponens etiam verba illa Joan. 12: *Anima mea turbata est*, de rationali parte animæ Christi; Cyrillus etiam, lib. 4 in Joan., c. 1, idem docet; et lib. 10 Thes., c. 3, addit, orationem Christi Domini in horto ex timore mortis esse profectam; et inde colligit fuisse in Christo voluntatem humanam; sentit ergo hunc timorem ad illam voluntatem pertinuisse. Ratio vero facile colligi potest ex dictis supra, q. 15, de simili passione appetitus sensitivi; nam idem objectum, quod potest excitare timorem in appetitu sensitivo, potest etiam excitare in voluntate; imo in his affectibus, qui naturales sunt et innoxii, sicut voluntas ex natura sua comitatur appetitum, ita in Christo permissa est naturali modo operari; nulla est enim ratio cur fuerit impedita, neque cur potius hic affectus admissus fuerit in appetitu sensitivo, quam in voluntate, cum in utraque potentia esse potuerit, et deservire ad veritatem naturæ ostendendam, et alioqui naturale sit ut hæ duæ facultates se invicem juvent, seu comitentur.

3. Dico tertio, in Christi Domini voluntate secundum portionem inferiorem fuisse verum actum tristitiæ. Est communis sententia et certa; colligitur ex D. Thoma hic; clarius supra, q. 15, art. 6, ad 4; tenet Alens., 3 p., q. 17, memb. 2, art. 5, § 2 et 3; Henric., Quodl. 8, q. 7; Durand., d. 15, q. 2; Bonav., d. 16, q. 1. Et probatur ex verbis Matt. 16: *Tristis est anima mea*, quæ intelligit de tristitia voluntatis; Agath. Pap., in epist. quæ refertur VI Synod., act. 4; et Sophro., in epist. quæ habetur eadem Synod., act. 11; habetur etiam in edicto Constantini approbato a Leone Pap. II, ut refertur in eadem Synod., act. 18, ubi in hanc sententiam referuntur Gregor. Nys., lib. contra Apoll.; Athanas. et Cyril., locis paulo antea citatis; et Epiphan., qui hoc sentit hæresi 66; dicit enim non potuisse Christum esse capacem hujus tristitiæ, nisi haberet animam rationalem; quod videtur exposuisse Hieronym., Matth. 26, his verbis: *Qui irrationalem animam sumpsisse Christum suspicantur, dicant quo modo contristatur, et perfecte noverit causas tristitiæ.* Eamdem sententiam habet Damasc., lib. 3 de Fide, c. 26. Ratio vero eadem est quæ in assertione præcedenti tacta fuit, quia hic affectus etiam est naturalis et innoxius, et habuit in Christo sufficientes causas ex parte objecti, et apprehensionis ejus, et ex natura rei connexus est cum tristitia sensus, nisi impediatur; non oportuit autem in Christo impediri, præsertim cum ad satisfaciendum pro nobis accommodatissimus sit, non minus quam tristitia sensibilis.

4. *Etiam in portione superiori voluntatis Christi tristitiæ actus locum habuit.* — Dico quarto, etiam in portione superiori voluntatis humanæ Christi tristitiæ actum locum habuisse. Tenet Scot., dist. 15 ; Bonav., d. 16, art. 2, q. 2 et 3 ; Gabr., dist. 15, art. 2, in 1 p. illius. Et probatur, quia Christus ut homo tristitiam habuit propter peccata hominum ; quin potius Sancti, explicantes causas sudoris sanguinei Christi, sentiunt magis fuisse ortum ex consideratione peccatorum hominum, et ex tristitia inde concepta, quam ex consideratione propriæ mortis. Sed hæc tristitia pertinet ad rationem superiorem, quia potissimum fundabatur in divina offensione, quam considerare et ponderare, proprium munus est superioris rationis. Similiter tristitiam habuit Christus de perditione Judæ, et ruina Judæorum, adeo ut Hieronymus et Hilarius dixerint magis doluisse Christum de morte sua propter ruinam Judæorum, quam propter suum incommodum ; sed hoc etiam pertinet ad portionem superiorem, erat enim opus insignis charitatis. Et ex his exemplis facile constat ratio hujus conclusionis, quia hic etiam affectus est optimus et honestissimus, et valde consentaneus statui Christi in carne passibili, et ad satisfaciendum pro hominibus valde accommodatus.

5. *Objectio prima.* — *Responsio.* — Contra hanc vero ultimam conclusionem sentiunt nonnulli Theologi, inter quos est Henricus, supra dicto Quodl. 8, q. 7, et Cajet. infra, q. 46, art. 7, ubi propterea inquit, dictam tristitiam a nobis explicatam pertinere ad rationem inferiorem, quia erat de objectis temporalibus, et inferioris rationis ; et ita exponit D. Thomam ibi, quanquam ipse fateatur dissensionem potius esse de modo loquendi, quam de re. Nihilominus tamen puto proprius ac verius dici, illos actus ad rationem superiorem pertinere, quia, ut supra dicebam, uniuscujusque potentiæ ratio ex formali potius motivo, quam ex materia, sumenda est. Deinde, quia commissio mortalis peccati ad rationem superiorem pertinet quatenus tale peccatum est aversio a Deo : ergo multo magis dolor de peccato, quatenus est offensa Dei, ad superiorem portionem pertinet ; ergo et prædicta Christi tristitia. Tandem velle mortem propter redemptionem hominum et obedientiam Patris, erat sine dubio actus rationis superioris, quia, licet materia esset humana, tamen motivum et ratio erat altissima, et suprema ; ergo idem erit de tristitia. Nec S. Thomas unquam oppositum docuit, sed in eo loco solum docet portionem superiorem voluntatis Christi non esse passam tristitiam ab objecto suo, quod est Deus, quia illo potius perfecte fruebatur ; et hoc modo dici quodammodo posset, quamvis aliqua tristitia fuerit in superiori portione Christi, quia regulabatur per regulas supremas et æternas, non tamen fuisse quasi in suprema parte illius portionis, qua attingitur Deus ipse in se. Præsertim quia illa eadem tristitia, quæ erat in ratione superiori, admittebatur et eligebatur sub aliis rationibus, etiam supremis et æternis ; et objectum ipsum contristans, quod sub aliqua superiori ratione displicebat, sub alia magis superiori, vel amabatur, si tantum erat malum pœnæ, vel permittebatur, si culpæ, quia voluntas Christi in ratione volendi semper erat conformis divinæ, ut dicemus. Et ita constat in re non esse diversitatem, et facile posse opiniones conciliari.

6. *Objectio secunda.* — *Responsio.* — *Confutatur.* — Una vero superest hoc loco difficultas, vulgaris quidem, sed gravis, quomodo, scilicet, in eadem voluntate, et in eadem superiori parte illius potuerit simul tanta esse tristitia, cum perfectissima fruitione beata qua Christi anima semper potita est. Propter hanc difficultatem Cano, lib. 12 de Locis, c. 14, dicit animam Christi sustinuisse interdum gaudium beatificum, ut tristitiæ locum daret. Quod sine ulla probatione affirmat, ut evitet vim argumenti. At eam sententiam Henric. supra dicit esse fidei contrariam ; ego falsam et temerariam illam existimo, et contra omnes Theologos, qui in hac difficultate contrariam sententiam ut certam ponunt. Et primo contra illam objici potest locus ille Canticor. 3 : *Egredimini et videte, filiæ Sion, regem Salomonem, in diademate, quo coronavit eum mater sua in die desponsationis illius, et in die lætitiæ cordis ejus*, juxta probabilem Sanctorum Patrum expositionem, qui per diadema Salomonis intelligunt spineam Christi coronam, qua coronatus est in die passionis suæ, quem dicunt esse diem lætitiæ cordis ejus, quia in eo maxime lætatus est spiritu, quamvis corpore maxime doleret, prout exponunt Gregor. Nyss., Maximus, et Nilus, quos Theodoret. refert; et Hortolanus, lib. 3 Commentar. in Cantic., et eamdem expositionem attigit D. Thomas, Cantic. 3, dicens illum diem fuisse lætitiæ cordis Christi, quia in eo maxime gaudebat ob hominum, quam operabatur, redemptionem de diaboli potestate;

et Ruffinus, in Exposit. Symboli, de spinea corona eumdem locum intellexit. Quod autem dies passionis Christi dicitur dies lætitiæ cordis ejus, satis confirmat non fuisse ipsius animam privatam eo die perfectissimo gaudio; ergo maxime carere non debuit gaudio beatifico. Quod etiam recte confirmatur verbis illis Psal. 15: *Propter hoc lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea;* nam, quod in eis sit sermo de Christo et passione ejus, constat ex sequentibus verbis: *Insuper et caro mea requiescet in spe.* Item ex illis Lucæ 15: *Et cum invenerit eam, imponit in humeros suos gaudens;* ovis enim perdita est humanum genus, quod tunc maxime super humeros suos Christus gaudenter sustulit, quando *peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum*, 1 Pet. 1. Denique ex illis Joan. 15: *Hæc locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur;* quæ verba interpretans Cyril., lib. 10 in Joan., c. 21, inquit, Christum loqui de suo spirituali gaudio, quo semper fuit plenus, *etiam in cruciatibus et opprobriis, quæ delicias sibi esse putabat, ut voluntatem Patris impleret, et salutem hominum operaretur. Et hoc gaudium* (ait) *optasse Christum discipulis, quo ipse gavisus est, quia solum illud gaudium solidum est, quod in Deo est;* et cap. 22 ait: *Talem erga nos Salvator charitatem ostendit, ut summo cum gaudio cruci affigi non erubuerit, ut peccatoribus salutem afferret.* Non ergo caruit Christus gaudio, etiam in ipsa cruce; ergo multo magis habuit gaudium beatificum ex summa Dei charitate, quæ est radix hujusmodi gaudii.

7. Secundo argumentor ratione, quia supra, q. 9, ex Scriptura et Patribus ostendimus, et certum esse diximus, animam Christi a principio fuisse beatam; beatitudo autem et fruitionem includit, et perpetuitatem sine intermissione. Quod vero Canus inquit, potuisse manere fruitionem sine gaudio, contradictionem involvit; quia fruitio nihil aliud est, quam gaudium ipsum, ut ex 1. 2, q. 11, suppono. Minus male diceretur potuisse conservari visionem et amorem, in quibus, vel altero eorum, essentialis beatitudo consistit, sine fruitione, quæ solum est beatitudinis proprietas et perfectio. Sed hoc miraculum, quamvis contradictionem non involvat, asserendum non est sine magno fundamento, præsertim cum ad perfectionem Christi nihil pertineat, sed potius ad cujusdam perfectionis defectum, nam sine fruitione beatitudo non manet simpliciter perfecta. Adde, si hæc assertio Cani permittatur, facile posse inveniri alium, qui dicat privatam esse interdum animam Christi, etiam ipsa visione beata, ut magis pateretur. Denique vel Canus admittere debet Christi animam, toto aut majori vitæ mortalis tempore caruisse gaudio beato; quod tamen neque ipse audet dicere, sed solum de passionis tempore; vel certe difficultatem non expedit, quia Christi anima et voluntas fere nunquam caruit magna tristitia, vel certe frequentissime illam habuit, considerando peccata hominum, et mortem suam veluti præsentem intuendo, cum tamen gaudium illud de se omnem expelleret tristitiam.

8. *Responsio. — Confutatur. — Quæ major incompossibilitas sit inter actus vitales contrarios, quam inter cætera contraria.—Responsio tertia. — Confutatur,* — Secundo ergo respondetur, quamvis tristitia et gaudium contraria sint, divina tamen virtute fieri potuisse ut in eadem voluntate simul conjungerentur. Ita respondet Palud., in 3, dist. 15, q. 2, qui in universum docet posse Deum in eodem subjecto ponere duas contrarias formas in quocunque gradu, sicut in eodem loco potest ponere duo corpora naturaliter repugnantia. Sed licet in aliis qualitatibus aut formis verisimile hoc sit, tamen in actibus vitæ, si proprie contrarii sint, specialem videtur involvere repugnantiam, vel quia speciali modo afficiunt subjectum per intrinsecam quamdam emanationem ab illo; vel certe quia ex parte objectorum includunt immediatam contradictionem; ut, verbi gratia, si intellectus simul assentitur, et dissentitur eidem propositioni, simul ponit in objecto esse et non esse; unde, sicut impossibile est ut eodem assensu judicet idem esse et non esse, ita est impossibile simul habere illos duos actus, et idem est de omnibus contrariis similibus. Quod etiam naturali quodam signo confirmari potest; nam alia contraria, saltem in gradu remisso, possunt interdum esse simul, etiam naturali modo; et in ipso intellectu, vel voluntate, habitus contrarii possunt simul esse in gradu remisso; at vero actus ipsi non possunt naturaliter simul esse in eodem, si vere contrarii sint, ut experientia satis constat in assensu et dissensu, et similibus. Quod vero quidam respondent, ex D. Thoma, q. 26 de Verit., art. 10, hæc contraria, si per se insint subjecto, inter se repugnare, non vero si unum per se, aliud per accidens insit, hoc, inquam, non satisfacit; gaudium enim per se

dicitur inesse voluntati Christi, ab iis qui ita respondent. Interrogo ergo cur tristitia dicatur inesse per accidens. Si forte, quia non inest ipsi voluntati in se ipsa, sed tantum in appetitu, hoc est falsum, et contrarium est satis demonstratum; si vero dicatur per accidens inesse, quia ex passione corporis oriebatur, non est verum de omni tristitia, ut vidimus, neque etiamsi ita esset, quidquam ad rem pertineret; quia repugnantia inter formas contrarias non provenit ex causis unde illæ oriuntur, sed consistit in ipsa formali inhæsione respectu ejusdem subjecti. Ut, licet aqua sit aliquo modo per se frigida, nihilominus repugnat ut simul sit calida, etiam ex accidenti; sic ergo nihil refert quod tristitia ex corpore, vel ex quacunque alia causa extrinseca oriatur, si formalem repugnantiam et oppositionem habet cum ipso gaudio.

9. *Responsio quarta.* — Aliter dici posset, actus animæ contrarios, qui ita versantur circa idem indivisibile objectum, ut unus destruat formale et proprium objectum alterius, non posse simul esse in eodem subjecto; ut mihi quidem videtur de assensu et dissensu ejusdem propositionis, vel amore et odio ejusdem secundum idem. At vero quando actus non ita sunt contrarii, ut unus prorsus destruat objectum alterius, quanquam naturaliter interdum repugnent esse simul, non tamen implicabit contradictionem divina virtute conjungi in eadem potentia; hoc autem modo videtur contigisse in gaudio et tristitia Christi; non enim versata sunt circa idem, neque secundum eamdem rationem, ut per se satis constat.

10. *Gaudium et tristitia, nisi circa idem omnino versentur, proprie contraria non sunt.* — Aliter dici potest (et fortasse res est eadem, quamvis diversis verbis explicata) gaudium et tristitiam, secundum rationes suas genericas, et modum quo versantur circa objecta sua, habere magnam diversitatem, et quamdam repugnantiam, non tamen propriam contrarietatem, nisi in particulari versentur circa idem omnino, cujus simile videre licet in assensu et dissensu; nam in communi habent illam diversitatem, non tamen contrariam oppositionem, nisi sint ejusdem de eodem; quo fit ut interdum ex assensu unius propositionis oriatur dissensus alterius, et simili modo ex gaudio de divino honore oriri potest tristitia de divina offensione. Sic ergo gaudium et tristitia Christi non erant actus vere contrarii, quia versabantur circa diversa objecta; gaudebat enim de bonitate divina, et sua beatitudine, tristabatur autem de peccatis hominum et de morte sua. Quam solutionem attigit D. Thomas in Q. disputata de passionibus animæ, art. 10, ad 7.

11. *Objectio tertia.* — *Responsio.* — Solum video objici posse, quia Christus per visionem beatam videbat in Verbo mortem suam; ergo per fruitionem beatam de illa gaudebat; sed de illa eadem tristabatur; ergo habebat simul gaudium et tristitiam ejusdem objecti, atque adeo proprie contraria. Et confirmatur, quia alias nullum fuisset miraculum, tantam tristitiam conjunctam fuisse cum illo gaudio, neque beati fierent ex vi illius gaudii naturaliter incapaces omnis tristitiæ. Ad argumentum respondetur primo, negando primam consequentiam, quia non est necesse ut beatus, qui necessario fruitur Deo ipso, necessario etiam gaudeat de omnibus quæ in Deo videt, quia illa non repræsentantur ut summum bonum, sicut ipse Deus; sicut etiam, licet necesario amet Deum, non tamen proximum, et cætera omnia quæ in Deo videt. Secundo respondetur, aliter Christum gavisum fuisse de morte sua, et aliter de ea tristitiam habuisse; tristitia enim erat de morte, ut est malum naturæ, de quo malo Christus, ut sic, non gaudebat, sed de fructu et utilitate quam mors sua nobis erat allatura, et de ipsa morte, ut erat medium ad hujusmodi finem; et ita actus illi non erant omnino contrarii, quia non erant de eodem secundum idem. Ad confirmationem negatur sequela, tum quia, licet gaudium et tristitia, in communi sumpta, non sint perfecte contraria, tamen propter diversum modum tendendi in objectum, si gaudium circa unum objectum sit perfectissimum et intensissimum, non admittit secum ullam tristitiam, etiam circa aliud objectum, ut partim etiam experientia notum est; tum etiam quia visio et fruitio beata, quæ natura sua constituunt animam in ultimo suæ perfectionis statu, ex natura sua excludunt omnem causam tristitiæ; fuit igitur illud miraculum, speciali dispensatione in Christo factum propter nostram redemptionem.

SECTIO IV.

Utrum voluntates Christi interdum fuerint inter se contrariæ, vel semper conformes.

1. Suppositis distinctionibus supra positis de actu efficaci et inefficaci voluntatis, et de diversis modis quibus una voluntas potest al-

teri esse conformis vel difformis, resolutio hujus quæstionis facilis est, ac fere sine controversia.

2. Dico enim primo, actum efficacem voluntatis Christi semper fuisse conformem divinæ voluntati omni modo, scilicet, in objecto formali et materiali. Hæc est communis sententia Theologorum, D. Thomæ hic; et supra, q. 13, art. 4; infra, q. 21, art. 4; aliorum, in 3, d. 15; Bonavent., art. 2, q. 2; Mai., q. 1, concl. 4; Durand., q. 2; Gabr., dist. 17, q. 1, concl. 3 et 4; Palud., Capreol. et aliorum; Cajet., locis citatis; Ferrar., 4 lib. Contra gent., c. 37, et in aliquo sensu est conclusio de fide, scilicet, quatenus Christus semper voluit efficaciter quidquid Deus voluit ipsum velle, et prout Deus voluit, ut aperte colligitur ex Joan. 4: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus qui misit me*, et cap. 5, 6 et 8: *Non quæro voluntatem meam, sed ejus qui misit me*; et ad Hebr. 10, et Ps. 36: *In capite libri scriptum est de me, ut faciam voluntatem tuam, Deus meus, volui*; quanquam enim hæc præsertim intelligantur et exponi possint de voluntate signi, seu præceptiva, tamen generaliter etiam intelligenda sunt de quacunque absoluta voluntate Dei: tum quia verba Scripturæ generalia sunt; tum etiam quia ita intelliguntur a Conciliis et sanctis Patribus veritatem hanc definientibus et docentibus; ut patet ex VI Synod., act. 4, in epist. Agat., ubi plura refert Sanctorum testimonia; et act. 11, in epist. Sophron., act. 17; in definitione fidei, Concil. Later., sub Mart., consul. 5, c. 16; et ex Cyril., lib. 2 in Joan., c. 146, et lib. 4, c. 1, ubi id optime declarat; et Damasc., lib. 2 de Fid., c. 32, circa fin., et lib. 3, c. 14, 17 et 18; Chrysost., homil. 47 in Joan.; Hieron., in id Matth. 26: *Fiat voluntas tua*; et August., super Joan., locis citatis, et q. 77 in Novum Testamentum. Denique, quia si Christi anima aliud efficaciter vellet quam Deus vellet ipsum velle, esset propria contrarietas et repugnantia inter illas voluntates, quæ est magna imperfectio; unde in Christo locum habere non potuit. Et confirmatur, quia beati semper hoc modo habent voluntatem conformem divinæ voluntati; ergo multo magis Christus, cui nota erat in omnibus divina voluntas, et ideo repugnare illi non poterat. Et ex his ulterius colligitur, semper humanam Christi voluntatem in hoc actu efficaci fuisse conformem divinæ ex parte objecti, atque adeo non potuisse actu efficaci nolle quod Deus volebat, neque velle quod Deus nolebat, quia hæc etiam esset contrarietas voluntatum, quæ est magna imperfectio, Christo repugnans. Quapropter omnis hæc conformitas cum divina voluntate connaturalis fuit Christo ratione unionis. Secundo, quia Deus vult ut humana voluntas non opponatur hoc modo divinæ, præsertim quando homini constat de divina voluntate, ut Christo constabat. Tertio, quia, supposita hac scientia animæ Christi, qua sciebat omnem divinam voluntatem beneplaciti seu consequentem, impossibile erat aliud efficaciter velle; quia, facta illa suppositione, objectum repræsentabatur ut impossibile, unde illa voluntas non solum esset otiosa et imprudens, sed (ut existimo) etiam fuit impossibilis, et ideo neque beati possunt habere talem actum, quando illis constat de divina voluntate.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — *Qua ratione potuerit Christus habere actum efficacem, non conformem divinæ voluntati.* — Quæres, an hoc ita verum sit ut sit certum, et an contrarium implicet contradictionem. Scotus enim, dist. 15, q. unic., ante solutionem argument.; et Gabr., conclus. 9, opinionem referunt asserentem potuisse Christum per voluntatem humanam efficaciter velle quod Deus absolute nolebat; et licet non approbent, putant tamen esse probabilem et possibilem, quia poterat Christi anima considerare mortem ut incommodam naturæ, præcise, et abstrahendo ab omnibus aliis rationibus, et ut sic, efficaciter eam nolle, etiamsi Deus eam vellet. Respondetur tamen, de absoluta Dei potentia non repugnasse humanitatem assumptam carere scientia beata, vel infusa, quam modo habet, atque adeo non scire in singulis rebus et objectis quid de illis Deus efficaciter velit; et tunc recte poterat per voluntatem humanam actu efficaci ex parte sua intendere aliquod bonum et honestum, ut, verbi gratia, orare, vel aliud simile, quamvis fortasse absolute esset definitum a Deo, ne id fieret. Cujus ratio est, quia hic modus operandi, supposita illa imperfectione ignorantiæ, seu carentiæ scientiæ, est bonus et honestus, neque involvit imperfectionem aliquam, quæ Christo repugnet etiam de absoluta Dei potentia. Confirmatur, nam Angeli beati aliquando intendunt aliquid, et quantum in se est conantur ut fiat aliquid quod Deus statuit ne fiat, quia non semper de singulis rebus cognoscunt quid Deus præfinierit, ut ex Danielis 10 constat, juxta expositionem magis rece-

ptam, quam recte ibi tractat Pereira, et lib. 12, ex D. Thoma, 1 p., q. 113, art. 7, et aliis; ergo ex prædicta hypothesi non repugnat Christo de potentia absoluta similis operatio. Dices, Christo propter unionem deberi quod voluntas ejus humana ita gubernetur a divina, ut etiam si non agnoscat per humanitatem quid Deus in aliquo negotio voluerit, nihilominus in re semper velit efficaciter id quod Deus voluit; nam hæc conformitas non solum ex præscientia, sed etiam ex intrinseco regimine est magna perfectio. Respondeo, potuisse quidem ita fieri, esseque satis consentaneum unioni, et dignitati humanitatis assumptæ, non tamen esse ita necessarium quin de potentia absoluta fieri aliud potuerit, ut dictum est, quia nullam repugnantiam involvit, nec imperfectionem, aut indecentiam aliquam divinæ bonitati ac voluntati repugnantem. At vero, supposita scientia voluntatis divinæ, quam anima Christi habuit, impossibile fuit habere actum contrarium; quis enim potest actu efficaci conari contra absolutam Dei voluntatem sibi cognitam? aut quis cordatus et prudens id faceret, quamvis posset? Unde hic accommodari possunt verba illa Joan. 5: *Filius a se non potest facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*, ut Cyril. exponit, libro secundo, cap. 135; et Chrysost., hom. 37. Neque contra hoc urget ratio Scoti, quia, licet anima Christi per aliquam inferiorem scientiam potuerit non semper actu considerare omnem rationem volendi vel nolendi mortem, neque omnem divinam voluntatem, tamen simpliciter semper hæc omnia consideravit per aliquam scientiam, et ideo nunquam potuit in eodem intellectu habere judicium prudens, quo moveret voluntatem ad talem actum efficacem et absolutum; quia judicium prudentiæ debet esse connexum cum perfecta scientia et consideratione intellectus, et ideo semper versatur circa id quod, pensatis omnibus, est possibile et expediens. Quocirca ex illa præcisa consideratione mortis per inferiorem scientiam, solum sequi poterat actus voluntatis inefficax, ut recte D. Thomas hic docet, et infra, q. 21, a. 4; et Cajet., his locis; Durand., d. 15, q. 2, de quo jam dicemus.

4. *Actus inefficax Christi quomodo conformis et non conformis divinæ voluntati esse potuerit.* — Dico secundo: per actum inefficacem interdum voluit humana Christi voluntas quod absolute et simpliciter Deus nolebat, semper tamen hujusmodi actus erat conformis divinæ voluntati, tanquam principio et regulæ, et ideo simpliciter illæ voluntates nunquam fuerunt contrariæ. Tota hæc conclusio est certa et communis Theologorum, in 3, dist. 17; ubi Richard. et Bonavent., art. 1, q. 3; Alens., 3 p., q. 15, memb. 1, a. 2; et colligitur ex omnibus Conciliis et Sanctis citatis in priori assertione; et eam declarat optime August., lib. 3 cont. Maximin., c. 20. Et prima quidem pars conclusionis de diversitate in objecto materiali satis constat ex illis verbis sæpe citatis: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*, et ex dictis supra de his actibus inefficacibus. Secunda vero pars, de formali seu affectiva concordia, facile etiam patet, quia etiam isti actus inefficaces, erant in suo genere honesti et boni; unde divina voluntas volebat ut humana illos efficeret, et ipsa humana voluntas ex perfecta ratione et deliberatione illos in se admittebat, ut in hoc etiam divinæ voluntati obsequeretur; et ita non solum in hoc erat conformitas inter divinam et humanam voluntatem, sed etiam inter inferiorem et superiorem partem ejusdem humanæ voluntatis. Et hinc facile etiam ostenditur ultima pars, et excluditur contrarietas inter voluntates Christi; nam hæc esse non potest ubi in ratione volendi est consensio voluntatum, neque ubi una voluntas nihil vult, nisi quod alia vult ipsam velle. Ac denique quia contrarietas saltem requirit ut quod alteri sub aliqua ratione placet, sub eadem alteri displiceat, vel illud idem, quod una voluntas efficaciter vult, altera absolute nolit, quia, nisi adsit hæc repugnantia, voluntates non se impediunt, neque una alteram excludit, quod est de ratione contrariorum; ostensum autem est non fuisse in Christo actus hoc modo oppositos seu repugnantes. Quæ ratio etiam procedit in actibus ejusdem voluntatis humanæ operantis per modum rationis vel naturæ, quia etiam in illis non fuit vera contrarietas, propter eamdem rationem: Christus enim simpliciter amabat mortem, verbi gratia, ut in re ipsa exequendam; fugiebat autem illam, non absolute ut exequendam, sed solum præcise consideratam ut incommodam naturæ, qui actus erat solum inefficax, et minime contrarius priori.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices: hi actus, *volo*, et *nollem*, quamvis non sint simpliciter contrarii, tamen, ut versantur circa idem materiale objectum, sunt aliquo modo repugnantes, et unus potest alium saltem ex parte impedire seu retardare; ergo fuit in Christo sal-

tem aliqualis repugnantia actuum seu voluntatum. Respondetur, proprie nullam fuisse; hujusmodi enim actus tunc habent illum modum repugnantiæ, quando alter eorum est præter rationem et deliberationem voluntatis; quando vero ipsemet actus inefficax est ab ipsamet voluntate præordinatus et deliberatus, non potest ipsammet voluntatem retardare vel impedire, ex cujus deliberato consensu oritur, ut in simili dictum est supra, q. 15, de actibus appetitus disputando; præsertim quia, cum omnes isti actus essent ex divina ordinatione, ut dictum est, et omnes essent honestissimi, nulla inter eos poterat esse propria contrarietas aut repugnantia.

SECTIO V.

Utrum humana Christi voluntas semper fuerit impleta.

1. Hoc dubium supra huc remisimus, q. 13, art. 4, quoniam ejus resolutio ex iis, quæ hic dicta sunt de actu efficaci et inefficaci voluntatis Christi, pendebat.

2. Dicendum est enim primo, quidquid Christus Dominus sua humana voluntate absolute et efficaciter voluit, effectum esse: atque hoc sensu Christi voluntatem semper fuisse impletam. Est res certa, et colligitur ex supra citatis Conciliis, et Patribus, præsertim ex Augustino, q. 77 Novi Testam.; et Gregor., lib. 19 Moral., c. 14; et constat etiam ex dictis supra de potentia animæ Christi, q. 13; pertinuit enim hæc potestas ad Christi Domini perfectionem; cum enim voluntas humana Christi esset voluntas Dei, debuit semper impleri. Et confirmatur primo, nam illa voluntas in suo efficaci actu semper erat conformis voluntati beneplaciti Dei; ergo, sicut hæc semper impletur, ita et illa. Confirmatur secundo, quia Christi anima præsciebat omnia futura; ergo non poterat efficaciter velle nisi quod sciebat revera futurum esse. Denique Christus nihil, nisi prudentissime et honestissime voluit; ergo tantum efficaciter voluit quod perficere potuit.

3. *Objectio.—Responsio.*—Sed dicunt aliqui hoc esse verum in his quæ volebat per se ipsum implenda, non vero in his quæ voluit fieri per alios, quod sentit Cajet. supra, q. 13, a. 4, fundatus in D. Thom. ibi. Sed conclusio posita simpliciter vera est, neque absolute oportet aliquam exceptionem facere, ut rationes factæ probant; nam, licet ultima solum procedat de his quæ per se ipsum erat facturus, aliæ tamen generaliter procedunt. Fuit enim impossibile, vel saltem fuisset imprudens et otiosum velle efficaciter ab alio fieri, quod ipse sciebat efficiendum non fuisse; alias pari ratione posset velle efficaciter aliquos salvari, quos sciebat non esse salvandos, et similia; quomodo autem ille locus D. Thom. et Cajetani exponendus sit, statim dicam.

4. *Aliter humana Christi voluntas, aliter divina semper impleta.* — *Objectio secunda.* — *Responsio.*—Advertenda enim est differentia, quæ in hac efficacitate est inter voluntatem humanam et divinam Christi; nam voluntas divina per se et virtute propria potens est ad perficienda omnia quæ absolute vult, sive velit per se, sive per alios illa efficere, quia est omnipotens, et ita propria virtute potest, vel facere quæ per se ipsam vult fieri, vel immutare aliorum voluntates, per quos aliquid fieri decrevit; vel denique uti quibus voluerit instrumentis ad ea perficienda, quæ efficaciter vult. At vero humana voluntas Christi per se non est ita potens; semper autem impletur, vel ex perfecto et prudenti modo volendi, scilicet, quia semper est conformis divinæ voluntati; vel quia participat aliquo modo omnipotentiam Dei, tanquam instrumentum divinitatis. Dices: ergo non magis absoluta voluntas Christi semper impletur quam voluntas beatorum, quæ etiam est conformis divinæ voluntati; et ideo, si aliquid vult efficaciter, infallibiliter fit, quia illud idem vult Deus voluntate beneplaciti; quo modo dixit Ansel., lib. de Simil., c. 52, quemlibet beatum posse transferre montem ab uno loco in alium, si efficaciter velit, et c. 68 dicit posse facere quidquid vult, *quoniam ipsum omnipotentem*, inquit, *suæ voluntatis concordantem habet.* Respondetur, esse quidem inter Christum et alios beatos quamdam proportionalem æqualitatem, seu similitudinem potius; non tamen est inter eos æqualitas simpliciter. Primo quidem, quia omnis Dei voluntas beneplaciti, soli animæ Christi est semper nota, et ideo simpliciter nunquam nititur contra hanc Dei voluntatem; at vero alii beati non semper agnoscunt quid Deus absolute velit fieri, et ideo interdum, quantum in ipsis est, cupiunt et intendunt aliquid fieri, quod revera Deus non vult voluntate beneplaciti, ut de Angelis beatis colligitur ex Daniel. 10; tum etiam quia voluntas Christi est organum divinitatis ad exequenda opera mirabilia, quod non habet voluntas aliorum beatorum; et ideo multa potest voluntas Christi absolute et effica-

citer velle per se ipsam efficere, quæ alii beati non possunt.

5. Dico secundo : voluntas seu desiderium inefficax Christi, non semper habuit effectum, seu impletum fuit. Hoc etiam certum est ex Matt. 26 : *Transeat a me calix iste*, et Matth. 9, et Marc. 7, ubi voluit latere, et non potuit. Et ratio ex ipsis terminis constat, quia, si actus est inefficax, non est cur semper habeat effectum; imo tunc tantum per hujusmodi actum Christus aliquid volebat, quando simpliciter nolebat illud fieri, sed potius contrarium.

6. Sed occurrit hoc loco difficultas ex Agath. Pap., in ep. decr., quæ refertur in VI Synod., act. 4, ubi differentiam constituit inter humanam et divinam Christi voluntatem, quia humana aliquid interdum voluit, quod non fuit factum, ut patet in citatis locis Mat. 9, et Marc. 7; at vero divina nihil vult, quod omnino non fiat, quam etiam indicat Damasc., lib. 3, c. 14, post medium. Quæ differentia nulla esse videtur, si sermo sit de voluntate inefficaci; quia, sicut in humana voluntate hæc non semper impletur, ita nec in divina, quia voluntas signi, vel antecedens Dei, non semper habet effectum; videtur ergo constitui hæc differentia in actu efficaci voluntatis; unde fit ex sententia Agath., aliquando humanam voluntatem Christi efficacem non esse impletam. Hæc difficultas videtur movisse Cajet. supra, q. 13, a. 4, ut diceret, aliquando non fuisse impletam voluntatem efficacem Christi, quando erat de rebus efficiendis per alios. Sed non est intelligendum de voluntate efficaci simpliciter, per quam, omnibus pensatis, aliquis absolute vult aliquid ab aliis fieri; nam hic actus in Christo esse non potuit circa effectum quem sciebat non esse efficiendum, ut supra late probatum est.

7. *Responsio.* — Intelligi ergo debet de voluntate aliquo modo efficaci, scilicet, quantum erat ex potestate et viribus naturalibus humanitatis; potuit enim Christus per voluntatem humanam, quantum in se erat, desiderare ut aliquid fieret, et omnia media existentia in sua potestate naturali adhibere, ut id consequeretur, et nihilominus id non fieri; quia vires humanæ voluntatis ad id non sufficiebant. Et hoc fortasse modo voluit Christus latere, et non potuit, quia quidquid per voluntatem humanam ut sic facere poterat, ut lateret, id præstitit, et tamen id assequi non potuit. Et in hunc fortasse sensum dixit Augustinus, dicta q. 77 Novi Testamenti, non simpliciter voluisse Christum latere, sed voluisse ne alii eum manifestarent; quod tamen dicit fuisse factum, quamvis effectus intentus, scilicet, ipsum latere, obtentus non fuerit. Clarius Damasc., lib. 3 de Fide, c. 17, dicit voluntatem humanam Christi fuisse per unionem deificatam, non tamen amisisse suum naturalem motum seu actionem. Et subdit : *Quo factum est ut, cum sui conspectum subducere vellet, per se id non potuerit, quod, nimirum, Deo Verbo perspicuum hoc fieri placuisset, in se inesse voluntatis humanæ imbecillitatem.* Et hoc sensu clara est differentia inter voluntatem divinam et humanam, quia voluntas divina, quidquid ex parte sua efficaciter vult, applicando omnia media quæ per se et suis viribus efficere potest, infallibiliter fit, sive per se, sive per alios illud sit efficiendum; at vero voluntas humana per se non habet hanc vim, præsertim in iis quæ pendent ex aliorum voluntatibus, quas ipsa per se et suis naturalibus viribus efficaciter movere non potest. Alia differentia constitui posset, quia in voluntate humana reperitur proprius et formalis actus imperfectus seu inefficax, ratione cujus dicitur talis voluntas non semper impleri; in voluntate autem divina non reperitur hujusmodi actus proprie et formaliter, sed tantum metaphorice. Sed hæc differentia et incerta est, et ad illam examinandam et declarandam oporteret multa repetere, ex iis quæ de voluntate divina traduntur 1 p., q. 19; et ideo illam omitto, non est enim præsenti loco necessaria.

QUÆSTIO XIX,

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM CHRISTI QUANTUM AD OPERATIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures.

Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam.

Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit.

Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.

Hoc modo proponendus est titulus hujus quæstionis, quanquam communiter habeatur

de pertinentibus ad virtutem Christi. D. enim Thomas in his quæstionibus non agit de virtute, sed de unitate, ut evidenter constat ex q. 17, in capite quæstionis, ubi ordinem harum quæstionum distincte explicat.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dion., in 2 c. de Divin. nomin.* [2]: *Discreta autem est benignissima circa nos Dei operatio per hoc, quod secundum nos ex nobis integre vereque humanatum est Verbum, quod est supra substantiam, et operari et pati quæcunque humanæ ejus divinæque operationi congruunt. Ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quæ in græco dicitur Theandrica, id est, Deivirilis. Videtur igitur esse operatio composita in Christo.*

2. *Præterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut supra dictum est* [3]. *Ergo eadem est divinæ et humanæ naturæ in Christo operatio.*

3. *Præterea, cum in Christo sint duæ naturæ in una hypostasi vel persona, necessarium est unum et idem esse, quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam, nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde secundum Philosophum* [4], *actus sunt singularium; ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.*

4. *Præterea, sicut esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est* [5]. *Ergo etiam propter eamdem unitatem, est in Christo una operatio.*

5. *Præterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.*

Sed contra est quod Ambros. [1] *dicit in 2 lib. ad Gratianum imperatorem : Quemadmodum eadem operatio diversæ est potestatis? numquid sic potest minor, quemadmodum major, operari, aut una operatio potest esse ubi diversa substantia est?*

Respondeo dicendum, quod supra [2] *dicti hæretici, qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et, ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori; sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quædam quam operationes; id autem, quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio. Puta, si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus. Et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina. Et ideo dicebant, quod eadem est operatio et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis; sunt tamen diversa operata, in quantum scilicet, divinitas Christi aliud agebat per se ipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suæ; aliud autem per humanam naturam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in VI Synodo* [3], *inducuntur verba Severi hæretici, sic dicentis : Ea, quæ agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt. Quædam enim sunt Deo decibilia, quædam humana; veluti corporaliter vadere super terram, profecto humanum est; cruribus vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed unus, scilicet, incarnatum Verbum, hoc et illud ope-*

[1] Inf., q. 25, a. 1. Et 3, d. 10, q. 1, a. 2, q. 1, et d. 18, a. 1; et 4 cont., c. 36; et Veri., q. 20, a. 1, ad 2 et 6; et Uni., a. 1, ad 16, et a. 5; et opusc. 2, c. 211.

[2] A med.

[3] Q. 13, art. 2 et 3.

[4] Lib. 1 Metaph., circa principium.

[5] Q. 17, art. 2.

[1] Lib. 2 de Fide, c. 4, in 2 pag. a princ. c., tom. 2.

[2] Quæst. præc., art. 1.

[3] Constant. III

ratus est; et nequaquam hoc quidem hujus, hoc vero hujus est naturæ; neque eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atque formas juste definimus. Sed in hoc decipiebantur, quia actio ejus, quod movetur ab altero, est duplex. Una quidem, quam habet secundum propriam formam, alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio; secundum autem quod movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur, quæ est alicujus secundum suam formam, est propria ejus; nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur hujusmodi re ad suam operationem. Sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio, quæ est rei, solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsum; sicut facere scamnum, non est seorsum operatio securis ab operatione artificis, sed securis participat instrumentaliter operationem artificis. Et ideo, ubicunque movens et motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia operatio moventis, et alia operatio propria moti; licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est, quod dicit Leo Papa in Epistola ad Flavianum [1]: *Agit utraque forma (scilicet, tam natura divina, quam humana in Christo), cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio; vel oporteret dicere, quod ex divina virtute et humana esset conflata in Christo una virtus, quorum utrumque est impossibile. Nam per primum horum, ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in VI Synodo* [1] *hæc opinio est condemnata, in cujus determinatione dicitur: Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter, in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est, divinam operationem, et humanam operationem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. [2] *ponit in Christo operationem theandricam, id est divinam virilem, vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc, quod divina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutem divinæ operationis. Unde, sicut dicit in quadam Epist. ad Caium* [3]: *Super hominem operabatur ea quæ sunt hominis; quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis, terrenorum pedum sustinens gravitatem. Manifestum est enim quod concipi est humanæ naturæ, similiter et ambulare; sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem Epist. subdit* [4]: *Non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione. Quod autem intellexerit duas esse operationes in Christo, unam divinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his quæ dicit in 2 cap. de Divin. nominibus* [5], *ubi dicit, quod his, quæ pertinent ad humanam ejus operationem, Pater et Spiritus Sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem; in quantum, scilicet, Pater et Spiritus Sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem: Et secundum omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profecto Deus, et Dei Verbum. Sic igitur patet quod alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus Sanctus non communicant, nisi secundum acceptationem misericordiæ suæ; et alia est ejus operatio. in quantum*

[1] Est epist. 10, cap. 4, paulo ante med. Incipit: *Ingreditur ergo.*

[1] Action. 4, et 8, et 9.
[2] Loco citato in argumento.
[3] In epist. 4, circ. med.
[4] In prædicta epist., in fin.
[5] Inter fin. et med. partis 1.

est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus Sanctus.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum dicitur aliquid agere, ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen præter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est [1]. *Sic igitur actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio, quæ est humanæ naturæ in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis; non enim est alia salvatio, qua salvat humanitas Christi, et divinitas ejus. Habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quædam, quamdam propriam operationem præter divinam, ut dictum est* [2].

Ad tertium dicendum, quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris, et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duæ operationes specie differentes secundum ejus duas naturas; quælibet tamen operationum est una numero in Christo semel facta, sicut una ambulatio, et una sanatio.

Ad quartum dicendum, quod esse et operari est personæ a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam; unde pluralitas operationum non præjudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis divinæ, et operationis humanæ in Christo; sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ est ejus contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est [1].

[1] In corp. art.
[2] In corp. art.

COMMENTARIUS.

Una operatio quo sensu ab hæreticis Christo tribuatur. — In explicando sensu hujus tituli merito Cajetanus immoratur, quoniam, si ille intelligatur, et res tota facillime intelligetur, et hæresis tribuentium Christo unam tantum operationem æqua facilitate refelletur. Tribus ergo modis intelligi potest esse in Christo tantum unam operationem: primo, substantialiter, seu realiter et physice; et hoc sensu nullus potuit in Christo ponere unam operationem, nisi qui in illo ponit unam tantum naturam; nam, admissa distinctione naturarum, nullus negare potest quin locutio, intellectio, et aliæ similes operationes, quæ per animam, vel corpus Christi efficiebantur, sint distinctæ actiones physice et realiter. Secundo modo intelligi potest esse in Christo unam tantum actionem divinitatis et humanitatis, non simpliciter et absolute quoad omnes actiones, sed tantum quoad actiones miraculosas, in quibus humanitas operabatur ut instrumentum Verbi; et in hoc sensu explicatur ab aliquibus dicta hæresis, et optime refellitur a D. Thoma. Quia, licet actio instrumenti, qua immediate attingit effectum principalis agentis, sit una et eadem cum actione ipsius agentis, tamen actio propria ipsius instrumenti distincta est ab actione principalis agentis; qualis erat in humanitate Christi tactus carnis suæ, vel locutio, aut aliæ similes. Quæ doctrina vera est, sed non existimo hunc fuisse sensum illorum hæreticorum, quia illi non tantum in actionibus miraculosis, sed simpliciter et absolute negabant in Christo duas operationes, et propterea simpliciter damnantur in Conciliis; si enim solum agerent de illo genere actionis miraculosæ, cum non sit certum actionem propriam instrumenti necessario antecedere actionem principalis agentis, non fuissent fortasse propter solam illam causam ut hæretici damnandi, nisi quatenus incidere potest in tertium sensum jam explicandum. Tertio ergo modo dici potest, tantum esse unam operationem divinitatis et humanitatis Christi in genere actus moralis et liberi, quia, videlicet, tantum est in Christo una libertas, et una voluntas, in cujus potestate est reliquas omnes potentias

[1] In corp. art.

ad operandum applicare. Et hoc sensu existimant aliqui, hæreticos Monothelitas dixisse, tantum esse in Christo unam operationem et unam voluntatem; sed hoc incertum est; tamen etiam in hoc sensu est apertus error negare in actionibus Christi non fuisse aliam actionem divinitatis ac humanitatis, quia revera Christus per proprium actum voluntatis humanæ liberum, et in sua potestate existentem, volebat et perficiebat sua opera. Et hoc sensu intelligo, quod D. Thomas hic ait, humanam naturam Christi habuisse propriam formam et virtutem, per quam operabatur, scilicet, sua sponte et libertate operando. Et sic est facilis discursus D. Thomæ. Et omnia, quæ in solutionibus argumentorum dicit, quæ magna ex parte exposita etiam sunt in iis quæ circa q. 17 et 18 disputata sunt. Quapropter nec de re ipsa, nec de hac littera D. Thomæ plura dicenda supersunt.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint plures operationes humanæ.

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint plures humanæ operationes. Christus enim, in quantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum Angelis vero in natura intellectiva, sicut et cæteri homines. Sed alia est operatio plantæ, in quantum est planta; et alia animalis, in quantum est animal. Ergo Christus, in quantum est homo, habet plures operationes.*

2. *Præterea, potentiæ et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversæ potentiæ et diversi habitus. Ergo et diversæ operationes.*

3. *Præterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diversæ operationes secundum humanam naturam.*

Sed contra est, quod, sicut Damasc. dicit in 3 lib.[1]*, operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantum operatio humana.*

Respondeo dicendum quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quæ a ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine, quæ non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana; sed convenit homini secundum aliquam partem humanæ naturæ. Quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animæ vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animæ sensitivæ sunt aliqualiter obedientes rationi, et ideo sunt aliqualiter rationales et humanæ, in quantum, scilicet, obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in 1 Ethicorum[1]*. Operationes vero, quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciuntur rationi, unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solum secundum partem humanæ naturæ. Dictum est autem supra*[2] *quod, quando agens inferius agit per propriam formam, tum est alia operatio inferioris agentis et superioris; quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocunque homine puro alia est operatio elementaris corporis et animæ vegetabilis ab operatione voluntatis, quæ est proprie humana. Et similiter etiam operatio animæ sensitivæ, quantum ad id, quod non movetur a ratione. Sed quantum ad id, quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivæ et rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas. Diversificatur autem secundum respectum ad diversa objecta, quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quam operationum, judicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii. Sic enim nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quæ proprie humana dicitur; præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt proprie humanæ, sicut dictum est*[3]*. Sed in homine Jesu Christo nullus*

[1] C. 14, ad princ., et c. 15.

[1] C. ult., tom. 5.
[2] Art. præced.
[3] In isto art.

erat motus sensitivæ partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipsæ etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, in quantum voluntatis ejus erat, ut caro ejus ageret et pateretur quæ sunt sibi propria, ut dictum est supra[1]. *Et ideo multo magis est una operatio in Christo, quam in quocunque alio homine.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio partis sensitivæ et etiam nutritivæ non est proprie humana, sicut dictum est[2]. *Et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanæ quam in aliis.*

Ad secundum dicendum, quod potentiæ et habitus diversificantur per comparationem ad objecta. Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quæ est secundum aliud et aliud instrumentum; sed solum illam quæ est secundum primum principium activum, ut dictum est[3]. *Unde patet etiam responsio ad tertium.*

COMMENTARIUS.

1. *Una operatio humana Christi dupliciter intelligi potest. — Omnis operatio humanitatis Christi aliquo modo fuit humana.* — In hoc titulo, *una operatio* eodem sensu sumitur quo in præcedenti, ut D. Thomas in corpore articuli expresse declarat; unde quod D. Thom. hic definit, in Christo esse tantum unam operationem humanam, nihil aliud significat, quam secundum humanam naturam esse in Christo unum principium liberæ operationis, cui omnis actio subjecta et subordinata fuit. Quo fit ut, explicatis terminis, nulla hic supersit nova quæstio quæ ad rem pertineat; jam enim in superioribus disputatum est esse in Christo Domino voluntatem humanam liberam; quod vero illa sit tantum una, ex principiis philosophicis communibus aliis hominibus constat. Et colligi etiam potest ex Conciliis definientibus in Christo esse duas voluntates, alteram divinam, alteram humanam; loquuntur enim de voluntatibus rationalibus et liberis; et ita constat ex parte principii fuisse in Christo unam humanam operationem. Potest autem hoc in duplici sensu intelligi. Primus est, omnem operationem humanam Christi fuisse hujusmodi ex habitudine seu subjectione ad unum et idem principium humanæ actionis et libertatis. Et hic sensus est clarus et sine ulla difficultate; hoc enim modo in quolibet homine est una operatio humana ex parte principii, non quia omnis actio hominis sit ab illo principio (sunt enim in homine multæ actiones naturales, quæ humanæ proprie non dicuntur), sed quia omnis actio hominis, quæ humana est, habet eam rationem ex habitudine ad unum et idem principium. Secundus sensus est, omnem actionem Christi fuisse humanam, et ita in illo non fuisse aliam actionem proprie dictam præter unam operationem humanam; et hic sensus videtur esse a D. Thom. intentus.

2. *Objectio prima, de actionibus naturalibus.* —Difficultatem autem nonnullam habet, quia videntur etiam in Christo fuisse actiones naturales, quæ non subjacent humanæ voluntati seu libertati. Sed hæc etiam difficultas facile potest ex iis, quæ in superioribus tractata sunt, expediri, nam de actionibus partis vegetativæ et aliis, quæ in nobis sunt mere naturales, jam supra, q. 14, diximus, etiam in Christo fuisse naturales, considerata naturali complexione et constitutione corporis passibilis, neque fuisse subjectas imperio voluntatis, propriis naturalibus viribus operantis; nihilominus tamen potuisse ab eadem voluntate ut Verbi organo seu instrumento sustineri et impediri; et hac ratione dixit hic D. Thom. illas actiones posse dici in Christo aliquo modo humanas. Similiter de actibus partis sentientis, supra, q. 15, ostensum est semper fuisse in Christo ex deliberatione rationis, et consensu voluntatis liberæ; et idem paulo antea diximus de actibus ipsius voluntatis, sive operetur ut ratio, sive ut natura, sive actus sit efficax, sive inefficax, excepto solo amore beatifico, quem supra diximus esse necessarium.

3. *Objectio secunda, de prima intellectione. — Responsio.* — Solum de prima intellectione quidam dubitant, quia, cum illa necessario antecedat voluntatem, etiam in Christo, non videtur esse per se actio humana, quia non cadit sub voluntatis motionem, seu electionem. Dici vero potest in Christo non fuisse aliam primam intellectionem præter visionem beatam, qua supposita, omnis alia intellectio seu consideratio Christi potuit esse ex motione, seu consensu voluntatis ejus, qui modus operandi perfectior est, et ideo Christo Domi-

[1] Quæst. præc., a. 5.
[2] In corp. art.
[3] In corp. art.

no tribuendus; et ideo non oportet in eo fuisse aliquam aliam intellectionem mere naturalem.

4. *De actibus beatificis.*—An vero ipsa visio beata, et amor ac fruitio quæ illam consequuntur, dici possint actiones humanæ, quæstio fortasse est de modo loquendi; nam in re constat, in illis actibus consistere perfectissimum usum intellectus et voluntatis humanæ, et illos actus esse perfecto modo voluntarios, et omnino proprios intellectualis naturæ, quod multi satis esse putant ut actio dicatur humana, ut in prima secundæ in principio disputatur. Quod vero ad libertatem attinet, ego probabilius censeo, ut supra dixi, hos actus non magis esse liberos in anima Christi, quam in aliis beatis, quia non oportuit illi communicari potestatem supernaturalem ad suspendendum illos. Et ideo, si sola actio libera dicatur humana, dicendum est illos actus non computari inter actiones humanas Christi, sed esse veluti divinas quasdam seu supernaturales actiones, illi connaturales ratione unionis; nec D. Thom. de hic actibus loquitur, sed de aliis inferioribus actionibus, ut evidenter patet ex littera, quæ ex iis, quæ dicta sunt, sufficienter manet exposita.

ARTICULUS III.

Utrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio humana Christi non potuit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri; charitas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio; unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum et præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.*

2. *Præterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed, ex hoc quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur sibi hæreditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, quia a principio fuit Filius Dei.*

3. *Præterea, quicunque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit in Epistola ad Dioscorum* [1]*; in Christo tamen dispensative factum est, quod gloria animæ non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.*

4. *Præterea, manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt; unde et pro præmio promittitur dilectoribus Christi, ut eis manifestetur, secundum illud Joan. 14 : Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. Ergo Christus non meruit manifestationem suæ altitudinis.*

Sed contra est quod Apostolus dicit, Philip. 2 : Factus est obediens usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum. Meruit ergo, obediendo, suam exaltationem; et ita aliquid sibi meruit.

Respondeo dicendum, quod habere aliquod donum per se, est nobilius quam habere illud per aliud; semper enim causa, quæ est per se, potior est ea quæ est per aliud, ut dicitur in 8 Phys. [2]*. Hoc autem dicitur aliquis habere per se ipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus. Et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per se ipsam, secundum illud 1 ad Corinth. 4: Quid habes quod non accepisti? Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi; in quantum, scilicet, in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille, qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per se ipsum. Unde nobilius habetur id, quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud, quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid, cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni præjudicet, quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit. Quia cum meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere, magis diminuit dignitatem Christi quam augeat meritum. Sed*

[1] 3, d. 18, a. 2, 3, 4 et 5, et Verit., q. 29, art. 7, ad 6, et opusc. 2, c. 238, fin.

[1] Est epist. 36, non multum remote ante med., tom. 2.

[2] Text. 39, tom. 2.

gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Et ideo dicendum est, quod Christus gloriam corporis, et ea, quæ pertinent ad exteriorem ejus excellentiam (sicut est ascensio, veneratio, et alia hujusmodi), habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod fruitio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit; et ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et præmium. Nec tamen per charitatem meruit in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris; nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est[1]. *Et ideo quia nunc non est viator, non est in statu merendi.*

Ad secundum dicendum, quod Christo, secundum quod est Deus, et Dei Filius per naturam, debetur gloria divina, et dominium omnium, sicut primo et supremo Domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato, quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet[2].

Ad tertium dicendum, quod redundantia gloriæ ex anima ad corpus est ex divina ordinatione secundum congruentiam humanorum meritorum, ut, scilicet, sicut homo meretur per actum animæ, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ, redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis, cadit sub merito, secundum illud Roman. 8 : *Vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem Spiritum ejus in nobis. Et ita potuit cadere sub merito Christi.*

Ad quartum dicendum, quod manifestatio excellentiæ Christi pertinet ad bonum ejus, secundum esse quod habet in notitia aliorum; quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt, secundum esse quod habent in se ipsis. Sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, in quantum sunt membra ejus.

COMMENTARIUS.

Quoniam meritum in actione liberæ voluntatis consistit, ideo D. Thomas huic quæstioni quæ est de unitate operationis humanæ Christi, adjunxit disputationem de merito Christi, quam in hoc et articulo sequenti brevissime expedit; supponit enim Christum mereri potuisse, et hic docet quid sibi, in articulo vero sequenti quid nobis meruerit. Hic igitur docet non meruisse sibi eas animæ perfectiones, quas ab initio incarnationis habuit, scilicet, gratiam, gloriam, etc.; meruisse tamen gloriam corporis, et alia quæ pertinent ad exteriorem exaltationem, quæ a principio non habuit. Et utrumque breviter et clare probat in articulo; indigent tamen tam assertiones, quam probationes, magna examinatione et declaratione, quam sequentibus disputationibus commodius trademus.

[1] Quæst. 15, art. 10.
[2] In corp. art.

DISPUTATIO XXXIX,

In tres sectiones distributa.

DE MERITO CHRISTI DOMINI ABSOLUTE ET SECUNDUM SE.

D. Thomas. — Hæc materia de merito Christi gravissima est et amplissima, quam D. Thom. variis locis attingit in hac materia, supra, q. 1, art. 2, q. 2, art. 11, q. 8, art. 1, et sequentibus; et infra, q. 34, art. 3, q. 48, 49, 56, et 57, art. 6, et 59, art. 3, et in 3, distinct. 18, ubi alii Theologi eamdem rem tractant. Nos vero quidquid ad hanc materiam pertinere videbitur, quod per occasionem aliquam in superioribus disputatum non sit, hoc loco dicemus, totamque hanc materiam quatuor disputationibus amplectemur; et in hac prima, an et quale fuerit Christi meritum, et quo tempore, et quibus actibus perfectum fuerit, explicabimus; in sequentibus vero, quid sibi, quid nobis, quid denique Angelis Christus meruerit, tractandum erit.

SECTIO I.

An in Christo Domino fuerit meritum, seu conditiones omnes ad merendum necessariæ.

1. Quæstio hæc de proprio et perfecto merito de condigno ac de justitia intelligenda est, de cujus natura et conditionibus ad illud necessariis in 1. 2, quæstione 114, tanquam in proprio loco disputatur, ex qua, ne materias confundamus, ea solum sumemus quæ præsenti negotio fuerint necessaria, et indicabimus quæ ad hoc meritum requisita sunt, ut ea, atque adeo perfectum meritum in Christo fuisse concludamus. Possunt autem aliqua ad meritum requiri ex parte ipsius ope-

ris, alia ex parte personæ merentis, alia ex parte ejus apud quem meretur. De quibus sigillatim ac breviter dicendum est.

2. Prima ergo conditio ex parte actus meritorii est, ut sit honestus, quæ et per se nota est, loquimur enim de merito præmii apud Deum, et multo notius est inventam esse in omnibus et singulis actibus voluntatis Christi, ut ex iis, quæ de gratia, sanctitate et innocentia ejus in superioribus tractata sunt, satis constat.

3. Secunda conditio in opere meritorio necessaria est ut sit liberum, quoniam per ea, quæ naturalia sunt, et quorum domini non sumus, nec meremur nec demeremur. Unde hæc libertas, quæ ad meritum necessaria est, non coactionem tantum, sed necessitatem etiam simpliciter excludit, quia illa sola nomen libertatis meretur, solaque illa in vero proprii actus dominio consistit. Unde Paulus, ad Philemon.: *Sine consilio* (inquit) *tuo nihil volui facere, ut ne veluti ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium:* et 2 Corinth. 9: *Non ex tristitia aut necessitate;* quibus locis id notant Patres. Hinc Methodius, lib. de Liber. arbitr.: *Si factus esset homo* (inquit) *ut unus de numero eorum qui ex necessitate serviunt, non reciperet mercedem libera voluntate dignam;* et Hieronym., lib. 2, cont. Jovin.: *Ubi necessitas, ibi nec corona.* Hilar., lib. 1 de Trinit., aliquantul. a princ., ita exponit illud Joann. 1: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri: Esse filios Dei non necessitatem esse voluit, sed potestatem, ut voluntas præmium assequatur.* Eademque est sententia Patrum et Doctorum, quos disp. 37, sect. 2, retuli, ubi etiam hanc conditionem locum habuisse in actibus voluntatis Christi, fuse satis disputatum est. Neque enim probo quorumdam Nominalium sententiam, qui conditionem hanc solum in puris creaturis dicunt ex lege Dei esse necessariam, illam vero legem Christum Dominum non comprehendisse, ideoque non fuisse illi necessariam libertatem ad merendum. Hæc enim sententia primum nullo nititur fundamento; ostendant enim isti ubi hæc lex pro hominibus puris lata fuerit, non autem pro Christo, aut ubi cum Christo Domino in hac lege dispensatum sit; aut quæ fuerit necessitas hujus exceptionis seu dispensationis. Si enim existimant in Christo non fuisse libertatem, et ideo indiguisse hac exemptione a lege communi, valde errant contra communem doctrinam Scripturæ, Conciliorum et Sanctorum; si autem de Christi libertate non dubitant, non est cur hanc dispensationem seu exemptionem a communi lege confingant. Præsertim quia lex hæc nullam imperfectionem Christo homini repugnantem supponit, sed ad perfectionem potius meriti spectat. Deinde falso videntur hi auctores supponere, libertatem requiri ad meritum ex lege extrinseca Dei et non ex intrinseca natura, et essentia ipsius meriti; sicut enim ad meritum, seu potius demeritum pœnæ, necessaria est libertas, non ex lege extrinseca Dei, sed ex intrinseca natura talis meriti, ita ut sine hac conditione omnino esse repugnet, ita de vero ac proprio merito præmii sentiendum est, ut latius in materia de merito disputatur.

4. Tertia conditio, in actione etiam meritoria necessaria, est ut sit proportionata præmio, atque adeo ut habeat valorem condignum, et aliquo modo illi æqualem. Cum enim ratio meriti ad justitiam pertineat, æqualitatem aliquam inter meritum et præmium requirit; hanc vero dignitatem seu valorem fuisse in actibus Christi respectu cujuscunque præmii, non est quod denuo probemus; superius enim, q. 1, art. 2, latissime ostensum est opera Christi Domini et ex se fuisse perfectissima et dignissima, et ex personæ dignitate habuisse infinitum valorem ad satisfaciendum et merendum.

5. Quarta, ex parte personæ merentis, necessaria est ut sit persona Deo grata. Quanquam autem certum sit, personam Christi fuisse Deo gratissimam, tam secundum se, quam ut subsistentem in humanitate, et ratione gratiæ unionis, et ratione gratiæ habitualis ab illa manantis; disputari vero a Theologis solet, an hæc posterior gratia fuerit Christo necessaria ad meritum, atque adeo an illa fuerit Christo Domino principium sui meriti. Quidam enim existimant hanc gratiam etiam in Christo fuisse ad meritum necessariam. Ita tenet Marsil., in 3, q. 10, art. 1; Bonavent., dist. 13, art. 1, q. 1; Durand., q. 1; Palud., q. 2, opinione 4, conclus. 3; indicant Capreol. ibi, q. unica, art. 3, ad argumenta Scoti contra 1 conclus.; et Dried., tract. 2, de Capt. et redemp. gen. hum., c. 2, p. 3, art. 4, ad 3. Favet D. Thom., q. 29 de Verit., art. 5, ad 4, ubi ait meritum Christi habere rationem meriti a gratia habituali, sine qua meritum esse non potest. Fundamentum esse potest, quia si anima Christi careret hac gratia habituali, non esset intrinsece ordinata ad supernaturalem beatitudinem, quæ in visione beata

consistit; ergo nec posset actiones suas in illum finem referre; ergo nec mereri. Dicendum vero absolute et simpliciter est, hanc gratiam non fuisse Christo Domino necessariam ad merendum; duobus enim modis intelligi potest, hanc gratiam esse necessariam ad meritum. Primo, ut sit principium elevans potentiam ad eliciendum actum ipsum meritorium. Et hoc sensu diximus supra, cum S. Thom. et aliis auctoribus, solum fuisse hanc gratiam Christo necessariam ad supernaturales actus connaturali modo efficiendos. Unde fit primo hac ratione, neque ad omnem actum meritorium fuisse necessariam, quia, ut infra dicam, Christus non tantum meruit per actus supernaturales, sed per naturales etiam. Fit secundo, neque ad ipsos actus supernaturales fuisse simpliciter et de potentia absoluta necessariam, sed solum secundum ordinariam legem, seu ad eliciendum illos perfecto et connaturali modo. Et existimo nonnullos ex citatis auctoribus nihil aliud intendisse; et ita etiam esse explicandum D. Thom. supra, q. 7, art. 1, et q. 29 de Verit., art. 1, et ubicumque gratiam habitualem ad hoc meritum Christi requirit.

6. Secundo, potest requiri hæc gratia præcise propter ipsam rationem meriti, seu ut actus ipse habeat valorem, et condignitatem coram Deo. Suppono enim ex materia de merito, hanc dignitatem seu valorem actus non solum pendere ex ipsa specifica ratione et honestate actus, sed etiam ex conditione et sanctitate personæ operantis; inde enim fit ut dispositio remota, aut proxima ad gratiam, non sit meritoria de condigno gratiæ, neque augmenti fidei aut spei, cum tamen similis actus in persona jam grata et digna, sit meritorius de condigno augmenti gratiæ, et aliarum virtutum. Ex hoc ergo capite omnino certum et indubitatum existimo, non fuisse Christo necessariam accidentalem gratiam ad perfectum meritum, ut bene docuit Soto, in 4, dist. 19, q. 1, art. 2; et lib. 3 de Nat. et grat., cap. 6; Vega, lib. 7 in Trid., cap. 9; Tolet., in Joan., cap. 1, annot. 47; Perer., in Daniel., c. 9, q. 15. Et ratio est evidens ex dictis supra, q. 9, quia hic homo Christus per se et substantialiter, ratione ipsius personæ, est maxime gratus Deo, et similiter ejus humanitas ipsamet unione ad Deum fuit sanctificata et grata; ergo hæc sola personalis dignitas erat per se sufficiens ad valorem meriti, suppositis aliis conditionibus ex parte operis necessariis. Confirmatur, quia nunc opera Christi ex hac dignitate personæ operantis habent infinitam quamdam rationem meriti, quatenus ipsamet opera ex vi unionis deificantur quodammodo, ut supra, q. 1, art. 2, late diximus; ergo multo magis sufficit per se hæc dignitas ad rationem meriti. Ex nullo ergo capite fuit simpliciter requisita gratia habitualis ad Christi meritum. Sed contra, nam sola gratia unionis sine habituali non ordinat nec elevat hominem ad finem supernaturalem; ergo non potest sufficere ad condignum meritum ejus. Respondetur negando simpliciter antecedens, nam, licet non ordinet proxime, ordinat tamen radicaliter et principaliter, nam facit suo modo debitam, etiam ipsam habitualem gratiam. Addo vero ultimo, quamvis illa gratia non fuerit simpliciter necessaria, tamen de facto cum Christus illam habuerit, etiam ex illo capite habuisse opera Christi valorem et condignitatem ad meritum, quia illa gratia non fuit inferioris conditionis in Christo quam in nobis. Quocirca, quod Richard. dixit, in 3, dist. 13, art. 1, q. 1, ad ultimum, gratiam habitualem fuisse principium quo Christi opera essent magis meritoria, si de augmento intensivo intelligatur, falsum est, quia diximus supra, q. 1, art. 2, opera Christi ex personali dignitate habuisse infinitum valorem meriti, et ideo sub ea ratione non potuisse intensive augeri; si autem solum intelligeretur de augmento quodammodo extensivo, id est, ut pluribus modis et rationibus illa opera essent condigna et proportionata ad meritum, in hoc sensu verum est illud dictum, ut explicatum est. Constat igitur hanc quartam conditionem perfectissimo modo inventam esse in Christo Domino. An vero indiguerit Christus aliqua alia gratia actuali, vel supernaturali cognitione, dicemus in fine sequentis sectionis.

7. *Objectio.— Responsio.*— Quinta conditio ex parte etiam personæ merentis, est ut sit viator, quam necessariam esse saltem ex lege Dei ordinaria (quidquid sit de absoluta potentia) omnes Theologi docent, ut latius videbimus statim, sect. 3, ubi simul ostendemus conditionem hanc etiam in Christo Domino fuisse necessariam. Quod enim viator aliquando fuerit, scilicet, eo tempore quo vixit in corpore passibili, demonstravit D. Thomas supra, q. 15, art. 10, et ideo saltem pro eo tempore fuisse Christum in statu merendi, quia cum haberet corpus passibile, secundum eam rationem aliquo modo tendebat in beatitudinem, et hoc est esse viatorem, et conse-

quenter habere statum merendi, quia meritum est via ad præmium. Sicut etiam fuit Christus eo tempore in statu satisfaciendi, propterea enim corpus passibile assumpsit. Unde fit, licet fuerit miraculosum, et præter legem, Christum simul esse viatorem et comprehensorem, supposito tamen illo statu, consequens fuisse ut esset capax meriti, non ex dispensatione, sed servata omni propria et rigorosa lege meriti; quia, licet esse viatorem miraculosum sit, tamen viatorem mereri non est miraculosum, sed quodammodo naturale. Sicut etiam Deum esse hominem fuit opus miraculosum, seu supernaturale; tamen, supposito illo opere, Deum hominem ambulare, videre, et alia opera exercere, naturale fuit. Neque est ullus Theologorum qui in hoc contradicat; quanquam enim Scoto soleat contraria sententia imponi, tamen immerito, nam in 3, dist. 18, eamdem habet doctrinam. Dices : ergo animæ beatorum erunt nunc in statu merendi, quia carent gloria corporis. Respondetur negando consequentiam, tum quia illæ animæ, eo modo quo existunt, sunt omnino beatæ, et extra statum viæ; tum maxime quia terminus viæ ex lege Dei ordinaria positus est in fine mortalis vitæ, et ideo non solum animæ beatæ, sed etiam animæ sanctorum Patrum, quæ erant in limbo, et animæ purgatorii, sunt extra statum merendi.

8. Sexta conditio, quæ ex parte Dei assignari solet, ad quem pertinet et acceptare meritum, et præmium retribuere, est, ut intercedat pactum seu promissio Dei, ut sit veluti fundamentum hujus meriti, seu obligationis justitiæ, quæ ex illo nasci potest. In hac vero explicanda conditione duas extremas sententias vitandas censeo. Altera est, quæ totum valorem operis meritorii, tam in Christo quam in aliis hominibus, ponit in quadam extrinseca Dei acceptatione; ita ut non ideo opus acceptetur ad præmium, quia illo dignum sit, sed, e contrario, potius ideo sit dignum præmio, quia ad illud acceptatur. Unde fit quodlibet opus posse esse meritorium majoris vel minoris præmii, prout voluerit Deus illud acceptare. Quæ doctrina est Scoti, in 1, d. 17, q. 3, et in 3, d. 19, et in 4, dist. 15; quam Gabr. amplectitur in 1, d. 17, q. unica, art. 3, dub. 2, et in 2, dist. 27, q. unica, art. 3, dub. 2, et in 3, d. 19, q. 1, notab. 3, et conclus. 1; Almay. et fere alii Nominales iisdem locis. Sed est falsa sententia, quæ veram et propriam rationem meriti tollit, ut latius in materia de merito demonstratur. Et indicatur breviter, quia verum meritum est opus dignum præmio; sola autem extrinseca acceptatio non potest operi conferre hanc dignitatem : sicut nec potest per extrinsecam imputationem fieri, ut opus sit dignum pœna, nisi ipsum in se tale sit. Altera sententia omnino negat promissionem seu pactum Dei vel necessarium esse, vel posse aliquid ad meritum conferre. Quæ videtur esse sententia Cajetani, et Thomistarum in 1. 2, q. 114, art. 3. Quorum fundamentum esse potest illud, quod paulo antea tetigimus, scilicet, promissionem vel acceptationem Dei nullum valorem, vel dignitatem conferre operi, cum sit omnino extrinseca illi : meritum autem fundatur in dignitate et valore operis. Unde, stante hoc valore, etiam si nulla promissio præcesserit, Deus ex sua justitia distributiva debet aliquod præmium ratione illius conferre : sed promissio non potest aliam rationem justitiæ addere, nisi distributivæ : ergo non est necessaria. Quod præsertim verum est de vero merito ex perfecta justitia, quale fuit Christi meritum : cum enim acceptatio seu promissio Dei gratuita sit, quo magis fundatur meritum in hujusmodi acceptatione, eo minus habet de perfectione justitiæ.

9. Inter has igitur extremas sententias, media via incedendum censeo; existimo enim de ratione meriti perfecti esse, ut opus ipsum, de se seu moraliter consideratum, prout ab operante fit, habeat sufficientem proportionem, et condignum valorem respectu illius præmii, ad quod ordinatur : quia alias non servaretur æqualitas, quam justitia postulat : meritum autem, de quo loquimur, esse debet ex propria justitia, vel etiam ex perfecta, si in speciali sermo sit de Christi merito. Præter hanc autem operis proportionem et dignitatem, existimo necessariam esse promissionem sub conditione operis, in qua tale opus nitatur : est enim meritum (ut omnes Theologi fatentur) actus, cui debetur ex justitia merces, unde non satis est, ut de se sit condignus, et proportionatus præmio, sed etiam oportet, ut habeat vim inducendi obligationem ex justitia, ex qua illi debeatur præmium. Nullus autem actus meritorius apud Deum potest respectu illius habere hanc vim, nisi in ipsius promissione, vel pacto fundatur : quia, cum Deus sit absolutus et supremus Dominus, nullus alius potest per se obligare illum ex justitia, seclusa promissione ejus : posita autem tali promissione sub conditione operis, recte intelligitur opus ipsum factum in virtute

talis promissionis habere vim inducendi hujusmodi obligationem, ut supra q. 1, art. 2, latius dixi. Quod vero perfectum meritum hanc vim justitiæ requirat, variis modis ostendi et declarari potest. Primo, ex ipso nomine meriti, quod simpliciter dictum, dicit ordinem ad mercedem: merces autem non est, nisi ubi intervenit justitiæ debitum, ut constat ex modo loquendi sacræ Scripturæ, ex qua potissimum sumenda est propria ratio meriti apud Deum: in Scriptura autem merces justorum vocatur *corona justitiæ*, 2 ad Timot. 4; et ad Heb. 6: *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri;* et Matt. 20, fit expressa mentio pacti: *Nonne*, inquit, *ex denario convenisti mecum? tolle quod tuum est, et vade.* Unde S. Th., 1.2, q. 112. art. 3, dicit facturum Deum contra justitiam, quam ipse statuit, si præmium merito denegaret; et q. 114, art. 6, requirit ad meritum divinam ordinationem, etiam respectu Christi: hanc vero ordinationem nos declaramus, esse promissionem sub conditione operis. Quæ insinuatur verbis Isai. 53: *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur:* et eodem modo exponunt nonnulli Sancti, quos infra citabo, illud Ps. 2: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam;* et alia similia in hanc sententiam congerit Driedo supra art. 2. Ex quibus potest hoc secundo confirmari, nam opera, quæ Christus nunc operatur in cœlo, ut verbi gratia, amor Dei, et proximorum, oratio, etc. non sunt minoris dignitatis, quam essent similes actus, quos exercuit in statu viæ: et tamen per illos actus meruit in via, et nunc non meretur in patria, quod referri non potest, nisi in promissionem et pactum Dei, quod solum pro statu viæ fuit constitutum. Quod argumentum fieri etiam potest in animabus sanctis existentibus in sinu Abrahæ, vel in purgatorio.

10. *Objectio.—Responsio.*—Dicetur fortasse hoc non solum provenire ex pacto Dei, sed etiam ex naturali conditione animæ humanæ, cui veluti connaturale est posse proficere, quamdiu est in statu vitæ mortalis. Respondeo habere quidem hanc legem aliquod fundamentum, et proportionem cum natura hominis; tamen per se non sufficere solam conditionem naturæ, nisi promissio Dei intercederet: tum quia illa circumstantia temporis, vel status animæ in corpore, vel extra corpus passibile, aut impassibile, non variat dignitatem personæ, nec bonitatem operis; tum etiam, quia si Deus concederet animæ separatæ tempus aliquod ad bene operandum promittendo illi præmium, nihil illi deesset ad perfectionem meriti, et e contrario potuisset non concedere totum hujus vitæ tempus ad merendum, sed ætatem aliquam definire, pro illo tempore præmium promittendo, sicut verisimile est Eliam, et Enoch, etiamsi adhuc vivant in corpore mortali, non semper esse in statu merendi tam longo tempore. Quocirca, cum hæc moralia sint, non possunt in sola rei natura fundari, nisi intercedat ordinatio divina; signum ergo est hanc esse necessariam ad justitiam meriti. Quod etiam tertio declaratur, nam si homo in puris naturalibus crearetur, et Deum amaret, ac bene moraliter viveret, haberent opera ejus proportionem, et condignitatem cum naturali beatitudine, vel alio naturali præmio; et tamen non haberent illam propriam rationem meriti, quam nunc habent opera justorum, quia revera non deberetur illis corona justitiæ, sicut nunc debetur justis. Ac denique ex his, quæ inter homines accidunt, idem explicari potest, non enim unus meretur ex justitia mercedem ab alio, nisi aliquod genus pacti intercedat, ut supra, citato loco, q. 1, art. 2, expositum reliqui. Quocirca, seclusa promissione sub conditione operis condigni, non esset tam propria et perfecta ratio justitiæ, sicut est, illa supposita; nam sine illa esset tantum quædam decentia aut congrua proportio, quæ nomine justitiæ significari solet; posita autem illa, intercedit necessitas justitiæ, quæ non repugnat Deo ex tali suppositione, et intercedit aliquod jus proprium ad tale præmium ex parte merentis, juxta superius dicta, q. 1, art. 2.

11. *Pactum, seu promissio sub conditione operis nihil derogat perfectæ justitiæ.* — Hæc igitur conditio nihil minuit de perfectione justitiæ, ut secunda sententia supra citata existimavit; aliud est enim loqui de acceptatione, aliud de promissione sub conditione operis, si proprie terminis utamur. Acceptatio enim intelligitur quasi posterior ipso meritorio opere, et quasi extrinsece et accidentarie illi advenire, et ideo nihil confert ad morales effectus, ut ratio supra facta probat; videtur enim hæc acceptatio respicere actum tanquam objectum quod supponit, et ideo illum neque physice nec moraliter mutat, sed talem illum acceptat qualis ipse est; at vero promissio sub conditione operis intelligitur antecedere opus ipsum, quod in tali promis-

sione quodammodo fundatur et nititur, et ut sic conferre multum potest ad moralem æstimationem et efficaciam operis. Exemplum afferri potest ex Adæ peccato; nam, si omne pactum et legem Dei excludamus, illa transgressio soli Adamo nocere potuisset; postquam autem ex lege Dei constitutus est Adam veluti caput quod pro se et posteritate sua legem accepit, cuique eodem modo promissio justitiæ vel comminatio mortis facta est, per transgressionem divini pacti et legis de condigno meruit non solum sibi, sed etiam posteris suis odium et inimicitiam Dei. Et simili modo diximus supra, potuisse Deum constituere aliquem purum hominem, qui in genere gratiæ esset caput aliorum hominum, et talem promissionem vel pactum cum illo constituere, ut posset homo in tali dignitate constitutus, vere aliis mereri ex justitia, quia illa conditio personæ, et divinum pactum, moraliter loquendo, multum conferrent ad moralem æstimationem et efficaciam operum. Sic ergo, quando promissio sub conditione operis antecedit, et actio meritoria in illa fundatur, habet vim inducendi debitum ex justitia, quam alias non haberet. Et ratio reddi potest, quia morales actus a circumstantiis accipiunt valorem et efficaciam moralem; quod autem opus fiat ex dicta promissione, est quædam circumstantia, ratione cujus tale opus ad justitiam pertinet, et ideo inducere potest obligationem justitiæ. Quæ fere omnia supra, citato art. 2, indicavi, ubi etiam explicui quæ differentia sit inter promissionem simplicem seu absolutam, et onerosam, seu quæ fit sub conditione operis; illa enim per se non inducit obligationem justitiæ, sed fidelitatis; hæc vero, posita conditione seu expleto opere, infert justitiæ obligationem. Explicui etiam eo loco, quomodo hujusmodi promissio nihil diminuat de perfectione justitiæ; sicut in omni contractu, quod contrahentes libere paciscantur, non tollit quin obligatio inde orta ad perfectam justitiam pertineat, maxime cum opus ipsum proportionatum est mercedi et præmio quod sub illius conditione promittitur.

12. Ex his ergo omnibus sufficienter concluditur, omnes conditiones ad perfectum meritum requisitas, in Christo Domino inventas esse, atque adeo potuisse mereri, ac denique de facto meruisse. Quæ assertio de fide certa est, quam ex Scripturis melius infra demonstrabimus, ostendendo quid sibi, et quid aliis meruerit. Nunc sufficiat definitio Concilii Trident., sess. 6, c. 7, docentis Christum esse causam meritoriam nostræ justificationis. Ratione etiam patet ex dictis, quia omnis viator gratus Deo, illi obediens, et studiose operans propter ipsum, et ex gratia ejus, meretur coram ipso, et hæc est una ex magnis perfectionibus viatoris; sed Christus assumpsit statum viatoris, et erat gratissimus Deo, et optime operabatur, etc.; ergo meruit coram Deo; sine causa enim assumpsisset viatoris statum, et hac perfectione seipsum privasset.

13. *Christus de potentia ordinaria non potuit non mereri, de absoluta potuit.* — Ex hoc vero ulterius infert Alexand. Alens., 3 p., q. 16, mem. 2, non solum potuisse Christum mereri et meruisse, sed etiam non potuisse non mereri, quia non potuerunt virtutes ejus esse otiosæ. Quæ sententia, si de potentia ordinaria intelligatur, et supposito statu et modo operandi quem Christus habuit, verissima est; quia supponimus Christum habuisse liberum arbitrium, quod non potuit semper esse otiosum, et libera actione privatum; esset enim hæc magna inordinatio, præsertim cum habuerit Christus præceptum interdum libere operandi. Rursus libera Christi operatio non potuit non esse honesta, cum prava esse non potuerit, nec honesto fine privata. Deinde talis operatio in Christo non potuit non esse proportionata ad merendum, propter dignitatem personæ, ut magis ex sequenti sectione patebit; non ergo potuerunt opera Christi non placere Deo, et æstimari digna præmio. Ac denique cum ex lege ordinaria supponantur promissio et pactum, consequenter habuerunt necessario illa opera vim ad obtinendum præmium ex justitia, atque ita non potuit in eis non esse completa ratio meriti. At vero si de potentia absoluta loquamur, potuisset Christus ut homo privari libertate, et consequenter potestate merendi; potuisset etiam Deus nullum præmium promittere operibus Christi etiam liberis, et consequenter ad nullum præmium illa ordinare vel acceptare, quia hoc contra nullam est virtutem, neque aliunde implicat contradictionem; et tunc, licet opera de se essent digna, et magni valoris, non tamen haberent completam rationem meriti. Sed hoc loco insinuabat se quæstio alia, an potuerit Deus non acceptare Christi opera ad præmium. Hæc tamen dubitatio et ex dictis facile expediri potest, et eam sufficienter tractavi supra, quæst. 1, art. 2, ubi videri potest cum aliis, quæ hic possent desiderari; videlicet, an hoc Christi

meritum fuerit infinitum; an ex perfecta justitia, et an ex commutativa vel distributiva; et similia, quæ cum communia sint merito et satisfactioni, ibi prætermitti non potuerunt; cum vero ejusdem rationis sint in utroque, hic repetenda non sunt.

SECTIO II.

Per quos actus Christus Dominus meruerit.

1. Hæc quæstio solum tractanda est de actibus a voluntate elicitis. Suppono enim ex 1. 2, q. 20 et 21, proprium et formale meritum esse in actu elicito a voluntate; actus vero externos per se non addere meritum actui voluntatis, neque esse formaliter et intrinsece meritorios, sed solum per extrinsecam denominationem ab actu meritorio voluntatis, a quo imperantur, et extrinsece seu moraliter informantur, sicut etiam ab illo denominantur liberi et studiosi. Deinde suppono sermonem esse de voluntate humana Christi, nam voluntas divina non est capax meriti, ut per se constat, et sæpe dictum est.

2. Ratio vero dubitandi in hac quæstione est, quia radix totius meriti apud Deum est charitas, et amor ipsius Dei; hic autem in Christi voluntate non potuit esse meritorius, quia non erat liber, sed necessario consequebatur visionem beatam; caruit ergo voluntas illa potissimo actu meritorio, et consequenter videtur etiam caruisse merito in omnibus actibus suis, quia, destructa radice et fundamento, cætera quoque destrui necesse est. Propter hanc difficultatem Theologi varie sentiunt. Quidam enim docuerunt Christum Dominum non meruisse amando ipsum Deum, potuisse autem mereri amando proximum, vel alia opera virtutis exercendo. Ita tenet aperte Alexand. Alens., 3 p., q. 17, mem. 1, in solutione argumen.; et Scot. in 3, dist. 18, licet hanc sententiam non omnino sequatur, non tamen eam improbat. Et ratio esse potest, quam in principio tetigimus, addendo, meritum singulorum actuum virtutum non pendere ex merito ipsius actus amoris Dei; quia singuli actus studiosi, et præsertim supernaturales, per se sunt meritorii, dummodo supponant charitatem in operante, etiam si non supponant meritum in proprio actu ipsius charitatis. Hæc sententia facile defendi potest; tamen imperfectum quemdam modum meriti ponit in Christo, et facile superatur difficultate tacta. Quam si aliter expedire potuerimus, non est cur Christo negemus perfectum meritum in ipso actu amoris Dei existens, quod omnes Theologi statim citandi admittunt.

3. Secunda ergo sententia dicit, Christum meruisse per actum amoris Dei beatificum ut sic, id est, ut terminatur ad ipsum Deum. Ita tenet Altisiodorens., lib. 3 Sum., tract. 1, c. 7; Gabr., dist. 18, q. unic., concl. 2, et idem videtur sentire Scot., ibidem, § In ista quæstione, quanquam in solutione ad secundum, contrarium indicare videatur. Tenet etiam Capreol. ibi, in fine quæstionis, et existimat esse sententiam D. Thomæ ibi, q. 1, art. 2, ad 2, et de Verit., q. 29, art. 6, ad 6. Sed hæc sententia niti non potest, nisi alterutro ex duobus fundamentis, scilicet, vel quia ille amor est actus liber et non necessarius, vel quia ad meritum non est necessaria libertas. Utrumque autem existimo falsum, ut in superioribus dixi, et ideo non video quomodo possit hæc sententia satis probabiliter defendi.

4. Dico ergo primo, habuisse Christum actum amoris Dei liberum, supernaturalem, et elicitum a charitate, et ab amore beatifico distinctum, et illo actu perfectissime meruisse. Ita intelligo sententiam D. Thomæ hic, solutione ad primum, dicentis meruisse Christum per charitatem, non in quantum erat charitas comprehensoris; sed in quantum erat viatoris; ubi de charitate loquitur, prout terminatur ad Deum. Et non potest exponi de uno et eodem actu charitatis Dei, ut sub una ratione sit meritorium, et non sub alia; quia non potest idem actus numero, prout tendit in idem indivisibile objectum, atque adeo, secundum eamdem indivisibilem entitatem, esse liber et necessarius, quia hæ duæ proprietates includunt contradictionem; ergo non potest idem actus indivisibilis esse meritorius, ut est comprehensoris, et non, ut est viatoris. Præsertim quia ille actus, licet materialiter, ut ita dicam, potuerit dici viatoris, quia fuit in Christo etiam eo tempore quo fuit viator, formaliter autem proprie non potest dici pertinuisse ad Christum ut viatorem; intelligendus ergo est D. Thom. de charitate operante per diversos actus, quorum alter consequitur visionem beatam, et ut sic dicitur charitas comprehensoris, alter vero versatur circa Deum, ut cognitum per scientiam infusam, quæ ut sic dicitur charitas, ut viatoris. Et eamdem sententiam indicat D. Thomas infra, q. 34, art. 3, ubi inquit Christum fuisse sanctificatum secundum proprium mo-

tum liberi arbitrii in Deum, *qui motus*, inquit, *meritorius est*. Idem colligitur ex q. 29, de Verit., art. 5, ad 6, et sequuntur Thomistæ; Palud., in 3, d. 18, quæst. 2, art. 2; et sumitur ex Capreolo, in 1, dist. 1, q. 3, circa finem, ad argumenta contra 4 conclusionem; tenet etiam Ferrar., lib. 3 contra Gent., cap. 62, ad finem; Soto, lib. 3, de Nat. et grat., cap. 7; Viguerius, in Instit. Theol., cap. 20; Medina hic. Idem sentit Durand., dist. 18, q. 2. Et ratio, quæ ex dictis colligitur, est, quia Christus meruit amando Deum, ut videtur indicari Joan. 14, in illis verbis: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. Sed non meruit per amorem necessarium; ergo per amorem liberum. Et confirmatur, quia Christus potuit habere hunc actum liberum amoris Dei; sicut enim duplici scientia supernaturali illum cognoscebat, ita poterat duplici actu amoris illum amare.

5. *Objectio*. — *Responsio*. — Dices, non esse eamdem rationem scientiæ et amoris, quia actus scientiæ differunt specie, quia per diversa media attingunt Deum, actus vero charitatis non videntur posse specie differre, cum sub eadem ratione summi et supernaturalis boni attingant Deum, prout in se est; si autem solo numero differunt, vel non possunt simul esse, vel saltem non est cur multiplicentur simul in eadem voluntate, alias eadem ratione possent in infinitum multiplicari. Sed hoc altero ex duobus modis probabilibus dissolvi potest. Primus est, dicendo actus illos differre specie, quia actus amoris beatifici tendit in Deum propter omnem perfectionem et rationem, propter quam amabilis est; nam tota illa per visionem beatam distincte et clare videtur, et proponitur voluntati; at vero amor, qui consequitur scientiam infusam, vel tantum fertur in Deum sub speciali aliqua ratione boni, ut justitiæ, misericordiæ, etc., vel solum sub ratione summi boni, quasi confuse cognita, et non distincte proposita quatenus in se continet omnem bonitatem, et perfectionem. Quæ diversitas satis esse videtur ad diversitatem specificam illorum actuum. Secundus modus est, illos actus esse tantum numero diversos, quia tendunt in idem objectum diversis viis seu diversis modis applicatum, et modis etiam diversis, scilicet, necessario ac libere, idque non ex aliqua inadvertentia, seu accidente, sed per se et ex perfecta cognitione, et duplici modo intrinseco ac connaturali voluntatis; et quia illi modi tantum sunt duo, ideo illi actus amoris non plures multiplicantur. Quod autem duo accidentia solo numero distincta, possint saltem supernaturaliter esse in eodem subjecto, nullum est dubium; quin potius etiam naturaliter contingere potest ut hæc accidentia, quæ respiciunt extrinsecum terminum vel objectum, possint multiplicari numero in eodem subjecto. Quis autem horum modorum probabilior sit, in materia de charitate ex professo disputandum est; pendet enim ex illa quæstione, an actus amoris Dei in via et in patria specie differant.

6. Dico secundo, meruisse Christum per actum charitatis proximorum. Est communis Theologorum, et certa, quia in illo actu concurrunt omnia necessaria ad meritum. Solum est notandum, hunc amorem proximi duplicem intelligi posse, unum consequentem scientiam infusam, et de hoc nulla ratio dubitandi esse potest quin fuerit meritorius, præsertim suppositis his quæ de amore Dei diximus. Alius vero potest intelligi amor proximi consequens visionem beatam; nam cum anima Christi in Verbo videat omnia, videt etiam proximos, et omnes rationes amandi illos; unde non est dubium quin ex vi illius cognitionis illos amare possit ex charitate. Dubitari ergo potest an etiam hic actus fuerit in Christo meritorius; et ratio dubitandi sumenda est ex conditione libertatis, quia nulla alia potuit illi actui ad meritum deesse, ut per se manifestum est. De libertate autem merito dubitatur, quia anima Christi, eodem motu charitatis quo ferebatur in Deum clare visum, ferebatur etiam in proximum visum in Deo; ergo secundum utramque rationem erat actus ille necessarius; ergo neutra ratione potuit esse meritorius. In hac re tres occurrunt dicendi modi. Primus est, illum amorem proximi fuisse eumdem actum cum amore beatifico Dei, et nihilominus fuisse meritorium, quia est liber, ut terminatur ad proximum, licet, ut terminatur ad Deum, sit necessarius. Quæ opinio supponit quidem, eumdem actum dilectionis Dei extendi ad proximos, non tamen secundum eamdem indivisibilem entitatem, quia hoc repugnat entitati creatæ et finitæ, cum objecta sint diversa, et inter se non necessario connexa in ordine ad actualem amorem. Intelligi ergo debet actus ille extendi ad creaturas secundum reale augmentum, seu realem extensionem ejusdem actus; et hac ratione fieri posse ut ille actus, qui secundum se, et ut terminatur ad primarium objectum,

est necessarius, habeat augmentum, seu extensionem liberam ad secundarium objectum. Propter argumentum autem illud de immutabilitate illius actus, dicunt aliqui posse actum esse liberum et immutabilem, sicut videre licet in voluntate Dei, quæ libere se determinat ad aliquod objectum, et in ea determinatione immutabilis est. Sic (inquiunt) intelligi potest, animam Christi in primo instanti suæ creationis libere dilexisse proximos illo actu, et tamen in actuali dilectione immutabilem permansisse, solum quia natura illius actus talis est, ut sit immutabilis.

7. *Nullus actus creatus liber, est immutabilis.* — Sed licet hoc acute dictum sit, non tamen consequenter dictum videtur. Primo quidem, quia voluntas Christi non majorem necessitatem habuit perseverandi semper in illa actuali dilectione proximi, quam habendi illam in primo instanti, quia neque ab objecto, neque a Deo ipso necessitatem patiebatur; referre autem hanc necessitatem in solam naturam illius actus, est gratis dictum, et est quædam petitio principii; nam, cum ille actus sit quid creatum, ex hac parte non est immutabilis, in quo differt multum ab actu increato divinæ voluntatis; et cum alias sit actus potentiæ liberæ, et versetur circa objectum, quod non infert potentiæ necessitatem, neque etiam ex sua specifica ratione immutabilis est; non est ergo natura sua immutabilis. Deinde quia, si Christus in primo instanti libere dilexit proximos illo actu, ergo potuit non diligere; demus ergo sustinuisse pro aliquo tempore illum actum, seu extensionem ejus, nonne poterat postea incipere diligere proximos illo actu? certe non videtur id probabiliter posse negari, quia si in principio id potuit, cur non postea, cum ille actus capax sit illius augmenti, et ipsa potentia semper retineat vim et libertatem ad efficiendum illum? Quod si potuit Christus post aliquod tempus incipere proximos diligere per illum actum, ergo ille actus de se mutabilis est secundum illud augmentum; ergo, pari ratione, mutari posset per cessationem ab actuali proximorum dilectione. Denique ille actus, prout terminatur ad proximos, non pertinet ad essentialem beatitudinem, neque habet necessariam connexionem cum actuali amore Dei; potest enim perfecte amari Deus, quamvis proximus non semper actu ametur, sed interdum tantum in habitu; non est ergo inconveniens (supposita illa sententia) admittere hujusmodi mutationem possibilem in illo actu. Nec sequitur necessario idem dici posse de visione beata, quia per illam videntur creaturæ in Deo ex vi visionis ipsius Dei, unde non posset fieri mutatio in ipsa visione, ut terminata ad creaturas, quin fieret in eadem ut terminata ad Deum; actus vero amoris non extenditur ad creaturas ex necessaria connexione objectorum, sed ex libera efficacitate voluntatis, ut dictum est.

8. *Objectio.— Responsio prima.*— Sed adhuc objici potest, hoc non esse satis ut ille actus ut sic sit meritorius, quia non est actus viatoris, ut viator est, cum fundetur in scientia beata; de ratione enim meriti esse videtur, ut formaliter sit actus viatoris ut sic. Respondetur: hoc argumento probaretur, omnes actus fundatos in scientia infusa non esse meritorios, nec viatoris ut sic, quia ipsa scientia infusa aliquo modo consequitur scientiam beatam. Dico igitur, ut actus sit meritorius, satis esse ut sit bonus, liber, et in persona grata in via existente; unde, supponendo eamdem personam simul esse comprehensorem et viatorem, non repugnat merito ut aliquo modo fundetur in ipsa visione comprehensoris, sed solum repugnat illi ut formaliter ac per se pertineat ad statum comprehensoris ut sic. Unde, sicut scientia beata existens in viatore potest esse ratio prophetandi, ita etiam potest esse principium vel fundamentum merendi. Et dici potest ille actus viatoris ut sic, quia ipsa visio non potest ad illum actum, ut meritorius est, deservire, nisi prout est in viatore.

9. Hic modus dicendi, supposito uno principio, in quo fundatur, satis probabiliter procedit, satisque consequenter, atque ita mihi aliquando placuit. Jam vero existimo principium illud esse falsum, quia in actibus voluntatis vel intellectus, non est extensio illa ad plura objecta materialia, per compositionem et unitionem realium partium distinctarum, sed aut actus terminatur ad unam tantum rem, vel, si terminatur ad plures, id habet ex perfectione et eminentia suæ indivisibilis entitatis, quod supra, q. 10, tractando de visione beata Christi Domini, a nobis probatum est; et omnia ibi adducta, eadem vel majori ratione locum habent in hoc actu voluntatis, quia illæ duæ res, scilicet, Deus et proximus, minus necessariam connexionem habent in ordine ad amorem, quam in ordine ad visionem; unde, si illa entitas amoris, quæ terminatur ad proximum, est in re distincta ab alia, quæ terminatur ad Deum, non potest in-

telligi quo uniantur, aut quomodo ad componendum unum actum conjungantur; non ergo distinguentur partialiter, sed erunt actus distincti. Hoc autem principio supposito, aperte sequitur non posse eumdem actum, secundum aliquid sui esse necessarium in ordine ad Deum, et secundum aliquid aliud, re ipsa distinctum et separabile, esse liberum in ordine ad proximum. Dicendum ergo erit, aut non amari proximum, etiam visum in Deo, eodem actu quo amatur Deus; quod est probabile, ut statim dicam; aut certe, si amatur eodem actu, illum esse indivisibilem, et consequenter esse secundum se totum necessarium, et ideo non esse meritorium, etiam prout ad proximum terminatur. Dices, eumdem actum entitative indivisibilem posse terminari ad unum objectum necessario, et ad aliud libere, nihil ei addendo, ratione liberæ terminationis, ut constat in actu increato voluntatis divinæ. Respondetur hanc eminentissimam perfectionem esse propriam divini actus increati et infiniti, neque posse cum fundamento attribui actui creato et finito. Quod enim Deus illomet actu, quo se necessario amat, possit libere amare et non amare creaturas, nulla re illi addita vel subtracta, est unum ex difficillimis mysteriis divinæ infinitatis, adeo ut nonnulli Theologi, quia illud non intelligunt, nec revelatum expresse inveniunt, illud non credant. Qui ergo credibile est, hanc perfectionem communicari actui creato, ut idem omnino manens possit terminari ad solum Deum ex necessitate, libere vero possit extendi vel non extendi ad proximos, nihil ei addendo, vel subtrahendo?

10. Propter hæc ergo est secunda sententia, quæ negat beatos amare Deum et proximum eodem actu numero, sed diversis, atque ita animam Christi ex vi solius visionis beatæ qua videbat Verbum, et proximos in Verbo, habuisse unum actum quo necessario diligebat Deum, et alium, quo libere proximos amabat, atque hoc modo meruisse per amorem proximorum consequentem visionem beatam; ita sentit Scot., in 3, d. 18, q. unica, ad argum.; et sequitur Med. hic, dub. 2, et est probabilis opinio.

11. Tertia vero sententia est, Christi animam ex vi visionis Verbi et proximorum in Verbo, dupliciter potuisse diligere proximos: primo, ut objectum secundarium simul ac uno indivisibili affectu cum Deo ipso directe ac primario amato eodem actu; secundo, ut objectum materiale adæquatum talis actus. Quod enim prior modus sit possibilis, supponitur ex 1. 2, q. 12, et 2. 2, q. 26, et infra, q. 25, tractando de adoratione, constabit in motu adorationis similes actus reperiri. Et declaratur breviter, quia, cum charitas inclinet ad amandum proximum, ut rem quamdam Dei, si intellectus simul proponat ut objectum summe amabile, tam in se quam in proximo, seu tam amando ipsum quam omne id quod est aliquo modo bonum ejus, nihil vetare videtur quominus voluntas unico impetu feratur in hoc totum objectum per modum unius; et hoc est ferri uno actu indivisibili. Quod si hic modus actus et dilectionis ex se non repugnat, exerceri poterit a beato ex vi visionis beatæ, quia per illam perfectissime et unitissime præsentatur totum illud objectum, et aliunde voluntas perfecta habet vires ad talem actum eliciendum. Rursus, quod alter actus dilectionis proximi sit possibilis, qui solum versatur circa proximum ut rem dilectam, et materiam circa quam, licet ratio sic amandi sit Deus, nullus fere dubitat, imo hic est frequens et usitatus modus diligendi proximum ex charitate, quia non est necesse ut ratio amandi sit semper directe amata, sed solum ut terminus alicujus habitudinis, ut patet in fine, et medio quod propter finem diligitur; et aliunde constat proximum esse sic amabilem ex charitate propter Deum; est ergo hic actus possibilis ex se; ergo etiam in anima vidente Deum erit possibilis, non obstante priori actu, quia et distincti sunt, et unus alteri non repugnat. Primum patet ex dictis, quia non posset hic actus circa solum proximum directe versari, nisi esset distinctus; item quia hic actus aliquid entitatis addit; ergo non potest in eumdem actum cum priori coalescere. Item, quia hic actus supponit alium completum et perfecte terminatum ad totum suum objectum; cur ergo unietur illi? Secundum vero patet, quia nulla ratio talis repugnantiæ cogitari aut fingi potest.

12. Hoc ergo supposito, certum est posteriorem actum non esse necessarium, sed liberum, atque ita esse meritorium; de priori autem videtur probabile, esse necessarium simpliciter quoad totam suam entitatem, quia indivisibilis esse supponitur, et consequenter non potest secundum aliquid sui necessario elici, quin totus et secundum omnem suam habitudinem sit necessarius. Unde, licet proximus, spectata conditione talis objecti, non necessario diligatur, tamen ex parte

talis actus necessario diligitur, quia simul cum Deo necessario dilecto amatur. Item per talem actum videtur Deus perfectiori modo diligi, saltem extensive seu entitative, quia non solum quoad intrinseca, sed etiam quoad extrinseca bona ejus, et quoad omne id quod ad ipsum pertinet, amatur; et ideo ratione perfectioris amoris Dei, poterit talis actus esse necessarius, quia, cum charitas beati naturaliter operetur circa Deum, agit quantum potest, et ideo perfectissimum actum elicit, tam intensive quam entitative. Atque ita fit ut talis actus, etiam ut terminatur ad proximum, meritorius non sit.

13. Dices: in quo ergo distinguitur prior amor proximi, ab illo quem exercere potest anima Christi ratione scientiæ infusæ, amando proximum propter Deum, prout per scientiam vel prudentiam infusam amandum esse judicat? Responderi potest dupliciter. Primo, negando hos actus esse distinctos, per se loquendo, si eodem tempore et circa idem omnino objectum, seu circa eumdem proximum exerceantur; quia nulla est ratio distinguendi illos, nam sola distinctio cognitionum, per quas idem objectum applicatur, non videtur sufficere, quando alias in objectis, et in modo tendendi, est omnimoda similitudo seu convenientia. Unde consequenter fit, non alia ratione dici posse, meruisse Christum per actum dilectionis proximi consequentem scientiam beatam, nisi quia ad illum actum sufficere poterat scientia beata, quamvis etiam infusa satis esse possit; et fortasse Scotus non aliud sensit. In hoc autem sensu etiam est probabile, amorem Dei meritorium, qui consequebatur scientiam infusam, potuisse exerceri ex vi solius scientiæ beatæ, simul cum amore necessario, sub ratione tamen aliqua, aut modo minus perfecto. Secundo responderi potest, illos actus amoris proximi esse numero diversos, quia per illos tendit voluntas in objectum diversis modis applicatum; sed quia hoc difficile creditu est, prior responsio verisimilior videtur.

14. *Assertio.* — Dico tertio, meruisse Christum per actus omnes virtutum infusarum, quos libere exercuit. Est certissima, sic enim meruit per actum obedientiæ, ut testatur Paul., ad Phil. 2, et per actum religionis, ut orationis, etc.; et ad eumdem modum meruit per passionem suam, quatenus illa erat actus charitatis Dei et proximi, et religionis (erat enim sacrificium quoddam) et misericordiæ, justitiæ, obedientiæ, ac fere virtutum omnium. Et ad eumdem modum philosophandum est de omnibus actibus Christi.

15. *Per omnes actus liberos meruit Christus.* — Dico denique quarto, meruisse Christum per actus liberos suæ voluntatis, etiam si illi fuerint ordinis naturalis, ut sunt amor naturalis Dei, et actus aliarum virtutum moralium acquisitarum. Probatur, quia omnes illi actus erant honesti, et a Christo referebantur in supernaturalem finem, et quamvis non referrentur, sola dignitas suppositi deificantis illos, satis esset ut haberent omnem proportionem et valorem ad meritum. Sicut enim Christi humanitas per ipsam unionem ita deificatur et sanctificatur, ut ratione illius debeantur illi alia dona (etiam ipsa gloria) tanquam connaturales proprietates, ita omnis actus bonus humanitatis unitæ, etiam si secundum se esset ordinis naturalis, tamen ratione unionis erat Deo gratissimus, et dignus quocunque præmio supernaturali; quia dignitas illius personæ magis ad hanc dignitatem confert, quam quævis alia conditio actus, et quam relatio operantis ad extrinsecum finem, quæ simpliciter necessaria non est ad talis actus valorem et dignitatem.

16. *Objectio.* — Sed objiciunt quidam, nam præmium est in sua substantia supernaturale; ergo actus naturalis non potest esse condignum meritum ejus. Respondetur negando consequentiam, quia in nobis bona opera moralia, licet naturalia sint, sunt merita de condigno supernaturalis gloriæ, non quidem ex se, sed quia per gratiam elevantur et dignificantur, vel immediate, ut quidam volunt, vel saltem media aliqua relatione supernaturali charitatis. In Christo vero, licet hæc relatio de facto non defuerit, sola dignitas personæ, et gratiæ unionis, ob excellentiam ejus ad hoc sufficeret. Et ratio est in superioribus tacta, quia dignitas meriti non fundatur in physica dignitate, sed in valore morali, quem participare potest actus a gratia vel forma supernaturali, etiam si ipse naturalis sit.

17. Atque hinc colligitur (quod supra huc remisimus), licet in Christo nullum esset donum gratiæ creatum, nec supernaturalis cognitio, sed sola unio, potuisse in illo esse condignum meritum cujusvis supernaturalis præmii, intercedente sufficiente ordinatione divina, seu promissione sub conditione talis operis. Quia in illo opere revera esset sufficiens valor et dignitas. Nec oportet quod ipse operans semper cognoscat præmium quod suo actu meretur, nec quod speciali ac propria

relatione suum actum referat in tale præmium. Nam, licet fortasse in humana justitia id necessarium sit, non tamen apud Deum, quia ejus ordinatio sufficit propter efficaciam et supremum dominium voluntatis ejus, quæ, ut obligationem inducat, vel jus conferat, non indiget alterius acceptatione vel consensu, sed solum ut conditio operis habentis sufficientem valorem impleatur. Atque in nostris meritis apud Deum sæpe contingit, neque enim necesse est ut opus nostrum in præmium referamus.

SECTIO III.

Quo tempore Christus meruerit.

1. Tria in hoc dubio desiderari possunt. Primum, quando Christus mereri incepit. Secundum, quo tempore duravit in actuali merito. Tertium, quando posuit finem et terminum merito suo.

2. Circa primum, fere omnes Theologi conveniunt, Christum incepisse mereri a primo instanti suæ incarnationis. Quanquam enim Durandus, in 3, d. 18, q. 2, et ex parte, Palud. ibidem, q. 2, art. 2, in dubium hoc revocent, simpliciter tamen negare non audent. Et ratio, quæ eos ad dubitandum movit, difficilis non est, ut statim ostendam. In explicando autem modo hujus inceptionis, nonnulla est diversitas : nam Alexand. Alens., 3 p., q. 16, memb. 2, a. 1, dicit meritum Christi incepisse in illo instanti, tantum extrinsece; quia in illo instanti Christus non meruit, et immediate post illud meruit. Quam sententiam non solum falsam, sed etiam impossibilem existimant Marsil. et alii. Sed an possibile sit actum immanentem seu meritorium illo modo incipere, philosophica potius quam theologica controversia est, et ideo illam prætermitto, quanquam judico minime repugnare. Quidquid tamen de possibilitate sit, sine ullo tamen fundamento vel probabilitate tribuitur talis modus inceptionis merito Christi; quia cum actus meritorius in instanti perfici possit, si potuit Christus inchoare suum meritum statim post conceptionem suam, potuit etiam in ipso instanti conceptionis, non extrinsece tantum, sed intrinsece, efficiendo actum in illo instanti; quia quando operatio est momentanea, non oportet ut sit tempore seu duratione posterior quam sua causa.

3. Quocirca dicendum est primo, Christum Dominum intrinsece incepisse mereri a primo instanti incarnationis suæ, ita ut in illo instanti habuerit perfectum meritum. Ita D. Thomas infra, q. 34, a. 3, et in 3, dist. 18, q. unica, a. 3, ubi Magister idem docet, et communiter Theologi ; Bonavent., art. 1, q. 1; Richard., art. 1, q. 2; Scot., Gabr. et alii; Marsil., q. 12, art. 1, concl. 4. Et colligi potest ex ad Heb. 10, ubi citantur, et de Christo exponuntur verba Psal. 39 : *Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi*, usque ad illud : *In capite libri scriptum est de me, ut faciam (Deus) voluntatem tuam*; quæ verba inquit Paulus dixisse Christum ingredientem mundum. Et concludit, in ea voluntate nos esse sanctificatos; ingressus autem Christi in mundum esse intelligitur in ipsa carnis assumptione, ut recte Anselm. et D. Thomas exposuerunt, juxta illud Joan. 26 : *Exivi a Patre, et veni in mundum*, utique per incarnationem, per quam dicitur *primogenitus introduci in orbem terrarum*, ad Heb. 1. Igitur in ipso ingressu, atque adeo in ipso puncto incarnationis, habuit Christus voluntatis actum ad nostram sanctificationem sufficientem, atque adeo meritorium. Ratione etiam convinci potest, quia in primo instanti, sicut habuit actum visionis beatæ, ita potuit habere actum scientiæ infusæ (de quo sine causa dubitat Durandus), quia in usu illius scientiæ non pendebat a corpore, neque a phantasmatibus, neque discursu aliquo, neque successione temporis, ut supra, q. 11, late ostensum est; ergo potuit in eodem instanti liberum actum voluntatis elicere circa objecta per illam scientiam repræsentata. Itaque, si actu consideravit Dei bonitatem, et beneficia suæ humanitati collata, potuit illum ex charitate libere diligere, eique gratias agere, et similiter, cognoscendo voluntatem Patris esse ut se in mortem pro redemptione hominum offerret, potuit statim obedire, acceptando mortem, ac voluntarie se pro hominibus offerendo. Posita enim in intellectu sufficienti scientia et judicio, voluntas non indiget successione temporis ad libere amandum vel eligendum; potuit ergo Christus mereri in primo instanti; ergo meruit. Probatur hæc ultima consequentia, tum quia quod perfectius est, Christo est tribuendum; perfectius autem est semper esse in actu secundo, quam in solo actu primo, ut per se constat; tum etiam quia habebat summam gratiam impellentem voluntatem ejus ad hujusmodi meritum, et nihil erat quod eam retardaret; tum denique quia Angeli hac ratione sese statim in primo instanti creationis suæ converterunt

in Deum, et per eam conversionem gloriam meruerunt, ut frequentius Theologi sentiunt. Et de hominibus docet D. Thomas debere se convertere in Deum, se et omnia sua in eum referendo, statim ac ratione et libertate uti possunt; quod sive in præceptum cadat, sive non, tamen non est dubium quin sit melius et perfectius; ergo Christus, qui bene omnia fecit, quam primum potuit libere se convertere in Deum per amorem et obedientiam, statim sine mora perfecit; nescit enim tarda molimina Spiritus Sancti gratia. Denique, quia Christus nunquam profecit in statu virtutis aut meriti, ut supra, q. 7, late ex Patribus ostentimus; multum autem profecisset, si prius nullum habuisset meritum, et postea illud habere inciperet.

4. *Christum toto vitæ mortalis tempore, absque ulla intermissione meruisse.*—Circa secundum dicendum est, Christum Dominum continue et sine intermissione ulla meruisse a primo instanti conceptionis suæ, usque ad instans mortis. Hanc conclusionem indicant Theologi, cum Magist., in 3, d. 18; et Alens. supra; Bonav., in Brevil., p. 4, c. 7; Cajet. infra, q. 34, art. 2, qui bene explicat, ad perfectionem Christi pertinuisse, ut virtutes ejus nunquam fuerint otiosæ, neque in actu primo tantum; quanquam enim non semper in eodem numero actu libero perseveraverit (id enim dicere non est necesse, nec verisimile), semper tamen transibat ab uno actu ad alium, et nunquam ab actu ad non actum; ad hunc enim modum operantur Angeli, quibus ipse similis fuit in operando per scientiam infusam. Unde etiam supra ostendimus, in q. 11, semper fuisse in actuali consideratione hujus scientiæ; est autem eadem vel major ratio de actibus voluntatis, qui magis ad virtutis perfectionem pertinent. Cum igitur hoc sit magis consentaneum perfectioni Christi, et nulla sit repugnantia vel difficultas, ita de illo sentiendum est. Unde nullum invenio Theologum qui contrarium docuerit. Occurrebat vero statim quæstio, quia videtur sequi, merita Christi aucta fuisse per hujusmodi continuationem, seu multiplicationem actuum. Sed hæc quæstio satis tractata est et expedita, q. 1, art. 2, ubi videri potest, ne earumdem rerum prolixa repetitione tædio lectorem afficiamus.

5. *Tempus merendi cum vita finitur.*—*Objectio.*—Dico tertio circa tertium punctum, Christum Dominum ab instanti mortis suæ, nihil amplius ultra meruisse. Hæc conclusio est communis Theologorum, et ita certa ut sine temeritate in dubium revocari non possit; eam docet expresse D. Thomas hic, ad 1, ubi inquit, Christum nunc non esse in statu merendi, quia non est viator; idem docet infra, q. 50, a. 6, ad 2; 56, a. 1, ad 3; 57, a. 9, ad 1; et in 3, d. 18, a. 2, ad 2 et 3; et in 4, d. 15, q. 4, a. 6, q. 2, ad 3; Gabr., in 3, d. 18, q. unica, ad finem; Scot., Durand., Bonav., Richar., Major et Marsil., locis supra citatis, qui inter conditiones necessarias ad Christi meritum ponunt statum viatoris. Idem docet Sotus, in 4, d. 1, q. 3, a. 5, ubi in particulari dicit non solum post resurrectionem, sed etiam animam separatam Christi in triduo non meruisse. Ratio autem prima et præcipua hujus conclusionis sumenda est ex generali lege a Deo statuta, ut homines, quamdiu in hac vita vivunt, mereri possint, tempus autem merendi cum ipsa vita finiatur. Est enim tempus hujus vitæ hominibus concessum, ut in eo lucrari possint, et quasi in stadio currere, seu in agone contendere, ut postea possint comprehendere, et incorruptam coronam accipere, ut dicitur 1 ad Cor. 9; et ideo Eccles. monet Sapiens: *Quodcunque potest agere manus tua, instanter operare; quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia est apud inferos, quo tu properas;* quod, ut Hieronymus exponit, intelligendum est de opere meritorio, et de scientia et sapientia, prout illi deserviunt. Cum enim loquatur Sapiens (ut idem Hieronym. notat) generatim de inferno, qui animas purgatorii, et eo tempore animas sanctorum Patrum continebat, negare non potuit, simpliciter esse in inferno charitatem et bona opera; necesse est ergo ut de opere meritorio loquatur. Et ideo ibidem ait mortuos non habere ultra mercedem; et ita exposuit hunc locum etiam Gregor., lib. 4 Dialog., c. 39. Et ideo in Scriptura semper retributio operum dicitur esse in ordine ad opera hujus vitæ, ut Eccles. 11: *Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas;* et c. 14: *Ante obitum operare justitiam;* et c. 18: *Ante judicium,* quod, scilicet, in morte fit, *para justitiam tibi;* et ita inferius subdit: *Ne verearis usque ad mortem justificari,* id est, in justitia crescere, ut exposuit Concilium Trident., sess. 6, c. 10, nec sine causa additum est: *Usque ad mortem*, sed ut denotetur illum esse merendi terminum. Et ideo Matth. 25, in parabola de quinque talentis, unusquisque recipit prout lucratus fuerat ante rationem a Domino postulatam; postulatur au-

tem in morte. Et simile videre est in parabola de villico iniquitatis, Luc. 16, ut ibi Theophyl., et Euthym., suo cap. 58, indicarunt; hinc etiam Paul., 2 ad Corinth. 5, unumquemque ait esse judicandum, *prout gessit in corpore*, ut August. notavit, lib. de Prædestin. Sanct., c. 12; et ideo monet, ad Galat. 6, ut, *dum tempus habemus*, *operemur bonum*, quia, ut ibi prædixerat, *quæ seminaverit homo*, *hæc et metet*, ut recte Hieronym. advertit; et propter hanc fortasse causam vocavit Paulus, 1 ad Corinth. 6, tempus hoc, *tempus acceptabile*, *et diem salutis*, quia, ut Hieronymus inquit, *tempus sementis est præsens vita quam currimus; cum ista vita transierit*, *operandi*, id est, merendi, *tempus aufertur*. Est ergo sine dubio hæc generalis lex a Deo statuta, ut homines possint in hac vita mereri, et non amplius, ut ex omnibus citatis Scripturæ locis Patres illam exponentes docuerunt.

6. *Evasio.* — *Objectio.* — *Responsio.* — Dicet vero fortasse aliquis, hanc regulam et legem positam esse pro puris hominibus, non tamen comprehendisse Christum, qui propter excellentiam personæ suæ videtur in omni statu posse mereri. Sed hæc exceptio plus videtur esse quam temeraria, quia est contra torrentem Theologorum omnium, et contra generalem canonem Scripturæ, sine ulla Ecclesiæ vel Patrum auctoritate. Quin potius nonnulli Patres, exponentes ad hoc propositum verba illa Christi, Joan. 9: *Me oportet operari opera ejus, qui misit me, donec dies est, venit nox, quando nemo potest operari*, per noctem, mortem interpretantur, postquam nemo meritorie operari potest; et cum Christus loqueretur de seipso, seipsum sub negatione universali comprehendit. Quæ expositio colligitur ex Chrysostomo, hom. 55 in Joan.; Aug., tract. 44 in Joan.; Hieronym., sup. Eccl. 9, et ad Galat. 6; Greg., lib. 4 Dialog., c. 39; Orig., homil. 3 in Psal. 36, ubi ad hoc varia Scripturæ testimonia in sensu mystico accommodat. Aliter dici potest, hanc legem, quod status merendi solum duret pro tempore hujus vitæ, intelligendam esse, ut quis possit sibi mereri, non vero ut possit mereri aliis; cujus ratio reddi potest, quia post hanc vitam homo recipit præmium sibi debitum, et ideo non potest ultra sibi mereri, cum sit constitutus in termino. Hoc autem non obstat quin possit mereri aliis, qui nondum in termino constituti sunt; poterit ergo Christus etiam nunc mereri saltem aliis; nam et nonnulli Theologi docuerunt posse beatos mereri saltem de congruo, quo modo interdum locutus est D. Thomas, in 4, dist. 21, q. 1, art. 3, ad 4, ubi de animabus purgatorii loquitur. Si ergo alii beati possunt de congruo mereri, poterit Christus de condigno. Sed hæc evasio non est magis probabilis quam præcedens, quia Scriptura absolute et sine distinctione loquitur de merito, et Sancti ac Theologi ita illam interpretantur, præsertim agentes de proprio merito de condigno et de justitia. Si autem distinctio data admittenda esset, non solum de Christo, sed etiam de cæteris beatis concedendum esset, esse nunc in statu in quo possunt mereri aliis, eo modo quo in via poterant; ergo pari ratione possent sibi mereri de condigno quidquid illis deesset; nam status beatitudinis et termini solum posset impedire meritum quoad ipsum terminum, seu quoad beatitudinem essentialem, non vero quoad accidentale complementum nondum comparatum. Sequeretur ergo primo, adhuc posse Christum sibi mereri exaltationem et manifestationem sui nominis, quam nondum est plene assecutus. Sequeretur secundo, posse animas beatas mereri de condigno gloriam accidentalem et resurrectionem, et gloriam suorum corporum, his enim bonis adhuc carent, et ea petunt ac desiderant. Sequeretur tertio, animas existentes in purgatorio posse per modum meriti consequi remissionem pœnarum; quæ omnia falsa sunt, et contra omnes Theologos. Illa autem locutio de merito de congruo, impropria est; interdum enim omnis impetratio, meritum de congruo appellatur, proprie tamen meritum non est. Et ita D. Thomas, 1 p., q. 62, art. 9, ad 3, simpliciter negat omne meritum in beatis, et eodem modo loquitur de animabus purgatorii, q. 7 de Malo, art. 11; Bonav., Scot., et alii Theologi, in 4, dist. 21.

7. Secundo, potest hæc ratio amplius in Christo explicari, quia ut supra dicebamus, q. 1, a. 2, cum D. Thoma, Quodlib. 2, a. 2, licet quodlibet Christi opus per se sufficiens esset ad omne præmium obtinendum, tamen ex divino pacto et ordinatione factum est, ut tota Christi vita ordinaretur ad integrum jus obtinendum, quasi per modum unius meriti in morte Christi consummandi. Unde fit in ipsa morte obtinuisse plenum jus et perfectum ad omnia præmia, quæ secundum legem ordinariam mereri poterat; et ideo non oportuit ut postea mereretur; nam, postquam quis acquisivit perfectum et absolutum jus ad præmium, non est quod amplius mereatur,

Et hæc est ratio ob quam animæ justorum non merentur unionem ad corpus gloriosum, quamvis illa careant, quia, scilicet, ex vi meritorum hujus vitæ habent plenum et consummatum jus, propter quod illis ex justitia debetur. Sicut etiam inter homines mercenarius, qui operatus est quidquid ex pacto tenebatur, ut sibi ex justitia merces deberetur, non est quod illam ulterius mereatur. Quod autem in morte Christi ita fuerit meritum ejus consummatum, ut plenum jus ad omne præmium acquisiverit, constat ex modo loquendi Scripturæ, quæ meritum tribuit omnibus Christi actionibus et passionibus hujus vitæ; consummationem vero ponit in morte, juxta illud ad Philipp. 2 : *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum ;* cui concinunt verba ejusdem Christi, Luc. 24 : *Nonne oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam ?* Ubi Patres notant, prius tempus fuisse meriti, posterius præmii. Unde Cyprian., serm. de Ascens. : *Hæc,* inquit, *est merces obedientiæ Christi, hæc mortis et crucis stipendia,* et infra : *Solum ad hæc, quæ dicta sunt, restat judicium ; de judicio et angustia sublatus est Christus, superest ut post misericordiæ tempora justitiæ sequatur judicium.* Sic etiam exponitur illud Psalm. 2 : *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam,* ab August., qui notat illud, *Postula a me,* ad totam dispensationem temporalem, quæ pro humano genere sumpta est, referri. Et ibidem Hilarius : *Resurgens,* inquit, *in cælo et in terra jus omne sortitus est ; unde et ipse ait : Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra ; in eo autem quod data est, poposcisse se id quod accepit, ostendit ; poposcit autem cum dixit : Clarifica me, Pater, claritate quam habui prius quam mundus fieret apud te ; et cum dixit : Non pro eis tantum, sed pro iis qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Et S. Vigilius, lib. 5 contra Eutychetem, multa in hanc sententiam edisserens, inter alia attingens hunc locum inquit : *Christus post resurrectionem suam dicit : Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra; quam potestatem olim Pater promiserat, dicens : Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam ; quam petitionem et largitionem Patris tempore passionis fuisse expletam testatur Isa., dicens : In tempore placito exaudivi te,* etc., c. 49 ; et apud eumdem Isaiam, c. 53, ut supra dicebam, est pactum expressum : *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum;* et ideo Paul., ad Hebr. 10, sic de Christo loquitur : *Unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei, de cætero expectans donec ponantur inimici sub pedibus ejus.* Satis aperte docens, Christum illa oblatione totum negotium suum et meritum consummasse; jam vero solum expectare veluti possessionem et executionem, ut cap. etiam 9 prius indicaverat. Quem locum tractans Cyril., in Exegesi ad Valerian., quæ habetur in Concil. Ephes., tom. 6, cap. 17, circa medium, inquit : *Cum Christus incarnationis œconomiam consummasset, cælos ascendit,* etc.

8. Et tandem confirmatur et explicatur, quia Christus usque ad mortem et per mortem suam nos redemit; jam vero nos non redimit, sed applicat nobis redemptionem suam; et ideo Scriptura sacra semper loquitur de præterito, salvavit nos, redemit nos, quia jam redemptio est consummata; ergo et meritum consummatum est, neque jam amplius Christus meretur; nam si adhuc mereri posset, etiam posset satisfacere, quia sicut oratio meritoria est, ita et satisfactoria, neque passio aut pœna simpliciter necessaria est ad satisfaciendum, præsertim pro culpa. Si autem adhuc mereretur et satisfaceret pro nobis, adhuc nos redimeret, quia non aliter nos redimit quam merendo et satisfaciendo pro nobis. Si autem adhuc nos redimit, nondum plane nos redemit, neque emit pretio magno sanguinis sui, neque consummavit meritum suum per mortem; nam, sicut ante mortem fecit opera per se condigna et sufficientia ad nostram redemptionem, et tamen illis contentus non est, sed multa alia addidit usque ad mortem, ita et his non fuit contentus, sed multa etiam addidit post mortem, scilicet, descensum ad inferos, reditum ad corpus, et post resurrectionem Apostolos revocavit et confirmavit in fide, et adhuc interpellat pro nobis; si ergo de toto hoc tempore et omnibus his operibus idem est judicium quoad meritum et satisfactionem, non magis consummata est redemptio per mortem Christi, quam per opera subsequentia; quod non solum falsum, sed etiam hæreticum mihi esse videtur.

9. *Objectio.*— *Responsio.*— Sed contra primo, quia Christus nunc orat pro nobis, et ejus oratio est dignissima, et ex lege Dei non potest non exaudiri; ergo per illam meretur. Respondetur, an et quomodo Christus oret in cælo, infra, q. 21, explicandum est; dato vero antecedenti, negatur consequentia, quæ ejus-

dem formæ fieri potest de orationibus aliorum beatorum, maxime quando sibi aliquid postulant, ut, verbi gratia, resurrectionem suorum corporum. Ratio vero est, quia Christus non orat nunc ut per ipsam orationem faciat sibi deberi rem quam postulat, sed potius tanquam exigens quod alias titulo justitiæ sibi jam est debitum; itaque illa oratio nititur præcedentibus meritis, non denuo meretur; sicut inter homines quando mercenarius petit mercedem suam, quam promeruit, non ideo petit ut illam mereatur, sed ut illam exigat. Quocirca illa lex, in qua fundatur certa et infallibilis impetratio talis orationis, est ipsa promissio, ex qua debetur retributio prioribus meritis, non specialis aliqua lex vel promissio, propter quam illi orationi retributio aliqua debeatur. Hæc est doctrina D. Thomæ 2. 2; q. 83, art. 11, ad 1, quam indicasse videtur Rupert. Abb., lib. 9, de Divin. offic., c. 3, sic inquiens: *Illa interpellatio, Doctorum omnium vera assertione, non submissa est postulatio, sed passionis ejus, quæ semel pro nobis in sacrificium oblata est, æterna commemoratio.* Dices: ergo, cum Christus orabat in terra: *Clarifica me, Pater*, etc., non merebatur per illam orationem, sed exigebat rem sibi debitam ratione unionis. Respondetur negando consequentiam, quia per illam orationem simul cum aliis operibus, et passionem suam, acquisivit jus justitiæ, quod est proprie mereri; quo modo non debebatur illi claritas, seu gloria ratione unionis, sed solum jure quodam filiationis, seu proportionis cujusdam; at vero per orationem quam habet in cœlo, nullum novum jus acquirit, ut dictum est.

10. *Objectio secunda: an per vulnus lanceæ Christus meruerit.* — *Responsio.* — Contra secundo, quia vulnus lanceæ inflictum est Christi corpori post mortem ejus, et tamen per illud maxime promeruit; sacramenta enim in Christi meritis fundantur, et tamen virtus eorum fluxisse dicitur a latere Christi pendentis in cruce, ut loquitur Leo Papa, ep. 4, c. 6, dicens: *Tunc regenerationis potentiam sanxit, quando de latere ejus profluxerunt sanguis redemptionis, et aqua baptismatis.* Et August., tract. 15, et 120 in Joan., inquit: *O mors, unde mortui reviviscunt; quid sanguine isto mundius, quid vulnere isto salubrius?* Similia habet lib. 2 de Symbolo ad catechum., cap. 6, lib. 15 de Civit., c. 26, lib. 12 contra Faust., c. 20; Chrysost., hom. 84 in Joan.; Cyril., lib. 12, c. 39, ac denique lib. 10 in Luc., c. de Commendatione Mariæ: *Ex illo*, inquit, *incorrupto corpore, sed defuncto, omnium vita manabat; aqua enim et sanguis exivit; illa, quæ diluat, iste, qui redimat.* Quidam hæretici dixerunt vulnus illud inflictum esse Christo adhuc viventi. Sed est hæresis contra expressum testimonium Joan., c. 19, damnata in Concil. Viennensi, Clementina unica de Summa Trin. Respondetur ergo, in illius vulneris susceptione, cum ipsum factum est, nullum fuisse novum meritum, quia neque ipsum corpus examine jam erat capax meriti, neque anima separata, quamvis intelligatur voluntarie acceptasse injuriam illam sibi factam in suo corpore, erat jam in statu merendi; intelligi tamen potest Christum ipsum dum viveret prævidisse, et libere acceptasse, et obtulisse pro nobis vulnus illud, et dedisse etiam in pretium redemptionis nostræ sanguinem qui de illo exivit. Et hac ratione posset virtus sacramentorum in hoc merito fundari, quanquam citati Patres non tam de merito quam de significatione loquantur, dicentes, aquam et sanguinem significasse sacramenta Ecclesiæ, quibus justificamur, præsertim baptismum et Eucharistiam, ad quæ tanquam ad januam et consummationem omnium sacramentorum cætera revocantur; dicunt etiam significatum esse, virtutem sacramentorum a Christi morte manasse, ipsumque Christum fuisse veluti fontem ex quo sacramenta profluxerunt.

11. *Objectio.* — *Responsio.* — *Instans mortis, sicut vitæ, et viæ, ita et merito extrinsecum est.*—Tertio objicitur, nam Christus Dominus per mortem suam nos redemit; ergo meruit in eo instanti in quo consummata est mors; sed in illo jam anima non erat in corpore, quia homo moritur per primum sui non esse; ergo. Qui dicunt hominem mori per ultimum sui esse, facile se expediunt ab hac difficultate, et ab aliis similibus, quæ de martyribus tractari solent. Supponendo tamen communiorem philosophorum sententiam, Cajet., 1 p., q. 63, a. 6, dicit in instanti mortis hominis esse meritum, non tanquam in pura via, sed tanquam in termino viæ; unde pro illo termino concedit meritum in anima separata; et in speciali loquens de Christi anima, infra, q. 50, a. 6, similiter sentire videtur, quamvis obscurissime loquatur. Sed hæc sententia mihi semper displicuit, quia illud instans mortis est terminus extrinsecus viæ; unde sicut in illo jam non est via, ita nec meritum. Eodem ergo modo dicendum est de

Christi Domini morte et merito; et hoc sensit D. Thomas in illa q. 50, art. 6, ad 1, cum dicit redemisse nos Christum per mortem, ut est in fieri, non ut est in facto esse; hoc enim est dicere Christum meruisse toto tempore quo passus est pro nostra redemptione; in instanti autem mortis, cum vita terminatum esse meritum eodem modo quo ipsam vitam.

DISPUTATIO XL,

In tres sectiones distributa.

DE IIS QUÆ SIBI CHRISTUS DOMINUS MERUIT.

Explicato merito Christi Domini secundum se, sequitur explicemus quid et quibus meruerit; et ratio doctrinæ postulat ut prius de ipso dicamus, deinde de aliis. Supponimus autem Christum sibi aliquid meruisse, quanquam Calvinus hæreticus id negare ausus est; quem confutabimus commodius sect. 2, ne eadem sacræ Scripturæ testimonia repetere necessarium sit. Videamus ergo quid sibi meruerit; ubi statim occurrebat quæstio, an incarnationem suam sibi Christus meruerit. Sed quoniam ordo ac methodus D. Thomæ id postulavit, eam disputatam reliquimus q. 2, art. 11. Superest ergo ut de aliis donis, quæ præter incarnationem Christo collata sunt, breviter disseramus.

SECTIO I.

Utrum Christus mereri potuerit gloriam animæ suæ, et alia dona gratiæ et scientiæ.

1. *Scotus.* — *Gabriel.* — Quæstionem hanc intelligo de potentia absoluta, nam de potentia ordinaria dicemus sectione sequenti, explicando an de facto habuerit tale meritum. Procedit autem quæstio, supponendo Christum habuisse gratiam, gloriam, et alia similia dona a primo instanti creationis animæ suæ; non enim existimo posse in dubium verti, quin de potentia absoluta potuerit illa anima, etiam unita Verbo, carere gloria animæ aliquo tempore, et ita illam de condigno mereri; illud enim prius ostensum est supra, q. 7 et 9, et ex illo evidenter aliud sequitur, ut per se notum est, et ex dicendis constabit, quanquam contrarium videatur posse colligi ex Scoto, dist. 18, q. unica, § Hoc viso ad primum; ubi dicit, tantam fuisse gloriam animæ Christi, ut propter excellentiam suam non potuerit cadere sub meritum, etiam ipsius Christi, quem sequitur Gab. ibi, art. 3, dub. 2. Ratio enim illa, si vera est, procedit, etiam si supponatur Christum aliquando caruisse illa gloria. Sed si intelligant hi auctores illam gloriam non potuisse cadere sub meritum Christi ratione suæ excellentiæ et perfectionis intensivæ, est ratio omnino falsa et indigna, quia Christi meritum de se non solum ad illam gloriam promerendam, sed etiam ad quamcunque aliam perfectiorem, etiam si in infinitum procedatur, sufficiens fuit, cum fuerit infinitum. Si autem sub illa perfectione gloriæ comprehendant modum habendi illam ab initio, sic non contradicunt nobis, sed pertinet eorum opinio ad quæstionem quam disputandam aggredimur; et ita videntur illi auctores intelligendi, qui etiam non loquuntur aperte de potentia absoluta, quamvis hoc magis indicent. Et ad eumdem modum dicendum est de gratia habituali, et aliis donis, potuisse, scilicet, Christum illa mereri, si eis aliquando caruisset, propter eamdem causam et rationem; quanquam de habituali gratia nonnulli dubitare videantur, ut Medina, q. 7, art. 13, dub. penult.: *Quia principium*, inquit, *meriti non potest cadere sub meritum, gratia autem habitualis est principium meriti.* Quæ ratio, si quid probaret, simpliciter et sine ulla suppositione probaret de gratia habituali; re tamen vera nihil probat, quia, ut supra ostendi, gratia unionis est sufficiens principium meriti, et ideo per illam potuisset Christus mereri habitualem gratiam, si illa caruisset. Quæstio ergo hæc solum procedit ex dicta suppositione, an, scilicet, hæc duo simul stare potuerint de potentia absoluta, ut, scilicet, Christus nunquam caruerit gratia et gloria, et nihilominus per propria merita ea fuerit consecutus.

2. Prima sententia negat hoc esse possibile, sed implicare contradictionem. Hæc existimatur sententia D. Thomæ in hoc articulo, et ita videntur interpretari Cajet. et alii Thomistæ; indicant etiam Scot. et Gab., paulo ante citati; tenet etiam Henri., Quodlib. 6, q. 6, qui, sicut absolute opinatur non potuisse etiam de potentia absoluta animam unitam Verbo carere visione beata, ita simpliciter existimat impossibile mereri illam. Fundamentum hujus sententiæ ita explicari potest, quia implicat contradictionem, eamdem gratiam simul esse perfectam et imperfectam, consummatam et non consummatam; sed gratia, quæ est principium merendi gloriam, est gratia imperfecta, et non consummata;

gratia vero, quæ semper est conjuncta gloriæ, semper est perfecta et consummata; ergo impossibile est hæc duo simul conjungi. Secundo, impossibile est moveri ad terminum, et esse in termino; sed mereri gloriam est moveri ad gloriam; ergo impossibile est esse in termino gloriæ, et moveri ad illum. Tertio, quia vel posset esse tale meritum per opera, quæ antecederent ipsam visionem beatam, et hoc non, quia supponimus animam nunquam caruisse illa visione; vel per opera subsequentia, et hoc est contra rationem ipsius meriti, debet enim antecedere præmium, cum sit illius causa, et aliquo modo efficiens.

3. Secunda sententia est non implicare contradictionem, ut Christus beatus existens a primo instanti incarnationis suæ, beatitudinem animæ, et cætera dona gratiæ et scientiæ sibi meruerit. Hæc est communis Theologorum, in 3, d. 18; expresse Albert. Magn., art. 4 et 7; Mai., q. 2; Guliel. de Rubio., q. 1, art. 2; Basol., art. 3; Francisc. de Mairo, q. 1. Alii vero tantum indicant, quos sectione sequenti referam. Indicat etiam Alens., 3 p., q. 16, memb. 1; tenet aperte Altisiod., 3 Summæ, tract. 1, c. 7. Et mihi videtur vera sententia, quæ duobus modis tractari et probari potest.

4. *Christus potuit mereri gloriam animæ suæ, etiam per actum natura priorem.*—Primo ergo possibile fuit Christum mereri hæc bona per aliquod opus, quod prius natura antecederet illa, quamvis simul in eodem instanti darentur propter tale meritum. Quod etiam hoc nullam involvat contradictionem, ita declaratur: quia in genere loquendo non est necesse ut meritum tempore antecedat præmium, sed solum natura, ut de facto etiam videre licet in merito justorum, et aliquo præmio illius; meretur enim justus perfecte et de justitia augmentum gratiæ; habet ergo illud augmentum veram rationem præmii, meritum enim et præmium correlativa sunt; et tamen in eodem instanti in quo illud meretur, recipit illud, ut est indubitatum apud omnes Theologos. Ratio vero est clara, nam meritum vel comparatur ad præmium, vel ad Deum, qui daturus est præmium; si ad Deum, nulla est repugnantia, quia in eodem instanti in quo meritum fit, Deus acceptat illud; et cum sit omnipotens, statim potest reddere præmium, si aliunde non repugnet; si autem comparetur ad præmium ipsum, intelligi facile potest, illam rem, quæ est præmium, esse talem ut non repugnet simul esse cum illo actu in quo fundatur meritum, ut aperte constat in exemplo posito de actu charitatis, et de ejusdem charitatis augmento; ergo ex parte ipsarum rerum, in quibus consistunt meritum et præmium, non semper est repugnantia. Nec denique esse potest ex ordine meriti et præmii, quia vel ille intelligitur esse per modum habitudinis causæ ad effectum; et ex hac parte non est repugnantia, quia utrumque potest fieri in instanti, et in his quæ hoc modo producuntur, si causa est perfecta, simul tempore est cum suo effectu; et eadem ratio est, si habitudo illa intelligatur esse per modum viæ ad terminum, quia, quando via est momentanea, simul etiam est cum suo termino, ut philosophis notum est; et apud Theologos constat, ultimam dispositionem ad gratiam esse aliquo modo causam et viam ad illam, et nihilominus simul tempore infunditur. Ex quo obiter solutum relinquitur secundum argumentum primæ sententiæ.

5. Constat ergo ex generali ratione meriti et præmii non repugnasse Christi animam per aliquem actum prius natura elicitum meruisse gratiam et gloriam sibi, in eodem instanti infundendam; superest ut probemus non repugnasse ex speciali ratione talis præmii, quod colligi potest ex D. Thoma, Quodlib. 9, a. 8, et in 2, d. 5, q. 2, a. 2; et potest ostendi, quia si in hoc est specialis repugnantia, necesse est ut oriatur ex ipsis rebus vel actibus in quibus tale meritum et præmium consistit; nam, cum in cæteris omnibus eadem sit ratio de hoc præmio, et aliis, fingi non potest alia radix ex qua oriatur. Sed hinc etiam nulla repugnantia necessario nascitur; ergo; probatur minor, quia in merito Christi duo considerari possunt: aliud est cognitio intellectus, quæ fundat meritum, et hæc in illo non fuit fides, sed scientia infusa; aliud est actus voluntatis, in quo est formale meritum, qui sit, verbi gratia, actus liber amoris Dei; sed utrumque horum, etiam si prius natura habeatur, potest esse simul cum visione beata, et cum quibuscunque aliis donis gratiæ posterius natura infusis; de facto enim hæc omnia habuit Christus simul in eodem instanti; ergo ex parte ipsarum rerum, quæ sunt tale meritum et tale præmium, nulla est specialis repugnantia.

6. *Objectio.*—*Responsio.*— Dicetur fortasse, simpliciter non repugnare hæc omnia simul fieri et haberi in eodem instanti, repugnare tamen simul fieri cum illo ordine natu-

re, ut actus inferioris scientiæ natura antecedat actum visionis, et actus amoris liberi gratiam ipsam consummatam, quia scientia infusa sequitur ex ipsa visione beata, et actus amoris ex ipsa gratia, quæ proxime nascitur ex unione. Sed gratis et sine fundamento dicitur hoc esse impossibile, cum nulla vel probabilis contradictio ostendi possit; quia nec necesse est scientiam infusam sequi ex beata, cum possit Deus sua sola virtute proxime et immediate illam donare; neque necesse etiam est, primum actum procedere ab habitu gratiæ, sed potest fieri a sola potentia cum auxilio. Unde facile explicari potest modus quo tale meritum in Christo esse potuit; potuit enim Deus in instanti creationis animæ Christi, primum omnium elevare intellectum ejus ad cognitionem aliquam Dei abstractivam, et per scientiam infusam; et similiter præbere auxilium voluntati, ut per liberum actum se disponeret ad susceptionem gratiæ et aliorum donorum, ad eum modum quo nunc elevat voluntatem hominis in instanti justificationis, ut se disponat ad gratiam; unde, sicut, in justificatione nostra, dispositio natura antecedit infusionem gratiæ, ita fieri potuit in prima sanctificatione animæ Christi per gratiam accidentalem. Est tamen differentia, quia nos per dispositionem non meremur de condigno infusionem gratiæ, quia non supponimur grati; Christus autem, quia per ipsam unionem est gratissimus, et perfectissimum principium meriti, ideo per talem dispositionem de condigno ex perfecta justitia mereretur ipsam infusionem gratiæ; nam respectu Christi, hæc non est prima gratia, sed secunda, quæ aliam perfectiorem supponit; nihil autem repugnat, per primam gratiam, mereri secundam. Unde etiam fit, ut per eamdem dispositionem potuerit mereri eamdem gratiam consummatam et perfectam, atque adeo gloriam et cætera dona; quia valor et meritum illius dispositionis majus est quam hæc omnia, et aliunde nulla est repugnantia, ut declaratum est. Ex quo discursu intelligitur, solum illum primum actum scientiæ, et primum auxilium datum voluntati Christi ad prædictum actum, non potuisse hoc modo cadere sub meritum ejusdem Christi, quia ante primam cognitionem et primum actum liberum impossibile est intelligere ut in eodem homine antecedat meritum, etiam ordine naturæ, cum meritum necessario supponat cognitionem, et in actu libero fundetur.

7. *Etiam per subsequentia opera a Deo prævisa, mereri potuit Christus dicta dona.* — Secundo modo intelligi potest fuisse possibile hoc meritum per subsequentia opera, ita ut propter illa prævisa data fuerit prima gratia et beatitudo; et extendi hoc potest ad primum auxilium, et primum actum cujuscunque scientiæ. De hoc tamen modo, quia nunc necessarius non est, plura non dicam, sed judicandum de illo est juxta ea quæ de possibili merito incarnationis diximus supra, q. 2, art. 11, et in sequentibus occurret occasio addendi nonnulla.

8. *Gratia, ut sit principium meriti, non opus est ut sit aliquo modo imperfecta.* — Ad argumenta, primo non existimo sensum D. Thomæ esse quem explicat illa sententia, sed posse optime de potentia ordinaria explicari, ut sectione sequenti dicam. Ad primam vero rationem respondetur, gratiam, quæ esset in Christo principium meriti in dicto casu, non esse gratiam imperfectam, sed ipsam gratiam unionis. Deinde etiam si demus (ut revera fieri posset) habitum gratiæ infundi animæ Christi sine merito, ut per aliquem actum ab illo elicitum mereretur visionem beatam in eodem instanti dandam, adhuc argumentum illud non procederet; nam interrogo quid intelligatur nomine gratiæ imperfectæ; nam si intelligitur gratia quæ aliquo tempore non habet conjunctam visionem, sic petitur principium; nego enim esse de ratione gratiæ, quæ est principium meriti, ut sit hoc modo imperfecta; nulla enim ratione hoc probatur, et contrarium satis a me probatum est. Aut per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ per fidem operatur, et hoc sensu in aliis præter Christum speciali modo repugnat, meritum visionis beatæ simul esse cum ipsa visione beata, eo modo quo repugnat fidem et visionem esse simul, sive illa repugnantia sit in ordine ad absolutam Dei potentiam, sive solum ex natura rei, aut secundum legem ordinariam, quod fortasse probabilius est; at vero in Christo Domino neque hic modus repugnantiæ reperitur, quia meritum ejus non fundatur in fide, unde neque gratia, quæ fuit principium ejus, fuit in illo sensu imperfecta. Aut per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ non habet totum augmentum seu intensionem quam habitura est, et hoc sensu etiam facile negari potest hanc imperfectionem esse de ratione illius gratiæ, quæ est principium meriti; nihil enim illa ad meritum confert; neque ulla ratio assignari potest pro-

pter quam requiratur, præsertim cum possit habitus gratiæ esse tam intensus in viatore, quam in comprehensore. Aut denique per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ est veluti in fieri et in via; et hic sensus vix potest distingui a præcedenti; unde neque hæc imperfectio ad meritum est necessaria; posset enim gratia consummata et perfecta in intensione gratis alicui donari prius natura vel tempore, hac lege et conditione, ut quamprimum ab illa proflueret operatio libera et meritoria, statim in eodem instanti redderetur illi præmium visionis beatæ. Secundum et tertium argumentum ex superioribus soluta sunt.

SECTIO II.

Utrum Christus meruerit gloriam animæ suæ, et alia dona gratiæ et scientiæ.

1. Prima sententia affirmat, quam tenent Altisiodoren., Albert. Magn., Guiliel. de Rubion, Bassolis et Mairo, præcedenti sectione citati. Et suaderi potest nonnullis sacræ Scripturæ testimoniis, Psal. 44: ***Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ.*** Quanquam enim interdum exponatur hic locus de gratia unionis, multi tamen Sancti illum intelligunt de gratia habituali, ut supra vidimus; et licet illud, ***propterea***, possit denotare causam finalem, satis tamen commode videtur intelligi de causa meritoria. Præsertim tamen videtur urgere illud Isai. 53: ***Pro eo quod laboravit, videbit, et saturabitur.*** Visio enim, quæ satiat, non est nisi visio beata, juxta illud Psal. 26: ***Satiabor cum apparuerit gloria tua.*** Unde sanctus Vigilius, lib. 5 contra Eutych., hoc testimonio probat Christi animam vidisse lucem et fuisse saturatam scientia propter suum meritum; et ibidem de merito Christi exponit illa verba Joan. 10: ***Propterea me diligit Pater, quia animam meam pono.*** Meruit ergo Christus dilectionem Patris, atque adeo gratiam. Denique Isai. 72 dicitur: ***Ecce Salvator tuus venit, et merces ejus cum illo.***

2. Rationibus videtur urgentius confirmari hæc opinio. Prima colligitur ex dictis in sect. præced., juncto principio quo D. Thomas in hoc articulo utitur; quia si meritum non requirit carentiam præmii, melius est habere illud ex merito quam sine merito; sed ostensum est hoc meritum gloriæ in Christo non requirere carentiam ipsius gloriæ; ergo perfectius fuit habere illam ex merito, quam sine illo; Christo autem tribuendum est quod perfectius est. Major probatur, quia habere aliquid ex merito, perfectio est; unde, si non excludat majorem vel æqualem perfectionem, melius erit habere aliquid ex merito quam sine merito; sed nullam majorem perfectionem excludit, quia non excludit hanc, scilicet, semper esse beatum; et nulla alia excogitari potest, quam excludat, nec D. Thomas alterius meminit. Dices excludere aliam, scilicet, quod ipsa gloria sit per se debita, ut proprietas connaturalis. Sed hoc falsum est, potest enim eadem gloria deberi, ut proprietas connaturalis ipsi unioni, et fieri debita ex justitia per meritum, si aliunde non sit repugnantia; nam illi duo tituli optime inter se conjunguntur, et perfectius est habere aliquid ex utroque titulo, quam ex altero tantum. Ut si regis filius regnum sibi jure hæreditario debitum, suis etiam victoriis et facinoribus mereatur, major illi erit gloria et perfectio; ita enim sectione sequenti nobis philosophandum est in merito gloriæ corporis Christi Domini. Unde, quod contra hanc sententiam objici solet, quia Christo gratia et gloria est connaturalis, tanquam naturali Filio Dei, juxta illud Joan. 1: ***Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre,*** et ad Roman. 8: ***Si filii, et hæredes;*** quod autem connaturale est, non cadit sub meritum. Hæc (inquam) ratio parum urgere videtur contra hanc sententiam, quia illi duo tituli (ut diximus) non repugnant; præsertim quia gloria et gratia non est connaturalis humanitati Christi secundum se; humanitati autem ut unitæ dicitur connaturalis, non quia sit proprietas physice manans ab ipsa unione, sed quia debetur secundum quamdam veluti connaturalem proportionem et congruentiam; hujusmodi autem proprietati multo minus repugnat ut possit simul per meritum obtineri; sicut nullus negat quin Christus Dominus potuerit obtinere gratiam habitualem per propriam dispositionem liberam, quod esset alienum a proprietate connaturali physice manante a suo principio, non vero a proprietate connaturali modo explicato.

3. Ex quo potest secunda ratio fieri pro hac sententia, nam Christus suscepit gratiam habitualem per propriam dispositionem; ergo per illam meruit gratiam ipsam. Antecedens videtur esse communiter receptum, præsertim in schola D. Thomæ, quia ipse docet infra, q. 30, art. 5, Christum sanctificatum esse per proprium motum liberi arbitrii, quia hic

modus sanctificationis perfectior est; consequentia vero probatur, quia necesse est ut illa dispositio fuerit actus supernaturalis ordine naturæ antecedens gratiæ infusionem, quia hoc est de ratione dispositionis, cum esse dispositionem sit esse causam, id quod docuit etiam D. Thomas, 1 p., q. 62, a. 2, ad 3, et 1. 2, q. 109, art. 6, ad 3; sed dispositio ad gratiam est meritoria gratiæ de condigno, si supponat personam gratam, ut in Christo supponebat; ergo in Christo illa dispositio, ut prior natura gratia, fuit meritoria gratiæ, et consequenter etiam gloriæ, quia nullus meretur gratiam, quin mereatur etiam gloriam, quia gratia est prior gloria. Et confirmatur, nam ideo dicitur Christus sanctificatus per propriam dispositionem, quia hic modus sanctificationis est perfectior; sed etiam pertinet ad majorem perfectionem, ut illa dispositio simul sit dispositio et meritum; ergo. Tandem, posito hoc ordine naturæ, quem requirit dispositio, ponuntur omnia quæ necessaria sunt ad hoc meritum, ut evidenter patet ex dictis in sectione præcedenti; nam illa dispositio necessario includit cum actu voluntatis actum intellectus distinctum a visione beata, quia visio beata non est dispositio ad gratiam, sed consummatio ejus; habuit ergo Christus de facto totum id, quod de possibili requirebamus ad meritum; ergo meruit.

4. Hæc sententia est sine dubio probabilis, cum habeat graves auctores, et valde probabiles rationes, et speciem quamdam pietatis; unde, qui illi temeritatis notam inurunt, temere sine dubio loquuntur, præsertim cum nullum solidum fundamentum afferant, ut videbimus.

5. Nihilominus contraria sententia, quæ negat, Christum hæc dona animæ suæ meruisse, sicut communior Theologorum est, ita simpliciter videtur mihi probabilior. Tenet illam D. Thomas hic; Magister, et alii Theologi, in 3, d. 18; Bonav., art. 2, q. 1; Richard., art. 2, q. 1; Palud., q. 2; Durand., q. 3, n. 6; Scot. et Gab., quæst. unica; Marsil., quæst. 12, art. 1, concl. 3, qui pro hac sententia refert Augustinum, sed falso, quia Augustinus non loquitur de merito gratiæ aut gloriæ, sed de merito incarnationis; refert item contra hanc sententiam Alexandrum Alensem, sed male, aperte enim tenet eamdem, 3 p., q. 16, memb. 3, a. 1; et Dried., de Captiv. et redemp. gen. hum., tract. 2, c. 2, p. 3, a. 3; Soto, in 4, d. 21, q. 1, art. 2; Cano, lib. 12 de Locis, c. 14, ad 6. Solet hæc sententia fundari quibusdam rationibus invalidis, quas breviter attingere oportet. Prima est illa de proprietate connaturali, quæ jam rejecta est. Secunda, quia si Christus meruisset gloriam suam, obtinuisset gloriam infinitam, sicut meritum est infinitum. Sed hæc minoris momenti est; idem enim argumentum fieri posset, ut non meruerit nobis gloriam, quia obtinuisset nobis gloriam infinitam, sicut meritum est infinitum. Simili etiam argumento probaretur non habuisse gloriam, ut proprietatem unioni debitam, quia unio est infinita, et consequenter illi danda esset gloria infinita; et sine dubio, si sola dignitas ejus pensetur, gloria perfectior, etiam si in infinitum augeretur, esset illi proportionata. Sicut ergo in hujusmodi exemplis dicimus infinitam gloriam non esse possibilem, et ideo datam esse Christo ratione unionis in certo termino, juxta dispositionem divinæ sapientiæ, ita dari potuisset ratione meriti; nam, licet meritum in se sit infinitum, tamen ab ipso Christo referri posset ad præmium finitum a Deo præscriptum, sicut de facto retulit sua merita, ut in nobis haberent effectum finitum. Tertia ratio est, quia alias Christus non obtinuisset gloriam usque ad finem vitæ suæ, quia non consummavit meritum suum, neque obtinuit perfectum jus ad præmium usque ad finem vitæ. Sed parum etiam hoc urget, quia non oportuit omne præmium meritorum Christi ita differri; multa enim petiit et meruit, ut statim fierent. Illa ergo dilatio et complementum meriti potissimum locum habuit in ordine ad nostram redemptionem et completam satisfactionem pro reatu totius humanæ naturæ; unde consequenter factum est, ut eo etiam tempore Christus caruerit aliquibus bonis, seu perfectionibus corporis, quarum carentia necessaria erat ad perficiendam nostram redemptionem, et ideo non ordinavit sua merita ad obtinenda ea bona ante mortem; de bonis autem animæ non est eadem ratio, et ideo poterat facile ordinare suum meritum ad illa obtinenda statim, et sine dilatione ulla. Ex quo ruit quarta ratio, qua alii utuntur, scilicet, quia alias habuisset Christus spem beatitudinis animæ suæ; hoc enim non sequitur, quia spes requirit carentiam et dilationem præmii; Christus autem, si gloriam animæ meruit, in primo instanti incarnationis illam meruit, et statim, ac sine dilatione ulla, illud præmium obtinuit.

6. Quintam rationem addit Scotus, quam

ipse aliter format; melius autem videtur hoc modo proponi: quia in beatitudine sunt aliqui habentes gloriam sine proprio merito, ex alieno tantum, sicut infantes; alii tantum habent ex proprio merito, sicut Angeli; alii ex proprio et alieno simul, ut puri homines adulti; ergo decuit ad perfectionem illius status, ut esset aliquis habens beatitudinem sine ullo merito. Sed imprimis, unde infertur hunc futurum fuisse Christum? cur enim id, quod ipsi habenti perfectio non est, accommodandum est potius Christo quam aliis, etiam si ad perfectionem totius communitatis pertinere videatur? Deinde negari potest partitionem illam ad perfectionem vel complementum status beatifici pertinere; major enim perfectio videri potest, ut tota beatitudo omnium beatorum in Christi meritis fundetur; unde et unum membrum illius enumerationis falsum est, quia Angeli non ita habent gloriam ex merito proprio, quin etiam habeant ex merito Christi, ut infra dicemus. Sexta ratio aliquibus videtur evidentior, quia, si Christus meruisset gloriam animæ suæ, propter illam præcipue venisset, et operatus esset potius propter comparandam sibi gloriam, quam nobis; quod non est modo loquendi Scripturæ consentaneum. Hoc argumento utitur Calvinus, ut probet Christum nihil sibi meruisse: *Alioqui*, ait, *frigeret confirmatio illa amoris, quam Paulus commendat, quod pro nobis mortem subierit*, ad Rom. 8. *Unde ipse quasi sui oblitus, totum suum meritum ad nos transtulit, dicens : Pro illis sanctifico me ipsum*, Joan. 17. Sed hoc argumentum frivolum etiam est, quanquam etiam sine dubio verissimum est, Deum magis amare gloriam solius animæ Christi, quam omnium hominum et Angelorum, sive illam per se ac primario prædestinaverit, ut nos probabilius existimamus, sive oblata occasione peccati; quia quacunque ratione prædestinata sit, est majus bonum, magisque pertinens ad Dei gloriam, quam aliud. Deinde etiam verissimum est, Christum Dominum magis amare et velle gloriam suam quam nostram; quia juxta charitatis ordinem ita amari debet, quia illud bonum et in se excellentius est, et magis conjunctum Deo et Christo. Nihilominus tamen verum est, Filium Dei non propter suum commodum, sed propter homines humanitatem assumpsisse, quia ipsa incarnatio fuit humanitatis exaltatio, non divinæ personæ; quia divinæ personæ nihil inde utilitatis accessit, sed potius *se ipsam exinanivit*, ut loquitur Paul., ad Phil. 2, id est, assumpsit naturam humanam passibilem, quæ comparatione divinæ naturæ est quasi nihil, et sub ea majestatem suam occultavit, ut omnes Patres exponunt; et in hoc sensu utitur interdum illa argumentatione contra hæreticos Cyril. Alex., lib. 3 Thes., cap. 2. Similiter etiam verum est, omnia, quæ ad pœnam, dolorem et satisfactionem pertinent, ac denique quæ in corpore passibili ut sic peracta sunt, tantum propter nos fuisse suscepta; ipsi enim Christo propter se non fuissent necessaria; at vero postquam illa assumpsit, consequenter potuit Christus aliquid per ea sibi acquirere in humanitate sua. Neque inde in aliquo minuitur charitas Christi, sed in eo apparet maxima, quod cum ad gloriam suam non indiguerit morte, ut nos copiose redimeret, voluit pro nobis mori; et ideo in Scriptura passio et mors, et similia, ad nos referuntur, quia occasione nostri peccati assumpta fuerunt.

7. *Christus sibi neque gratiam creatam, neque alios habitus infusos meruit.* — Ut ergo aliquo probabiliori discursu hanc sententiam confirmemus, dico primo : Christus Dominus non meruit sibi gratiam creatam, neque alios habitus infusos. Probatur, quia duobus modis intelligi posset hæc meruisse. Primo, per opera subsequentia tempore vel natura, seu procedentia ab ipsis habitibus, et per hæc non meruit hujusmodi habitus. Primo, quia ex natura rei meritum debet antecedere præmium saltem ordine naturæ, hoc enim postulat natura ipsius meriti, cum sit causa et via ad præmium. Quod si interdum aliter factum est, ex divina dispensatione fuit propter aliquam necessariam causam, et supposita aliqua imperfectione, ut dicemus infra, agentes de gratia data antiquis Patribus ex meritis Christi; et ideo respectu sui ipsius, non oportuit, nec decuit esse in Christo talem modum meriti. Secundo, quia quod datur propter merita futura, datur dependenter a futuris operibus; Christus autem semper habuit hæc dona, tanquam proprietates sibi connaturales, et ut absolute sua sine aliqua dependentia a futuris, quia ille alius modus habendi hæc dona imperfectus esset. Tertio, quia principium meriti de facto non cadit sub meritum; et ideo Christus non meruit incarnationem suam; ergo eadem ratione habitualis gratia non cadit sub meritum illius operis, cujus ipsa est principium. Quocirca omnes rationes, quibus supra probavimus, Christum non meruisse incarnationem, probant non

meruisse gratiam per hæc opera subsequentia. Secundo intelligi potest hoc meritum per opera ordine naturæ antecedentia hos habitus; et quod neque hoc modo possit hujusmodi meritum convenienter Christo attribui, probatur, quia tale meritum primo et per se fundari deberet in actibus supernaturalibus; actus enim naturales non sunt secundum se proportionati ad merenda supernaturalia dona; Christi autem meritum fuit omni ex parte perfectum; et ideo non solum ex parte personæ operantis, sed etiam ex parte ipsorum operum habuit proportionem et condignitatem cum præmio. Tum præterea quia Christi anima, in primo instanti suæ creationis, vel non habuit cognitionem naturalem, ut quidam volunt, quia hæc cognitio pendet a phantasmatibus; vel si habuit, non prius natura illam habuit quam cognitionem supernaturalem, quia naturalis cognitio nullo modo fuit ratio et causa supernaturalis cognitionis. Quin potius supernaturalis cognitio dici potest ordine naturæ antecessisse, quatenus per illam elevata est anima Christi ad statum supernaturalem et beatificum, in quo esse debuit omni ex parte perfecta, et independens in omni cognitione sua ab usu phantasmatum; ergo meritum supernaturalium donorum non potuit fundari in cognitione naturali, neque in actibus voluntatis qui illam consequuntur.

8. Denique certum est, omne meritum de condigno apud Deum, fundari in aliqua cognitione supernaturali; superest ergo ut probemus non meruisse Christum habitus supernaturales per actus supernaturales ordine naturæ priores. Quod ita ostenditur, quia actus supernaturalis, qui est prior natura suo habitu, non elicitur ab illo, ut in materia de gratia late demonstravi, et infra, in materia de pœnitentia, illud attingam, quia repugnat propriam causam efficientem esse effectum sui effectus in genere causæ materialis, vel alio simili. At vero anima Christi nunquam operata est actus supernaturales, etiam in primo instanti, nisi ex habitu, quia semper operata est perfecto et connaturali modo; unde ad eliciendum primum actum scientiæ infusæ præintelliguntur illi esse indita lumen et species; et primus actus charitatis intelligitur supponere habitum a quo eliciatur; ergo Christus non obtinuit hos habitus per meritum horum actuum ordine naturæ antecedens, cum revera non antecesserit; ergo ulterius nec gratia ipsa data est propter hoc meritum, quia hæc gratia, quæ est in essentia animæ, et comparatur ad alios habitus infusos, ut forma principalis ad suas potentias, ordine naturæ illis supponitur. Et eadem ratione concluditur, nullum alium habitum cecidisse sub hoc meritum, quia non est major ratio de uno quam de aliis, et quia, infusa gratia, omnes alii infunduntur, ut comitantes illam, unde alii habitus non cadunt sub meritum, nisi cadat ipsa gratia. Unde confirmatur, quia isti habitus consequuntur unionem ut proprietates illius; unio autem hypostatica, cum substantialis sit, proprie fit in substantia ipsius animæ simul cum corpore; ergo ratione illius primo perficitur anima in essentia sua per gratiam habitualem, ex qua manant habitus ad potentias, et tandem anima sic perfecta in actu primo intelligitur connaturali et perfecto modo prodire in actum secundum. Non ergo dati sunt isti habitus animæ Christi, quia supernaturaliter operata est; sed dati potius sunt ut supernaturaliter operaretur; non ergo sunt dati propter meritum, sed potius ad merendum.

9. *Neque beatitudinem animæ suæ meruit sibi Christus.—Primus actus intellectus Christi ordine naturæ fuit visio beatifica.* — Ex his dico secundo non meruisse Christum beatitudinem animæ suæ. Hæc fere sequitur ex præcedenti, et fere eodem modo demonstratur, nam ex dictis, satis constat non meruisse illam per actus ordinis naturalis, neque per supernaturales posteriores, vel subsequentes ipsam visionem beatam. Quod vero neque per antecedentes seu priores ordine naturæ illam meruerit, probatur primo, quia nullus actus intellectus præcessit ordine naturæ in Christo ipsam visionem beatam. Primo, quia est magna perfectio animæ Christi, ut primus intuitus ejus ad ipsam divinam essentiam in se ipsam fuerit terminatus; quo enim illa anima intelligitur effecta similior ipsi divinæ naturæ, eo perfectior existimanda est; primus autem intuitus Dei intelligentis intelligitur terminatus ad se ipsum; ergo anima Christi erit Deo similior, atque adeo perfectior, si ad hunc modum visionem ejus participavit. Secundo, quia nullus alius actus intellectus est causa vel dispositio ad illam visionem, ut significat D. Thomas supra, q. 9, art. 3, ad 2. Ratio est, quia non est intelligendus Christus procedere in cognitione ab imperfecto ad perfectum, etiam ordine naturæ; sed potius intelligendus est ab optimo et perfectissimo actu, utpote sibi intrinseco et maxime con-

naturali, statim inchoasse. Tertio, quia lumen gloriæ est quasi prima proprietas consequens gratiam consummatam, seu existentem in eo perfecto statu, in quo in fide fundata non est; sicut enim intellectus est prima proprietas consequens rationalem animam, ita lumen supernaturale et divinum est prima proprietas comitans supernaturalem gratiam, quæ in statu viæ, propter imperfectionem ejus, fide utitur tanquam intellectuali virtute sibi proportionata, de se autem postulat lumen clarum et perfectum ad suam consummatam perfectionem. Quocirca, sicut non meruit Christus alias virtutes comitantes gratiam, ita neque lumen gloriæ, quod est virtus quædam per modum potentiæ vel habitus, seu actus primi perficientis et elevantis intellectum ad perfectissimum actum secundum; quia, sicut aliæ virtutes prius natura intelliguntur infusæ animæ Christi ante omnem actum secundum, ita et lumen gloriæ. Ex quo ulterius concluditur, non meruisse Christum visionem ipsam beatam, quia prius natura intelligit anima Christi per hoc lumen, quam per ullum aliud, quia est potentissimum et expeditissimum ad agendum, et habet conjunctam essentiam divinam per modum speciei seu objecti actu intelligibilis perfectissimi; unde necessario prodit in actum visionis Dei, qui est vel adæquatus illi, vel certe maxime proprius et connaturalis; unde, sicut intellectus angelicus prius natura intelligitur elicere cognitionem propriæ substantiæ, quam cujuscunque alterius objecti, ita intellectus informatus lumine gloriæ, prius natura intelligitur elicere ipsam visionem Dei, quam alium quemcunque actum supernaturalem; ergo antecessit ordine naturæ illa visio omnem cognitionem, in qua posset fundari meritum, atque adeo antecessit omne meritum; non ergo per prius aliquod meritum comparata est. Quæ ratio evidentius concludit, si lumen gloriæ et scientiæ infusæ est unum et idem; hoc enim supposito, recte concludit illa ratio, primum actum illius luminis esse visionis beatæ, et consequenter ordine naturæ antecedere omnem actum scientiæ infusæ. Si vero dicamus illa lumina esse distincta, verisimilius diceretur comparari inter se, tanquam perfectum et imperfectum in eodem ordine, et statu beatifico; videtur enim lumen scientiæ infusæ veluti accidentalis perfectio illius status. Unde nulla ratione probabili videtur dici posse, actum scientiæ infusæ antecessisse ordine naturæ actum visionis beatæ, neque igitur aliquod meritum illam antecessisse credendum est. Quod tandem confirmatur, quia necesse est fateri aliquem actum cognitionis supernaturalis datum esse animæ Christi absque ullo priori merito; ergo maxime hoc verisimile est de visione beata, quæ et natura sua est prior et perfectior actus, et maxime debitus ac connaturalis unioni.

10. *Ratio D. Thom.* — Et juxta hæc quæ dicta sunt, explicanda est vis rationis D. Thom., quæ in hoc fundatur, quod meritum beatitudinis non est simul cum ipsa beatitudine; quod nonnulli discipuli D. Thom., propter primum argumentum primæ sententiæ, de ordine naturæ interpretari conantur. Sed D. Thom. aperte loquitur de duratione temporis; intelligendus ergo est non de quocumque merito et præmio, sed de præmio beatitudinis, et secundum ordinariam potentiam seu legem; hujusmodi enim meritum fundatur in gratia operante per fidem, et hoc sensu dici solet fundari in gratia imperfecta, ut D. Thom. loquitur, 1 p., q. 62, art. 4; illa autem imperfectio repugnat cum tali præmio. Quod si datur aliquod meritum fundatum in altiori cognitione, ut fuit Christi meritum, repugnat illud esse simul cum beatitudine et ordinari ad illam, quia supponit illam, ut explicatum est. Et hæc ratio probat etiam de gratia et scientia.

11. Ex fundamentis vero primæ sententiæ testimonia Scripturarum facilia sunt, et exponenda juxta ea quæ statim sectione sequenti dicemus. Prima item ratio expedita jam est; ostensum est enim non potuisse Christum mereri hæc dona, nisi vel carendo illis, vel imperfecto modo illa habendo, vel etiam efficiendo imperfecte et non connaturali modo aliquam operationem; et ita non procedunt reliqua, quæ in illa ratione recte dicuntur, sed non contra nostram sententiam, quia non nititur fundamento ibi impugnato, scilicet, quod illi duo tituli meriti et proprietatis connaturalis repugnant; hoc enim non dicimus, sed solum quod repugnaverit habere hæc dona cum omni perfectione debita et connaturali, et habere ex merito. Ut autem recte supra notavit Scotus, quod Christus non meruerit hæc dona, solum quia perfectissimo modo illa præhabuit, nihil minuit perfectionem ejus; quia nihilominus vere habuit potestatem merendi hæc omnia, seu quidquid perfectionis est in tali potestate; habuit etiam actuale meritum tanti valoris, ut ad hæc omnia pro-

merenda esset sufficiens. Quod ergo propter solam anticipationem unum non fuerit ordinatum ad aliud, nihil perfectionis simpliciter minuit. Possumus exemplum adhibere in ipsomet Christo, ut Deus est, cujus perfectionem non minuit, quod generare Deum non possit, quia in se habet quidquid perfectionis est in potentia generandi, et totam perfectionem actus quo Pater generat, et solum non convenit illi generare, quia secundum ordinem originis quodammodo a Patre præventus est.

12. ***Anima Christi non fuit sanctificata per propriam dispositionem præparantem.*** — Ad secundum, disciplui D. Thomæ valde laborant, ut concilient has sententias quas ipsi tribuunt D. Thomæ, scilicet, Christum sanctificatum esse per propriam dispositionem, et nihilominus non meruisse gloriam per talem dispositionem; et qui melius effugiunt, respondent, licet dispositio sit prior in genere causæ materialis, non tamen simpliciter, et ideo non esse meritoriam. Sed hoc non satisfacit, tum quia hæc dispositio simpliciter est prior natura, ut in materia de gratia demonstravi; tum etiam quia, juxta doctrinam D. Thomæ, ipsum meritum ad genus causæ dispositivæ revocatur, ut patet ex 1 p., q. 23, a. 5. Respondeo igitur negando animam Christi fuisse sanctificatam per dispositionem qua se ipsam ad gratiam præparavit, ut recte docuerunt Bonav. et Richar. supra, et in eadem sententia fuisse Sotum refert Medina supra, q. 7, a. 13, in fine, qui non satis consequenter loquitur, tam in eo loco quam in præsenti; quia revera est eadem ratio in Christo Domino de merito et de dispositione, tum quia vera dispositio ad gratiam procederet ab auxilio et non ab habitu gratiæ; tum etiam quia oporteret talem dispositionem fundari in aliqua cognitione priori visione beatifica. D. Thom. autem, in citato loco, q. 34, a. 3, solum dixit, Christum esse sanctificatum secundum proprium actum, quod non necesse est intelligi de actu, qui natura antecedat ipsam infusionem habitus, sed qui consequatur potius per modum liberi consensus, quo anima, quæ sanctificatur, diligit suum sanctificatorem, et gratias ei agit; qui actus, et si quis est alius similis, non est dispositio præparans, sed veluti ornans et consummans ipsam sanctificationem, sicut actus secundus perficit primum; hanc enim duplicem dispositionem distinxit D. Thomas supra, q. 9, art. 3, ad 2, significans, dispositiones animæ Christi potius esse posteriori quam priori modo explicandas. Et conveniens ratio reddi potest, quia cum anima Christi nihil haberet repugnans sanctificationi, imo haberet ratione unionis veluti intrinsecum principium sanctificationis connaturalis, non indigebat libera dispositione præparante ipsam ad gratiam, sed potius ex vi unionis gratia illi data est, ut per eam modo perfecto et connaturali statim operaretur. Quocirca hæc Christi sanctificatio non in omnibus proprietatibus similis fuit sanctificationi aliorum, etiam ratione utentium; habuit enim quidquid perfectionis in aliis invenitur, et ideo simul habuit actum secundum cum primo. Quod vero in aliis sit dispositio præparans, et natura prior, ad perfectionem non pertinet, sed potius imperfectionem supponit; quia vel sanctificatio fit ad removendum peccatum, vel saltem ad elevandam naturam ad supernaturalem ordinem; at vero Christi anima supponitur elevata per gratiam unionis, quam nulla potuit præcedere dispositio, ut supra demonstratum est.

13. ***Dubium. — Quorumdam opinio. — Impugnatur.*** — Sed, quanquam ea, quæ diximus, vera sint de habitibus gratiæ et scientiæ per se infusis, dubitari adhuc potest primo, an meritus fuerit Christus gratiam actualem, seu actus supernaturales, aut valorem suorum actuum. Quidam enim formidant concedere hujusmodi meritum actibus Christi, quia alias toto illo tempore, quo sibi hæc merebatur, nihil nobis mereri potuisset; et ita usque ad finem vitæ, et fortasse usque ad extremum actum meritorium, quando jam nihil amplius sibi merebatur, nihil etiam nobis fuisset meritus; quod esse plus quam falsum constat ex his quæ disp. 39, sect. 2 et 3, adduximus, et ex supra dictis, q. 1, art. 2, disp. 4. Sequela probatur, quia quilibet actus Christi erat infiniti valoris; ergo, si per priorem actum merebatur valorem actus subsequentis, illud erat adæquatum præmium talis actus; ergo per illum nihil amplius poterat de condigno mereri; ergo, si semper per actus priores meritus est posteriores gratias actuales, et valorem subsequentium actuum, nihil potuit per illos priores actus nobis mereri, donec perventum est ad actum quo nihil sibi meritus est, quod de solo ultimo actu dici poterit. Sed hic discursus fundatus est vano timore provenientе ex falsa existimatione meritorum Christi et infiniti valoris eorum. Ostendi enim supra, disp. 4, Christi meritum tam esse excellens et

infinitum, ut quilibet actus ejus ad omnia præmia, tam divisive quam collective sumpta, sufficiat, etiam si in illis plura contineantur, quæ infinitatem habeant, et cum eis alia conjungantur; nam hæc omnia adæquat infinitas divinæ personæ, a qua sumitur infinitus valor meritorum Christi. Secundo, deficit ille discursus, quia, licet Christus meritus fuerit gratiam, actualem, non sequitur meritum etiam fuisse valorem suorum actuum, ut declarabo.

14. *Aliorum placitum refutatur.* — Alii negant Christum meritum fuisse has gratias, quia erant sibi connaturales et debitæ, tam ratione unionis, quam ratione habituum supernaturalium. Sed hæc ratio non est sufficiens, ut ex dictis constat; quia diximus hos duos titulos, scilicet, debitum connaturalitatis et meriti, non repugnare, si aliunde non intercedat impedimentum, vel aliquid repugnans merito. Nam etiam in homine puro, qui per infusionem primæ gratiæ justificatur, reperimus, hoc ipso quod illi prima gratia infunditur, deberi ei gloriam debito connaturalitatis, ut hæreditatem filio; et nihilominus, juxta probabilem sententiam, eam sibi meretur per actum contritionis gratia formatum.

15. *Per distinctiones varias dubio satisfit.* — Distinctione igitur videtur utendum, et imprimis excludendi sunt actus beatifici, et omnia bona supernaturalia ad illos necessaria; de his enim jam satis dictum est. Nam quæ de beatitudine animæ diximus, procedunt de omnibus actibus necessariis ad illam beatitudinem, sive in eis consistat essentia beatitudinis, sive non; et a fortiori procedunt de quolibet Dei concursu ad illos necessario; nam ille etiam omne meritum antecedit. Deinde omittendus est primus actus meritorius Christi, quia ex iisdem rationibus factis constat, neque talem actum secundum se potuisse esse ex merito, cum meritum non supponat, neque etiam concursum ad talem actum, vel quicquid ad illum necessario præexigitur, potuisse esse ex merito, propter eamdem causam. Difficultas ergo superest de reliquis actibus, qui tempore vel natura consequuntur primum actum meritorium. In quibus distingui potest id, quod erat ex solo Deo, ut Deus est, et quod erat ex humana Christi voluntate libere eliciente vel imperante, et quod erat ex Verbo divino, ut hypostatice unito humanitati. A Deo enim ut Deo erat actualis concursus gratiæ, seu supernaturalis ad tales actus, et omnis actualis gratia præveniens; ostendimus enim supra, q. 7, has etiam gratias fuisse interdum necessarias, interdum valde utiles animæ Christi. A voluntate humana Christi erant iidem actus, quatenus in eos influebat libere. A Verbo autem erat specialis dignitas et sanctitas, quæ illis actibus communicabatur, et quantitas valoris infiniti, quem in genere meriti et satisfactionis habebant.

16. Ut ergo a clarioribus incipiam, actus Christi Domini, ut erant ab illius humana voluntate, non cadebant sub meritum ejusdem Christi. Patet, quia nemo meretur id, quod est suum, quatenus suum est; sed actus, ut sunt a propria voluntate, sunt ita proprii ipsius operantis, ut ea ratione dicatur maxime ipsorum dominus; ergo ut sic non cadunt sub meritum ipsius operantis. Hæc autem ratio eodem modo procedit in Christo. Secundo, quia ea tantum cadunt proprie sub meritum coram Deo, quæ sunt dona ejus; sed actus liberi, ut sic, non sunt dona Dei, nisi ut sunt a Deo, non vero ut sunt ab ipso homine operante, nisi quatenus Deus facit illum operari, in quo jam consideratur operatio ut est a Deo, et non præcise ut est ab homine; ergo, absolute loquendo de actu sub hoc præciso respectu ut est a voluntate libera, non potest esse præmium meritorum, et consequenter nec potest cadere sub meritum.

17. Addo ulterius, hos actus, quantum ad valorem infinitum, quem habebant ex conjunctione ad Verbum, non cecidisse proxime sub meritum Christi, non quia exhaurirent illud meritum, hæc enim ratio (ut opinor) parvi momenti est; sed quia ille valor non pendet ex nova Dei voluntate, neque ad illum est novus concursus necessarius, imo neque impediri potest, etiam de potentia absoluta, supposita unione hypostatica in ipsa natura, quæ est talis operationis principium; et ideo dixi proxime non cadere hunc valorem sub meritum, nam remote, si ipsa unio caderet sub meritum, posset aliquo modo talis valor attribui meritis, non in se, sed in radice; sicut nunc dici potest de unione quoad conservationem ejus, ut supra dictum est. Sed hoc non satis est ut valor operum in se dicatur cadere sub meritum; sicut nunc justus meretur augmentum gratiæ, a quo augetur etiam subsequens meritum, et tamen non dicitur mereri posteriora merita, quod majori ratione in præsenti verum est.

18. Argumentor igitur in hunc modum, quia id solum cadit sub meritum respectu Dei, quod Deus ipse conferre potest, et posset

etiam non conferre non intercedente merito; sed, supposito quod Christus sic operetur, fieri non potest quin talis actus habeat infinitum valorem, et sanctificationem, ac dignitatem infinitam a Verbo; ergo, supposita incarnatione, talis actus, secundum talem specialem rationem, non potest cadere sub meritum. Dices: videtur hæc ratio coincidere cum illa de proprietate connaturali aut debito, quia hic valor videtur esse connaturalis proprietas moralis talium actuum prout sunt a Verbo incarnato. Respondetur esse quidem proprietatem connaturalem, sed talem quæ sit a solo Verbo quasi formaliter, sine novo influxu aut causalitate Dei, quia non est proprietas physica, sed moralis. Unde etiam fit, ut impediri non possit de potentia absoluta, supposita unione, sicut fieri non potest quin humanitas sanctificetur per unionem. Nec potest illa sanctificatio cadere sub meritum, si unio sub meritum non cadit. Non ergo procedit ratio de quacunque proprietate connaturali, sed de illa quæ est tantum formaliter a priori dono seu gratia unionis, et novam dependentiam a Deo non habet. Secus vero est de proprietate, debita quidem ex quadam proportione connaturali, quæ tamen indiget novo influxu Dei, et quam Deus posset negare, absolute loquendo; in hac enim proprietate est longe diversa ratio, ut per se constat.

19. *Occurritur objectioni.* — Sed objicies: nam supra, disp. 40, sect. 4, diximus meritum fuisse Christum partialem unionem hypostaticam illarum partium materiæ, quas per continuam nutritionem acquirebat; ergo eadem ratione meritus est unionem in hypostasi convenientem actibus quos in discursu totius vitæ exercebat; meritus est igitur infinitum valorem, quem tales actus ex hac unione habuerunt. Respondetur negando priorem consequentiam, quia partes materiæ uniuntur immediate Verbo Dei; unde necessaria est nova actio, et quasi novum donum Dei, ut illæ in se ipsis uniantur, et de absoluta potentia possent non uniri, etiam si humanitas, ut ex parvo corpusculo composita, esset unita; et ideo est in illis quidquid necessarium est, ut cadere possint sub meritum, supposita actus meritorii et sufficientis effectione et antecessione. At vero actus non uniuntur Verbo immediate, sed tantum mediate, et quasi denominatione extrinseca ab unione facta in humanitate; et ideo talis unio non potest cadere sub speciale meritum, quia solum est veluti relatio resultans necessario, posito fundamento, et termino, quam impossibile est cadere sub proprium et distinctum meritum ab ipso fundamento et termino; maxime si supponatur (quod in præsenti verissimum est), ad illam resultantiam nullum novum Dei influxum esse necessarium.

20. Ultimo addendum est, meritum fuisse Christum omnes actus supernaturales, quos post primum meritorium habuit, quatenus sunt dona Dei, hoc est, quantum ad supernaturalem concursum quem ad illos eliciendos a Deo habuisset, et consequenter etiam fuisse meritum omnes gratias actuales, tam excitantes quam adjuvantes, omnesque supernaturalis providentiæ effectus ac beneficia suæ humanitati collata. Ratio est, quia respectu harum gratiarum fuerunt in Christo omnes conditiones ad meritum necessariæ, sine ulla nova dispensatione, sed modo maxime connaturali; ergo nulla superest ratio ad negandum, hæc meritum fuisse, cum aliunde procedant omnes rationes supra tactæ, scilicet, quod hoc spectat ad quamdam majorem perfectionem, tam ex parte ipsius Christi ut hominis, quam ex parte Dei, et sapientissimæ providentiæ ejus. Antecedens probatur facile, quia primus actus meritorius Christi habuit sufficientem valorem ad hæc omnia promerenda, ut constat ex dictis disp. 4; antecessit etiam tempore vel natura reliquos omnes actus, vel actuales gratias, ut supponimus. Hujusmodi etiam gratiæ ex se sunt convenientia præmia meritorum; unde et nos, si justi simus, interdum illas meremur; nam bene utendo priori gratia, meremur posteriorem; et ipse Christus illas nobis promeritus est; quid ergo obstare potuit quin Christus sibi fuerit illas meritus? Dices: quia erant sibi connaturales ratione unionis et status beatifici. At hoc nihil obstat, quia res uno modo debita potest fieri debita alio titulo, præsertim quando novus ille titulus est diversæ rationis, et majus quoddam vinculum addit priori debito; ita vero est in præsenti, nam meritum addit debitum justitiæ, quod diversum est a debito connaturalis proportionis, et aliquo modo majus, quia quod hoc modo debetur, negari non potest ex solo arbitrio et voluntate debitoris, quin violetur rectitudo alicujus virtutis; quod vero priori tantum modo debetur, negari potest, saltem per potentiam Dei absolutam, ex ipsius voluntate, sine defectu rectitudinis seu violatione alicujus virtutis. Quamvis ergo hæ gratiæ actuales

Christo essent illo priori modo debitæ ratione unionis, nihilominus habuit locum in eis meritum, ut fierent debitæ etiam ex justitia.

21. *Respondetur objectioni.*—Dices, hac ratione, ad summum probari, non repugnasse, ut hæ gratiæ caderent sub meritum Christi, non obstante priori debito, non vero quod de facto illas meruerit; unde cum hoc alias nulla sufficiente auctoritate aut ratione constet, non est cur sine necessitate asseratur. Præsertim cum non videatur verisimile, Christum ordinasse sua merita ad obtinenda hæc auxilia, quæ certo sciebat sibi esse parata et donata cum ipsa unione. Respondetur utrumque concludi sufficienter ex discursu facto: probatur enim illa ratione, potuisse Christum Dominum hæc dona mereri, servatis omnibus legibus necessariis ad meritum, tam ex natura rei quam secundum ordinariam Dei providentiam, quia hæ gratiæ sunt ex his bonis quæ proposita sunt hominibus viatoribus in præmium bonorum operum, et Christus viator fuit, et meritum ejus valorem habuit sufficientissimum, et antecessit collationem harum gratiarum. Huic autem principio adjungimus, Christum Dominum meritum fuisse, tam sibi quam aliis, quidquid sine dispensatione mereri potuit; quia, cum hoc sit majoris perfectionis, et in Christi operibus et dignitate habeat sufficientissimum fundamentum, non est cur ipsi denegetur. Accedit quod Deus in omni genere causarum et effectuum operatur per causas secundas quidquid commode potest; ergo in genere causæ meritoriæ operabitur per Christum, præsertim in ipsomet Christo, ejusque humanitate, quidquid connaturaliter potest. Neque necesse est ut omnia in particulari sint revelata, sed satis est quod in principiis generalibus contineantur; alioqui multa alia essent a Christo jure excludenda, ut quod promeritus sit capitis dignitatem, vim miraculorum effectricem, et alia, de quibus sect. seq. dicemus. Sicut de puris hominibus non sunt in particulari revelata omnia quæ merentur, et tamen ex principiis generalibus, et ex quibusdam particularibus alia colligimus, ut quod bene utendo uno auxilio, mereantur aliud, etc. Quod denique attinet ad ordinationem meritorum Christi, ut fiebat per voluntatem ejus humanam, imprimis ad merendum aliquid, non est necesse ut is, qui meretur, ex propria intentione ordinet suum meritum ad obtinendum tale præmium, ut in nobis etiam constat; sed sufficit divina ordinatio et promissio sub conditione operis. Ac deinde, licet in particulari non fiat hæc relatio, tamen in generali nullus est qui vel formaliter vel virtute non habeat intentionem consequendi vel merendi suis operibus quidquid potest, juxta illorum valorem, et leges a Deo statutas. Tandem in Christo, qui omnia distincte agnoscebat, verisimilius est actu ordinasse sua merita ad obtinenda omnia præmia quæ sub meritum suum cadere poterant juxta divinam ordinationem; in hoc enim nullum est inconveniens, nec imperfectio, sed potius major perfectio, quia cum hac ordinatione habebat Christus optimos fines et motiva in suis operibus et meritis exercendis, et hanc ipsam ordinationem suorum meritorum ad majorem Dei gloriam tandem ultimate referebat.

22. *Ultimus evadendi modus occluditur.*—Sed dicet tandem aliquis: ergo meritus est sibi Christus Dominus impeccabilitatem animæ suæ, quia meruit illam divinæ providentiæ directionem, qua suæ animæ collatum est, ut a bono declinare non posset; consequens videtur esse absurdum, quia Christus non suis meritis factus est impeccabilis, sed natura sua ita id habuit ut, secluso omni merito, illi denegari non potuerit, etiam de potentia absoluta. Respondetur negando sequelam, quia ante omne meritum fuit impeccabilis, sicut fuit sanctus per gratiam unionis; unde hoc non est ex donis quæ subsequuntur, sed ex his quæ antecedunt primum actum meritorium. Quod confirmatur, nam esse impeccabilem non dicit actum tantum, sed intrinsecum debitum et necessitatem carendi omni culpa; hanc autem necessitatem non habuit Christus per meritum, sed immediate ex vi unionis, et ideo non meritus est esse impeccabilis, etsi mereri potuerit particulare auxilium, quo voluntas ejus ad aliquod bonum operandum excitata vel adjuta est. Necessitas enim non peccandi tantum est necessitas quoad specificationem, et abstrahit ab hoc vel illo modo, quo potest executioni mandari; et ideo, licet hoc vel illud auxilium cadat sub meritum, non tamen ipsa necessitas non peccandi. Eo vel maxime quod per visionem beatam facta est proxime illa anima impeccabilis, licet radicaliter jam esset impeccabilis per unionem, et tamen nec unio, nec visio beata, sub Christi meritum ceciderunt, ut in superioribus ostensum est.

23. *Dubiola aliquot enodantur.*—Ex his expeditur quæstio, an Christus meritus fuerit habitus scientiarum, et virtutum moralium

suo genere acquisitarum; item concursum et auxilium ad omnes actus habituum recte et frequenter exercendos; item ministrationem specierum intelligibilium accommodatam ad plenitudinem scientiæ vel experientiæ obtinendam absque defectu vel errore, et similia. Dicendum est enim imprimis non meruisse sibi Christum dictos habitus, quia illos habuit per accidens infusos a principio simul cum gratia, et in eodem signo, atque adeo prius ordine naturæ quam actum meritorium exerceret; quia prius intelligitur perfecte constitutus in actu primo ad actus omnes exercendos, quam in actum aliquem secundum exierit. Tenendo autem, hos habitus discursu temporis fuisse comparatos, ex alio principio dici potest non cecidisse sub meritum, quia, scilicet, sunt naturalia bona, et in causis naturalibus sufficienter contenta, imo ex illis necessitate quadam obtinenda; hujusmodi autem bona non sunt ordinata a Deo, per se loquendo, ut per meritum habeantur, sed solum ea quæ supernaturalia sunt, quod in Christo Domino intelligendum est modo statim declarando. Deinde, de ministratione specierum vel phantasmatum concursu, et aliis supra tactis, quando mere naturaliter fiebant per solas causas naturales suo naturali cursu operantes, nullum erat necessarium meritum, ob rationem dictam. Quando autem intercedebat singularis providentia, vel actio Dei, sive immediate, sive mediantibus Angelis, singulari et extraordinario modo Christo obsequentibus, multum verisimile est totum id fuisse Christo retributum, non solum propter personæ dignitatem, sed etiam propter sua merita. Nam in hujusmodi bonis locum habent omnes rationes factæ, et omnes leges et conditiones meriti; et illa bona, licet in substantia naturalia sint, in modo tamen sunt supernaturalia, et ad supernaturalem finem ordinata erant, nimirum ad unionem hypostaticam tanquam debitum ornamentum ejus, et ut Christus convenienter posset sua munera exercere, præsertim munus redemptoris et doctoris hominum, et supremi judicis, ac perfectissimi exemplaris virtutum omnium.

SECTIO III.

Utrum Christus meruerit gloriam sui corporis, suique nominis exaltationem.

1. Calvinus, ut supra retuli, negat Christum aliquid sibi meruisse, cujus sophisticum fundamentum supra indicavimus et dissolvimus; ex Scholasticis vero Guilielmus de Rubion, in 3, d. 18, non negat simpliciter hoc Christi meritum; dicit tamen esse rem dubiam et incertam, et ideo non esse simpliciter affirmandum, quia neque ex Scriptura colligitur, neque ex certa aliqua ratione; quia cum Christus sit dominus omnium, non indiguit merito, ut perfectionem quamcunque, seu dignitatem obtineret. Scotus vero, eadem distinct. 18, dicit, indirecte meruisse Christum gloriam corporis, quia meruit ut removeretur impedimentum talis gloriæ; directe autem non meruisse illam, quia ablato impedimento habebat intrinsecum principium, ex quo illa manaret. Et ad hunc modum videtur loqui Cyril., lib. 3 Thesaur., cap. 3.

2. Dico tamen primo, Christum Dominum meruisse gloriam corporis sui, neque hoc posse sine temeritate negari. Ita enim docent Theologi omnes cum D. Thoma hic, et Magistro, in 3, d. 18, et habet magnum in Scripturis fundamentum. Lucæ enim 24 dicit ipse Christus: *Nonne oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam?* satis aperte significans, per passionem parasse sibi viam ad gloriam, atque adeo illam sibi meruisse; quod magis explicuit Paul., ad Philip. 2, dicens: *Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen.* Ubi particula illa *propter*, si juxta vim et proprietatem suam, ut debet, explicetur, non tantum consecutionem unius post aliud, ut hæretici exponunt, sed etiam unum fuisse causam alterius significat; nulla autem alia ratio causæ hic intercedere potest, nisi meritoria; et ideo ad Hebr. 2 dicit idem Paulus: *Vidimus Jesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum*, ubi nomen coronæ satis indicat victoriam et præmium. Unde Basil., lib. 4 contra Eunom., sub titul. *Quod Filius creatura non sit*, dicit, propter obedientiam datum esse Christo in humanitate nomen super omne nomen. Idem dicit Augustinus, lib. 2 contra Maximi., c. 5, et lib. 3, c. 2; Chrys., Ambr., Anselm., Beda, et alii explicantes citata loca Pauli; et late Vigil., lib. 5 contra Eutych.; Hugo Victor., lib. 2 de Sacrament., p. 2, c. 6. Ratio vero est, quia hic habuerunt locum omnes conditiones necessariæ ad meritum, et, cæteris paribus, perfectius est habere aliquid ex merito, quam sine illo, ut recte D. Thomas hic argumentatur. Neque huic merito obstat, ut supra dicebamus, quod aliis titulis et nominibus esset

hæc gloria debita humanitati Christi, quia potuit illis adjungi ratio meriti, et hoc perfectius est.

3. Distinctio vero illa Scoti vix potest intelligi, quia in corpore Christi non fuit aliquod impedimentum gloriæ, nisi vel naturalis conditio corporis passibilis, quæ ex divina dispensatione cum gloria animæ conjuncta fuit; vel ipsa divina dispositio, qua statuit non influere gloriam in tali corpore usque ad resurrectionem. Primum non potest dici proprie impedimentum, cum sit ipsa naturalis conditio, quæ per gloriam perficienda erat; et quamvis ita vocetur, auferri tamen non poterat nisi per ipsam gloriam corporis; mereri ergo ut tale impedimentum auferatur, nihil aliud est quam mereri ipsam gloriam corporis; et idem est si dicamus, meruisse ut auferretur impedimentum ex parte divinæ ordinationis, quia hoc ipsum est mereri ut Deus influat gloriam hoc tempore, quam antea non influebat. Et quanquam modum loquendi admitteremus, potius dicendum esset meruisse Christum directe gloriam corporis, et consequenter ut auferretur impedimentum; sicut qui redimit captivum, directe meretur libertatem ejus, et consequenter ut vincula vel impedimenta removeantur. Nec denique huic merito obstat connexio, quæ est inter gloriam animæ et corporis, ex qua fieri videtur ut nemo possit alteram sine altera mereri; hoc enim ad summum procedit in eo qui utraque caret; cum enim corpus non possit esse gloriosum nisi per animam (saltem de potentia ordinaria), non potest quis mereri gloriam corporis nisi vel gloriam animæ habeat, vel illam mereatur; et hoc modo merentur omnes puri viatores; quia enim merentur per actus animæ informantis corpus, ideo merentur gloriam animæ, quæ redundat in corpus. At vero, supposita gloria animæ separata a gloria corporis, nihil est cur non possit ipsa gloria corporis directe sub meritum cadere; præsertim cum non omnino physice sequatur ex gloria animæ, sed secundum Dei determinationem, qui voluit ut gloria animæ communicaretur corpori, potuit tamen velle ut hoc ipsum per merita mandaretur executioni.

4. *Ab instanti mortis anima Christi fuit impassibilis, meritis ejusdem Christi.* — Et ex hac conclusione sequitur primo, meruisse Christum impassibilitatem animæ suæ, quam ab instanti mortis consecuta est; quanquam enim Magister, in 3, d. 18, in dubium revocet, an ab instanti mortis illa anima fuerit perfecte impassibilis, vel tantum a resurrectionis puncto, mihi tamen omnino verum et certum videtur statim fuisse impassibilem, ut Palud. ibi notavit, q. 2, a. 3, et dicemus latius infra, agentes de morte Christi, quia anima Christi Domini, statim ac fuit separata a corpore passibili, fuit simpliciter et omni ex parte beata, quantum esse potest anima separata a corpore. Hoc enim commune est omnibus animabus justis, quæ nulla indigent purgatione, post ipsius Christi mortem; cur ergo negabitur hæc perfectio ipsi animæ Christi? præsertim cum ipse promiserit latroni : *Hodie mecum eris in paradiso*, ex qua promissione Patres omnes intelligunt, statim illo die animam latronis fuisse post Christi mortem in statu beatifico et impassibili; ergo a fortiori idem sentiendum est de anima Christi. Quod tandem confirmatur, quia cum jam consummasset nostram redemptionem, non indigebat statu viatoris; ergo statim cœpit omnino esse in termino, et extra statum viæ, atque adeo omnino impassibilis. Hanc ergo indolentiam seu impassibilitatem meruit Christus Dominus, sicut meruit gloriam corporis; illam enim merentur omnes isti, qui per sua merita gloriam consequuntur; et rationes supra factæ æque procedunt de hoc statu et de gloria corporis, et accommodari potest testimonium Isaiæ 53 : *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur;* illo enim loco Septuaginta interpretes legunt: *Et vult Dominus auferre de doloribus animam ejus;* quæ verba Hieronymus etiam juxta hanc lectionem de Christo exponit, sicut et Augustinus, lib. 1 de Consen. Evang., c. 31.

5. Propter quæ (ut obiter hoc notetur) non mihi placet quod Vega dicit lib. 7 in Trident., c. 18, animam Christi usque ad resurrectionem fuisse propter nos viatricem, non ad merendum, sed ad satisfaciendum : *Quia animæ,* inquit, *separatæ interdum esse possunt viatrices, quoad satisfactionem.* Hoc, inquam, non mihi placet, quia anima separata nullo modo est in statu viatoris, nisi sit aliquo modo in statu passibili, et careat visione beata quam est aliquando habitura, ut constat inductione in omnibus aliis; anima autem Christi post separationem a corpore non fuit in hoc statu passibilitatis; ergo neque in statu viæ; neque enim oportet fingere novum modum seu statum viæ in anima Christi absque ullo testimonio, vel ratione efficaci. Adde,

animam separatam nunquam esse in statu satisfaciendi, sed satispatiendi tantum pœnam, quam in hac vita plene non persolvit; at vero anima Christi in hac vita plenissime solvit et consummavit redemptionem nostram, ut supra probatum est.

6. Secundo, infertur meruisse Christum resurrectionem suam, et omnes dotes corporis gloriosi, ut recte docet D. Thomas infra, q. 53, a. 4, ad 2, et eisdem rationibus et testimoniis supra allatis probari potest; quibus addi potest illud Psalm. 109: *De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput,* quod in hunc sensum Augustinus exponit, sicut et illud Psalm. 40: *Tu autem, Domine, miserere mei, et resuscita me.* Denique alii justi merentur resurrectionem suorum corporum; multo ergo magis Christus, quandoquidem potuit illam mereri; unde ad Rom. 8 dicitur, nos futuros esse hæredes, *si compatimur, ut et conglorificemur.*

7. *Objectio.* — *Prima responsio.* — Dices: ergo eadem ratione dicendum erit, meritum fuisse Christum augmentum corporis sui, et informationem seu unionem animæ suæ ad omnes partes materiæ quas per nutritionem acquirebat, sicut in superioribus diximus, meritum fuisse partialem unionem hypostaticam earumdem partium materiæ. Consequens videtur absurdum, quia hæc erant mere naturalia, supposito statu corporis passibilis et infantilis. Respondetur primo non esse necessarium hoc concedere, quia non habet rationem similem. Nam, ut nuper dicebam, supernaturalia bona sunt, quæ in præmium meritorum proprie sunt proposita, et ideo non est simile de resurrectione corporis, quæ supernaturalis est, et de augmento naturali ejusdem corporis. Neque de unione partium materiæ ad animam, et ad Verbum, quia prior erat mere naturalis, et per concursum causarum naturalium fiebat; posterior vero erat supernaturalis. Secundo, dici potest meruisse Christum naturalia hæc bona, quatenus vel aliquo supernaturali modo fiebant, vel ex speciali aliqua Dei providentia procedebant, vel ad supernaturales fines erant necessaria, ut, verbi gratia, quod Ecclesia de Beatissima Virgine ait, *lactasse Christum ubere de cœlo pleno,* significat sane, etiam lac ipsum, quo Christus nutriebatur, fuisse singulari Spiritus Sancti providentia præparatum ac dispositum, prout tali corpori et ad tales effectus, quales ipse intendebat, erat expediens. Hæc ergo ratio providentiæ, omnisque alia similis, ac denique quidquid Deus cum Christo post primum instans conceptionis ejus propter dignitatem personæ ejus specialiter operatus est, id totum propter meritum ipsius fieri potuit, et credendum est ita factum esse, propter rationes factas sectione præcedente, quas omitto, quia eadem proportione hic possunt accommodari. Quocirca conceptio ex virgine, sine viro, et opera Spiritus Sancti, prævio angelico ministerio ac nuntio, quæ tempore vel natura antecesserunt primum actum meritorium Christi ut in re ipsa exercitum, licet facta fuerint ob dignitatem personæ Verbi incarnandi, non tamen fortasse ob meritum Christi, quia nondum in re præcesserat; et licet præcesserit in prævisione Dei, tamen ordo ad meritum, re ipsa præexistens in eadem persona, est magis connaturalis, et non est necesse alium ordinem extraordinarium fingere sine fundamento aut necessitate. At vero nativitas ex virgine, servata ejus integritate, Angelorum præconia et laudes, adoratio Magorum, et similia omnia, quæ Christi conceptionem subsecuta sunt, non tantum in ejus personali dignitate, sed etiam in ejus infinito merito fundamentum habuere, quia jam antecesserat, et nihil aliud desiderabatur. Ordinatio enim divina non creditur defuisse; cum hæc ratio providentiæ altior sit, ejusque justitiæ, misericordiæ, ac sapientiæ, Christique dignitati magis consentanea. Tertio, evidentius sequitur ex dictis meruisse Christum triumphum ascensionis suæ, ut eisdem testimoniis et rationibus comprobari potest; indicatur ad Eph. 4: *Qui descendit, ipse est qui ascendit; quid est quod ascendit, nisi quia et descendit prius?* et Apoc. 3: *Ego vici, et sedeo cum Patre meo.*

8. Dico secundo: Christus Dominus meruit exaltationem nominis sui. Ita D. Thomas hic, qui sub hac exaltatione comprehendit omnia quæ ad externam gloriam (quæ est clara cum laude notitia) pertinent. Quæ probatur, præter citata testimonia, ex illa oratione Christi, Joan. 17: *Ego te clarificavi super terram, opus consummavi, quod dedisti mihi ut faciam, et nunc clarifica me, tu Pater,* etc. Quæ oratio fuit efficacissima et meritoria; unde Augustinus, ibidem, tract. 104: *Humilitas,* inquit, *claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium;* cui orationi similis est illa, Joan. 12: *Anima mea turbata est, et quid dicam? Pater, clarifica me ex hac hora. Et venit vox de cœlo dicens: Et clarificavi, et iterum glorificabo.* Quæ oratio aperte ostendit Christum

non fuisse omnino sui oblitum, ut supra Calvinus dicebat, sed suam etiam gloriam apud Deum desiderasse, et petivisse eo modo et ordine quem charitas postulabat. Hoc etiam confirmat illud Apocalyp. 5 : *Dignus est Agnus qui occisus est, accipere divinitatem,* id est, ut ab omnibus cognoscatur, et honoretur tanquam verus Deus. Testimonia etiam citata in principio sectionis præcedentis hanc conclusionem confirmant. Ratio denique est eadem, quia hic concurrunt omnia necessaria; et præterea hæc excellentia et exaltatio merito debebatur eximiæ Christi humanitati.

9. Sequitur primo, meruisse Christum Dominum ea testimonia dignitatis et majestatis suæ, quæ illi data esse in Evangelio legimus, quale fuit testimonium Patris post baptismum, Matthæi 3; et post transfigurationem, seu in transfiguratione ipsa, Matth. 17. Et idem verisimile est de testimonio et laudibus Angelorum in die Nativitatis, et de manifestatione facta Magis per stellam, et similibus; quia, licet hæc omnia propter utilitatem nostram facta sint, tamen ad exaltationem et gloriam Christi pertinebant; utraque ergo de causa, scilicet nostra et sua, meritis illius debita fuerunt.

10. *Objectio.* — *Responsio.* — Secundo, sequitur meruisse Christum aliquo modo regnum et dominium in universum orbem; quia hoc etiam pertinet ad externam gloriam et manifestationem nominis illius; et indicatur ab Augustino, lib. de Unitate Eccles., c. 7 et 8, ubi varia congerit Scripturarum testimonia, quale est illud Psal. 2 : *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possesionem tuam terminos terræ;* et illud Psalm. 21, ubi post narratam Christi passionem subditur : *Convertentur ad Dominum universi fines terræ;* et alia similia ponit præcipue ex Isai. et Psalmis. Est autem optimum illud ad Rom. 14 : *Christus in hoc mortuus est, et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur*, quæ verba imitatus Cyrill., lib. 11 in Joan., c. 17, dicit : *Unum mori oportuit, sufficientem pro omnium vita redemptionem, ut vivorum et mortuorum imperium acciperet.* Sed contra, quia hoc dominium et regnum habuit Christus a principio conceptionis ex vi unionis. Propter hoc Soto, in 4, dist. 47, q. 1, art. 2, videtur negare hanc conclusionem, cum tamen affirmet meruisse dignitatem capitis, et eadem ratio de illa procedat; nam illam etiam habuit a principio conceptionis, imo hæc dignitas illam potestatem includit. Observandum ergo est, si loquamur de titulo supremi regis et domini, qui est proprius Dei, et per communicationem idiomatum homini communicatur, verissime dicitur Christum non meruisse ut summo Dei imperio potiretur, neque ut esset caput Angelorum, eo modo quo est caput in quantum Deus. Hos enim majestatis titulos non magis mereri potuit quam incarnationem ipsam; conclusio ergo loquitur de dominio et regno quod in humanitate assumpsit, ut latius, q. 22, explicandum est. De quo ulterius est observandum, Christum a principio habuisse hoc dominium et regnum, quasi in radice et proprietate, et sic illud non meruit; et eodem modo habuit dignitatem capitis, quam similiter non meruit; caruit tamen veluti possessione et usu hujus dominii et dignitatis, et hoc modo dicimus illud postea meruisse, quomodo dixit recte Bernar., lib. 3 de Consider., Christum merito redemptionis vendicasse sibi possessionem cœli et terræ, juxta illud Matt. ult. : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Tertio, sequitur meruisse Christum Dominum judiciariam potestatem, ut recte docet S. Thomas infra, q. 59, art. 3, et confirmat ex illo Job 36 : *Causa tua tanquam impii judicata est, causam judiciumque recipies.* Quæ verba de omnibus justis injusta patientibus intelligit Greg., lib. 26 Moral., c. 25; D. Thomas autem recte illa Christo accommodat, quia in illum principalius et quasi per antonomasiam conveniunt, quod etiam confirmat illud Joan. 5 : *Dedit illi judicium facere, quia filius hominis est*, ut late tractat Augustinus, serm. ult. de Verbis Domini; et Vigilius, lib. 5 contra Eutychetem. Sed de hac potestate in ultimis disputationibus sequentis tomi, fusius nobis dicendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliis mereri potuerit [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech.* 18 : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Ergo pari ratione anima, quæ meretur, ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quod Christus aliis meruerit.*

[1] Infra, q. 48, art. 1, corp., et art. 6, et q. 49, art. 1, corp.; et 2, dist. 20, q. 2, art. 3, ad 3; et 3, dist. 18, art. 6; et Ver., q. 26, art. 6, ad 20, et q. 29, art. 7.

2. *Præterea, de plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt, ut dicitur Joan. 1. Sed alii homines habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri; dicitur enim Ezech. 14, quod si fuerint in civitate Noe, Daniel et Job, filium et filiam non liberabunt; sed ipsi justitia sua liberabunt animas suas. Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.*

3. *Præterea, merces, quam quis meretur, debetur secundum justitiam, et non secundum gratiam, ut patet Rom. 4. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex justitia; et quod injuste agat cum eis, quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.*

Sed contra est quod dicitur Rom. 5 : *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. Sed demeritum Adæ derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est[1], *in Christo non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus, sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra ejus; quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum singularis personæ non nocet nisi sibi ipsi; sed peccatum Adæ, qui constitutus est a Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propaginem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum, quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Ad secundum dicendum, quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quamdam particularem gratiam; et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem, ita meritum Christi non derivatur ad alios, nisi per generationem spiritualem, quæ fit in baptismo, per quam homines Christo incorporantur, secundum illud ad Galat. 3: *Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Et hoc ipsum est gratiæ, quod homini conceditur regenerari in Christo : et sic salus hominis est ex gratia.*

[1] Quæst. 8.

Etsi D. Thom. de sola potestate videatur inquirere, respondet tamen Christum Dominum aliis meruisse, in quos gratiam influit, sicut caput in membra. Et in littera D. Thom., quæ brevis est, nulla est difficultas, præterquam in solutione ad tertium, quam in sequenti disputatione latius tractabimus.

DISPUTATIO XLI,

In quatuor sectiones distributa.

DE IIS QUÆ CHRISTUS DOMINUS HOMINIBUS MERUIT.

Quod Christus Dominus hominibus meruerit, non est quod in quæstionem vertamus, quia inter Catholicos de hac veritate controversia non est. Contra hæreticos vero Pelagianos, Petrum Abailar., et alios, satis multa dicta sunt supra, q. 1, art. 2; et in tota hac disputatione, ostendendo quid nobis meruerit, simul constabit hominibus meruisse. Quatuor ergo sunt de quibus hoc loco disputare possumus, scilicet de prima gratia et gloria, de dispositionibus et auxiliis quæ illam antecedunt, de merito et augmento quæ illam consequuntur usque ad gloriæ consecutionem, ac denique de tota hominum prædestinatione, de quibus sigillatim dicemus.

SECTIO I.

An Christus meruerit nobis primam gratiam, et gloriam, et remissionem peccatorum.

1. Multa sub hoc titulo comprehenduntur, quæ breviter expediri possunt, quia non sunt admodum controversa, ut an Christus meruerit hæc omnia hominibus qui illum subsecuti sunt, et an illis qui ipsum præcesserunt, et an primis hominibus in statu innocentiæ, vel an simpliciter omnibus hominibus, vel tantum aliquibus.

2. Dico ergo primo : Christus omnibus hominibus sufficienter meruit remissionem peccati, tum originalis, tum etiam actualis. Est de fide, ad Rom. 5 : *Sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum*, etc., *multo magis gratia Dei, et donum, in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*; et infra : *Gratia autem ex multis delictis in justificationem*; et infra : *Multo magis abundantiam gratiæ donationis et justitiæ accipientes*,

in vita regnabunt per unum Jesum Christum; et infra : *Ita et per unius obeditionem, justi constituuntur multi*; et ad Coloss. 2 : *Vos cum mortui essetis in delictis, et præputio carnis vestræ, convivificavit cum illo donans vobis omnia delicta*, usque ad illud : *Expolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso;* et frequentissime in suis epistolis hoc repetit Paulus præsertim tota epistola ad Rom., ad Galat., et ad Hebræ.; et Joan., 1 Canon., c. 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi;* et plura alia in hujus veritatis confirmationem adduximus supra, q. 1, art. 2, agentes de satisfactione Christi ; sicut enim Christus sufficienter satisfecit pro peccatis omnium hominum, ita omnibus remissionem meruit ; est enim eadem utriusque ratio, quia, sicut Christi satisfactio est infinita, ita et meritum, et utrumque oblatum est pro salute et redemptione hominum ; ergo de justitia illam meruit, quia ratione suæ personalis dignitatis, et gratiæ capitis, quæ illam consequitur, non solum sibi, sed etiam aliis de justitia mereri potuit. Et confirmatur, nam hoc modo magis ostenditur divina justitia et misericordia in remissione peccatorum hominum, ut agentes de satisfactione late diximus.

3. *Objectio.—Responsio.*—Dices : si Christus omnibus meruit remissionem peccatorum, quomodo non omnes illam consequuntur? Respondetur : ideo dixi, sufficienter omnibus meruisse ; distinguunt enim Theologi duplicem rationem, seu considerationem meritorum Christi, scilicet, quoad sufficientiam, et quoad efficaciam ; et quoad sufficientiam, dicunt meruisse Christum omnibus hominibus remissionem peccatorum, quia pro omnibus obtulit sufficiens meritum, quod esset universalis causa, seu generale pretium quo omnes uti possent, ut a servitute peccati et potestate dæmonis liberarentur ; non tamen meruit hanc remissionem omnibus quoad efficaciam, quia non applicuit suum meritum, ut omnes infallibiliter talem effectum consequerentur, sed voluit per ordinata media applicari, media libertate, et voluntate humana, per quam interdum talis applicatio impeditur ; et ideo Paulus, quamvis 2 ad Corint. 5 dixisset : *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi*, scilicet quoad sufficientiam, addit statim : *Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo*, scilicet quoad efficaciam ; hoc enim pendebat ex eorum arbitrio ; sic etiam Apoc. 1 dicitur Christus *lavisse nos a peccatis in sanguine suo*; et tamen c. 7, quidam specialiter dicuntur *lavisse stolas suas in sanguine Agni*, scilicet quoad efficaciam. An vero hanc ipsam efficaciam et applicationem suorum meritorum Christus illis meruerit, quibus confertur, infra dicetur.

4. Dico secundo : simili modo meruit Christus omnibus hominibus primam gratiam sanantem naturam a lapsu peccati. Est de fide, Joan. 1 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*; et statim subdit : *Verbum caro factum est*, et concludit : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, quod testimonium in hujus veritatis confirmationem optime explicat August., lib. 13 de Trinit., c. 9. Eamdem convincit testimonium Pauli, ad Rom. 3 : *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu;* et ad Eph. 1 : *In quo habemus redemptionem per sanguinem ipsius, remissionem peccatorum secundum divitias gratiæ ejus, quæ abundavit in nobis.* Et similia habentur ad Coloss. 1, et 1 ad Tim. 2, ad Tit. 2, et sæpe alias ; et definita est hæc veritas in Conciliis fere integris, Milevit. et Arausic. II, et expresse in Trident., sess. 6, cap. 7, quare superfluum est testimonia Sanctorum Patrum referre in re tam perspicua, cum præsertim complures supra retulerimus, q. 1, art. 2, et ex iis quæ in sequentibus sectionibus afferemus, hoc a fortiori comprobari possit. Ratio vero eadem est quæ pro priori assertione ; hæc enim conclusio ex illa necessario sequitur ; nam remissio peccati, tam originalis quam mortalis, non confertur homini, nisi per infusionem gratiæ et justitiæ, et ideo Christus unum sine alio mereri non potuit.

5. *Objectio.—Responsio.*—Sed contra. Ergo gratia non datur nobis gratis, sed ex justitia, quandoquidem jam Christus nobis illam meruit, et pretium dedit quo illam emeremus, quod repugnare videtur Paulo, ad Rom. 3, dicenti nos esse *justificatos gratis per gratiam ipsius*. Et confirmatur, nam Paulus, ibidem, c. 4, ait, *mortuum esse Christum propter delicta nostra, resurrexisse autem propter justificationem nostram ;* per resurrectionem autem nihil meruit, ut supra diximus : ergo. Ad argumentum respondet hic D. Thomas ad tertium obscure ; sed illius sensum infra expendemus ; nunc breviter respondetur aliter, primam gratiam nobis gratis dari respectu nostri, id est, sine merito nostro de condigno,

et hoc sensu dicere Paulum nos justificari gratis, ut etiam Concilium Tridentinum exposuit, sess. 6, c. 8; respectu vero Christi datur nobis gratia ex justitia, et ex perfecto merito; unde quando Augustinus, lib. de Prædest. Sanct., c. 15, dicit, tam gratis justificari hominem, quam gratis Deus factus est homo, non simpliciter, sed respective intelligendus est, id est, tam ex nullo merito peccatoris illi dari gratiam, quam ex nullo merito Christi humanitati ejus data est gratia unionis. Ad confirmationem respondetur, Christum per mortem suam tam remissionem peccatorum, quam justificationem et gratiæ infusionem nobis meruisse; quia, ut dixi, non potest saltem de potentia ordinaria alterum horum cadere sub meritum sine altero; unde S. Thomas infra, q. 56, art. 2, ad citatum locum Pauli, respondet, in genere causæ exemplaris mortem Christi dici exemplar destructionis peccati; resurrectionem vero, justificationis, per quam animæ vita acquiritur. Dici etiam potest Christum esse mortuum *propter delicta nostra*, id est, ut pro eis satisfaceret, eorumque remissionem quoad sufficientiam nobis mereretur; resurrexisse vero, *propter nostram justificationem*, non quidem ut per suam resurrectionem illam nobis mereretur, quam jam plene meruerat, sed ut meritum ejus posset nobis applicari; nam si Christus non resurgeret, nemo in ipsum crederet, existimaretur enim *vana fides ejus, et inanis prædicatio ejus*, ut dicitur 1 ad Cor. 15; si autem in eum non crederemus, non applicaretur nobis meritum ejus, nec re ipsa justificaremur, nemo enim nisi per fidem Christi justificari potest. Ita exposuit hunc locum Augustinus, 16 contra Faust., cap. 29; et Fulgent., lib. de Incarn. et grat., cap. 8.

6. Dico tertio : Christus Dominus eodem modo meruit omnibus hominibus gloriam et æternam vitam. Est de fide, et ex præcedenti conclusione aperte sequitur; nam per gratiam acceptamur ad gloriam, et ideo Christus, merendo nobis gratiam, meruit etiam gloriam. Quam rationem satis indicavit Paul., ad Rom. 5, dicens : *Justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum, per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*; et infra : *Multo magis abundantiam gratiæ donationis et justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum;* et infra : *Ita et gratia regnet per justitiam in vitam æternam per Jesum Christum Dominum nostrum;* et ideo, cap. 6, concludit, gratiam Dei esse vitam æternam, scilicet semine et radice; seu vitam æternam esse gratiam in Christo Jesu Domino nostro; et c. 8 : *Si filii, et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi;* et 2 ad Timoth. 1, dicit, promissionem æternæ vitæ factam esse in Christo; et ad Titum 3 : *Ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ;* et hujusmodi testimoniis refertæ sunt Scripturæ. Et confirmatur, nam Christus Dominus sua morte aperuit nobis januam regni cœlorum, quæ antea fuerat hominibus clausa, ut infra, super q. 52 D. Thomæ, late dicemus; ergo meruit nobis regnum cœlorum, atque adeo æternam beatitudinem. Ratio jam tacta est, quia meritum gloriæ conjunctum est cum merito gratiæ, non quia omnis, qui meretur gloriam, mereatur gratiam; hoc enim necessarium non est, potest enim gratia gratis dari, per quam quis ex justitia gloriam mereatur; sed quia qui meretur gratiam, etiam meretur gloriam; nam eo modo quo habet gratiam ex merito de condigno, debetur illi ex justitia gloria. Et hoc modo parvulis in gratia decedentibus datur gloria ex meritis Christi, et debita ex justitia, non propria, sed Christi. Addi etiam possunt rationes aliæ et congruentiæ, quia hic concurrunt omnes conditiones necessariæ ad meritum, et valor operum Christi non solum condignus est, sed etiam superexcedens; pertinet etiam hoc ad dignitatem quamdam et excellentiam ipsius Christi, et ad majorem perfectionem reparationis nostræ; ac denique ad meliorem divinæ providentiæ rationem, ad quam pertinet ut inferiora per superiora reducantur ad suos fines.

7. Ex his sequitur, nulli hominum fuisse unquam remissum peccatum, præsertim originale aut mortale, nec datam esse gratiam primam, aut gloriam, nisi propter merita Christi. Hoc sequitur evidenter ex dictis; quanquam enim meritum Christi dicatur causa sufficiens horum effectuum in nobis, prout causa sufficiens distinguitur a causa efficaci, seu actu efficiente, non tamen dicitur causa sufficiens, prout distinguitur a necessaria; ita enim Christus sufficienter nobis meruit prædicta dona, ut sine ejus merito obtineri non possint. Et hoc modo dicitur meritum Christi causa universalis istorum effectuum in omnibus hominibus, quia in quibuscunque fiunt, per illud meritum fiunt, quamvis ex ip-

sorum hominum defectu non in omnibus fiant. Et hoc convincunt omnes Scripturæ citatæ, quæ Christo seu fidei ejus, tanquam causæ aut medio necessario, hujusmodi effectus attribuunt; quia *non est datum aliud nomen hominibus, in quo salvi fiant;* et in particulari de hominibus qui ipsam incarnationem præcesserunt, de quibus nonnulla poterat esse difficultas, hoc late ostendimus supra, q. 1, art. 3.

8. *Objectio prima.* — *Responsio.* — Quod si objiciatur, meritum debere antecedere præmium tempore vel natura, respondetur: ex natura rei, et nulla interveniente dispensatione, fortasse ita est, quia meritum est aliquo modo causa efficiens, seu dispositio, aut via ad præmium (omnibus enim his nominibus illud appellat D. Thomas variis in locis, ut patet 1 p., q. 23, art. 5, et q. 62, art. 4, et q. 29 de Verit., art. 6); simpliciter tamen non est semper necessarium ut in re ipsa meritum antecedat præmium, sed satis est si præcedat in præscientia ejus, qui redditurus est præmium; cum enim meritum non sit causa per se physica præmii, sed moralis, excitans seu movens illum qui daturus est præmium, influere suo modo potest, antequam realiter existat, si per cognitionem moveat præmiantem, in quo similitudinem quamdam habet cum causa finali.

9. *Objectio secunda.* — *Responsio.* — Sed instabit aliquis, quod nec propter merita Christi prævisa potuerit dari gratia antiquis Patribus, nam prius intelligitur prævisa ipsa gratia antiquorum Patrum, quam Christi merita, quia per illam gratiam parata est via ad exequendum incarnationis mysterium; per illam enim electus et sanctificatus est peculiaris populus, ex quo Christus nasceretur; per illam impetrabant antiqui Patres filios, ex quibus Christus descenderet; per illam merebantur aliquo modo exhibitionem tanti mysterii; per illam denique ipsa beatissima Virgo disposita fuit, ut esset digna Dei Mater. Hac difficultate superatus, Driedo dixit, eas præparationes, quas divina gratia effecit atque præmisit in populo suo, ut ex illo Christus nasceretur, esse quidem divinæ gratiæ dona, in Christum ut in finem ordinata, non tamen propter ejus merita collata. Sed est intolerabilis sententia, alias nec prima gratia sanctificans, nec præservatio Virginis ab originali peccato esset ex meritis Christi, quod erroneum est; sed de sententia Driedonis plura in sect. seq. Nunc præsens objectio, si meminerimus eorum quæ supra, q. 1, art. 3, tractata sunt, facile expediri potest; probat enim, ordine executionis illam gratiam fuisse priorem quam incarnationem ipsam; atque adeo, si consideremus Dei præscientiam, tantum ut intuentem res, prout in executione fiunt, sic merita Christi non fuisse prius secundum rationem prævisa, quam gratiam antiquorum Patrum; tamen secundum ordinem intentionis et divinæ prædefinitionis, qua Deus statuit omnes homines redimere per Christi meritum, antecessit præscientia meritorum Christi, propter quæ sic prævisa statuit dare gratiam antiquis Patribus, et merita congruentia, ut sese ad tantum mysterium suscipiendum disponerent, ut quæst. etiam 2, art. 11, explicatum reliquimus.

10. *Objectio tertia.* — Sed ulterius dicet aliquis, si gratia data fuit antiquis Patribus ex meritis Christi prævisis, potuisse etiam dari gloriam; ergo nulla est ratio cur expectatus fuerit Christi adventus, ut illis daretur. Respondetur potuisse quidem id fieri, factum tamen non esse; cujus propria ratio est, quia Deo non placuit; congruentia vero est, quia gratia est simpliciter necessaria ad remissionem peccati et amicitiam Dei, et ideo ne omnes illi homines, qui Christum præcesserunt, perpetuo perirent, conveniens fuit ut Deus provideret illis modum quo possent gratiam consequi et remissionem peccati, scilicet, per fidem vivam in Christum venturum, et per merita ejus prævisa; at vero respectu gloriæ non occurrebat hæc necessitas, quia illa temporalis carentia vel dilatio solum erat pœna quædam, quam non oportuit omni ex parte remitti, cum nondum esset pro reatu totius naturæ Deo satisfactum. Quam rationem indicat D. Thomas infra, q. 49, art. 5, ad 1, de qua re ibi, et in q. 52 plura dicemus.

11. *De prima gratia data Adæ in statu innocentiæ.* —Ultimo, quæret aliquis an quod dictum est de gratia data antiquis Patribus ex meritis Christi prævisis, intelligendum sit etiam de prima gratia et justitia data Adæ in statu innocentiæ. Quidam enim simpliciter negant, ut Soto, lib. 1 de Natur. et grat., cap. 6. Mihi tamen contraria sententia probabilior supra visa est, q. 1, art. 3, explicando solutionem ad 5 D. Thomæ, ubi ipsius D. Thomæ et multorum Patrum auctoritate comprobavi, Adam in eo statu habuisse fidem Christi venturi. Ex quo principio, juncta etiam auctoritate

D. Thom. 2. 2, q. 2, a. 7, probabiliter elicui Adam fuisse justificatum in fide Christi venturi, et in spe meritorum ejus. Quæ sententia est etiam valde consentanea ordini prædestinationis Christi, quem ibi explicuimus; pertinet etiam ad Christi honorem, et ideo mihi semper magis probanda videtur. Objiciunt autem aliqui, quod in Christo nullum fuit meritum quod non spectaverit ad nostram redemptionem; ergo nullum fuit quod Adamo in statu innocentiæ prodesse potuerit. Respondetur antecedens esse valde æquivocum; unus enim illius sensus esse potest, in Christo nullum fuisse actum meritorium, qui ad nostram redemptionem non profuerit, ordinatusque fuerit, et sic est verum antecedens, sed consequentia mala, quia potuit idem actus esse utilis et ad redemptionem, et ad alios effectus. Alter ergo sensus est, nullum fuisse in Christo actum meritorium, nisi per modum redemptionis, seu ad solam redemptionem, et in hoc sensu est omnino falsa propositio; nam constat, Christum sibi ipsi meruisse et non per modum redemptionis; constat etiam in quolibet actu Christi fuisse valorem ad totam redemptionem, et ad alios effectus. Ultimus sensus illius antecedentis esse potest, nullum fuisse in Christo meritum, quod non fuerit primario præordinatum propter redemptionem, et dependenter ab illa, seu occasione illius, et hoc, licet probabile sit, non tamen verum, mea quidem sententia, ut circa art. 2, quæst. 1, satis tractatum est.

SECTIO II.

Utrum meruerit Christus nobis dispositiones ad gratiam, seu suorum meritorum applicationem.

1. Hæc quæstio proprie est de merito Christi quoad efficaciam, et est valde controversa inter Catholicos. Duobus enim modis applicantur nobis merita Christi: uno modo, ex opere operato, ut parvulo per baptismum; alio modo, media dispositione vel operatione operantis, ut adulto per contritionem. Dicunt ergo aliqui meruisse Christum ut parvulo baptizato detur gratia; quod autem parvulus baptizetur, non esse ex meritis Christi; et similiter meruisse Christum ut homini contrito remittatur peccatum; quod autem illi detur auxilium efficax quo conteratur, hoc non esse ex meritis Christi. Cui sententiæ videtur multum favere D. Thomas hic, solutione ad tertium. Cum enim proposuisset argumentum, quod fere est fundamentum Capreoli, et aliorum qui hanc sententiam sequuntur, scilicet, quia, si Christus meruit nobis salutem, de justitia nobis daretur gratia, et non gratis, et injuste fieret cum his quibus non datur, respondet gratiam non dari nisi iis qui regenerantur in Christo, hoc autem ipsum esse gratiæ, quod, scilicet, homini concedatur regenerari in Christo, et hoc modo salutem hominis esse ex gratia. Cujus solutionis sensus, ut argumento satisfaciat, esse videtur, applicationem sacramenti non dari ex justitia, sed gratis, et in hoc consistere, quod justificatio nostra gratis fiat, non solum respectu nostri, sed etiam respectu Christi; ergo ex sententia D. Thom. non meruit Christus nobis applicationem suorum meritorum. Eamdem doctrinam habet D. Thom., q. 29 de Veritate, art. 7, ad 4, ubi inquit meritum Christi æqualiter se habere ad omnes quoad sufficientiam, non vero quoad efficaciam, et subdit: *Quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam misericorditer effectus meritorum Christi quibusdam confertur, quibusdam vero justo judicio subtrahitur;* quibus verbis totam rationem efficaciæ et applicationis meritorum Christi refert in divinam misericordiam, et nullo modo in ipsius Christi merita. Et evidenter in solutione ad 13 inquit, hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo conferri, quod efficaciam meriti Christi consequatur, et ideo gratiam non evacuari per Christi meritum.

2. Propter quæ testimonia tenuit hanc sententiam Capreol., in 3, dist. 18, ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem, quem ibi sequitur Paulus Soncinas, in Summa, q. unica, conclus. 3; sed latius hoc docuit Dried., de Captiv. et redemp. gener. hum., tract. 2, c. 2, p. 3, art. 4, ubi negat, illa dona gratiæ, quæ ante Christum data sunt ut præparationes ad ipsam incarnationem seu ad Christi adventum, fuisse impensa propter merita Christi; quamvis non neget justificantem gratiam, tunc etiam datam esse propter merita Christi futura. Idem docet in tract. 4, c. 2, par. 8, memb. 3; et Ruard., art. 6, contra Luther., ante medium; Ferrar. etiam, lib. 4 contr. Gent., cap. 55, circa responsionem D. Thomæ ad 6 rationem, quamvis de applicatione sacramentorum vel meritorum Christi nihil expresse dicat, tamen de dispositionibus ad gratiam docet, dispositiones remotas non esse ex meritis Christi, de dispositione autem ultima dicit, contra Capreol., dari ex Christi meritis, propter quæ-

dam D. Thomæ testimonia, quæ ad rem præsentem nihil mihi referre videntur. Fundamentum hujus sententiæ est duplex. Primum, quia alias justificatio fieret omnino ex justitia, et nullo modo ex gratia, saltem respectu Christi, quod illis videtur inconveniens, et contra Paulum, ubicunque de gratia justificationis loquitur, quia jam gratia non esset gratia, sed justitia. Quod si objicias, quia idem sequi videtur in eorum opinione, quia ipsi concedunt, habenti contritionem, seu ei cui applicatur baptismus, ex justitia dari gratiam et remissionem peccati respectu Christi, respondebunt hoc non esse inconveniens, quia sufficienter salvatur ratio gratiæ in ipsa gratuita applicatione, et ita conjunguntur perfectissimo modo ratio misericordiæ et justitiæ in justificatione peccatoris; si autem totum fiat ex meritis Christi, prorsus nulla ratio gratiæ intercedet. Secundum, quia, quod huic potius quam illi applicetur Christi meritum, atque adeo quod hic baptizetur potius quam ille, non est ex merito Christi, sed ex sola divina electione et misericordia, juxta illud Pauli ad Ephes. 1 : *In quo nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* et ad Rom. 8 : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, hos et vocavit*, etc. Quod totum statim, in c. 9, in solam Dei voluntatem et electionem refert; et similia sunt frequentia loca apud Paulum, sed præsertim videntur ad præsentem quæstionem accommodata illa ultima verba totius epistolæ ad Hebr.: *Deus autem pacis aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se per Jesum Christum;* ubi applicationem videtur referre in beneplacitum Dei, effectum vero in Jesum Christum.

3. Hæc sententia, quamvis antiquiores Theologi nihil expresse circa illam asserant, quia quæstionem hanc in propriis terminis non attigerunt, mihi tamen nec probanda, neque in scholis audienda videtur; quia neque veritati, neque pietati consentanea est; impugnant illam late Vega, toto lib. 4 super Concil. Triden., et lib. 15, c. 9 et 10; Hosius in Confessione fidei, c. 41 et 42; Lindanus, lib. 3 Panopliæ, c. 36; et alii qui nostra ætate contra Lutheranos scribunt. Ad explicandam ergo et definiendam veritatem,

4. *Omne auxilium gratiæ, ad justificationem ordinatum, Christi meritis datur.* — Dico: omne auxilium gratiæ excitantis et adjuvantis, quod datur homini, ut se disponat ad gratiam, a prima vocatione usque ad dispositionem ultimam, est effectus et præmium meritorum Christi, qui hæc omnia bona hominibus meruit. Hæc, ut existimo, est aperta sententia D. Thomæ supra, q. 7, art. 9, ubi inquit, Christo datam esse gratiam, tanquam cuidam principio universali in genere habentium gratiam, cujus virtus se extendit ad omnes gratiæ effectus et operationes, quod art. 10 repetit, et in art. 11, et in q. 8 tota, præsertim art. 3, ad 2, ubi fidem etiam mortuam dicit esse ex influxu Christi capitis, et ita omnes recentiores discipuli D. Thomæ hanc conclusionem amplectuntur. Quam satis etiam indicat Scot., in 3, dist. 19, q. unica. Probo ex Scriptura et sanctis Patribus, ad Ephes. 1 : *Qui benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, ubi inquit Ambrosius: *Omne donum gratiæ Dei in Christo est, et si quis, spreto Christo, benedici se a Deo putat, errare se sciat;* et subjungit Paulus: *In quo sorte vocati sumus;* quo testimonio abutebatur contraria sententia; nam expresse ibi Paulus ait ipsam vocationem dari nobis in Christo, ut notavit Aug., lib. de Dono perseverant., cap. 9; et evidentius docuit idem Paulus, 2 ad Timotheum 1 : *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu;* ubi recte hoc exponit Anselmus, quod etiam confirmat Paulus, ad Ephes. 2, generatim dicens, *creari nos in operibus bonis in Christo Jesu;* ubi totum negotium gratiæ et justificationis peccatoris, quia ex nullo ejus merito aut opere initium sumit, quædam moralis creatio dicitur, quæ tamen tota Christi meritis tribuitur, ut Chrysost. notavit; et cap. 4, inquit Paulus unicuique dari gratiam, *secundum mensuram donationis Christi*, qui in Ecclesiam suam influit diversas gratias, diversa ministeria, et auxilia ad illa perficienda. Et ad Philip. 1 : *Vobis*, inquit, *donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro ipso patiamini.* Ex quo loco colligit Augustinus, tract. 3 in Joan., etiam ipsum initium fidei, et auxilium patientiæ dari propter Christi merita; et in hunc sensum exponit illud Joan. 1 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus;* ita enim censet simpliciter esse legendum, ut sensus sit, ex plenitudine Christi accepisse nos, non hanc vel illam gratiam, sed simpliciter quidquid boni accipimus, quod ad salutem conferat; postea vero additur: *Et gratiam pro gratia*,

id est, secundam pro prima, ut ipse exponit. Et ibidem Chrysost., hom. 13, in eumdem sensum exponit sequentia verba : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, dicens illum esse fontem gratiarum omnium. Ac denique Hieron. in eumdem sensum tractat illud Isai. 53 : *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur, id est,* inquit, *ut quidquid Deus disposuit, illius virtutibus impleatur ;* quod verbum est valde notandum, dissolvit enim fundamenta contrariæ sententiæ, et indicat punctum et occasionem deceptionis ejus.

5. Secundo probatur eadem conclusio testimoniis Conciliorum et aliorum Patrum, præsertim Augustini ; Concilium enim Milevit., c. 3 et 4, et Concil. Arausic. II, c. 5, 6, 7, 19, 22, 24 ; Innoc. I, rescripto ad Concil. Milevit., quod est epist. 26 ejusdem, et 93 inter epistolas Augustini ; et Cœlestinus Papa, epist. 1 ad Episcop. Galliæ, loquentes de gratia Dei necessaria ad salutem, et ad opera pietatis, sub qua evidenter comprehendunt omnia auxilia excitantia et adjuvantia, et vocationes, et dispositiones, remotam et ultimam ; loquentes, inquam, de hac gratia Dei, eamdem vocant gratiam Christi, quia per Christum datur, et perinde existimant esse, dicere, gratiam Dei, et gratiam Christi, esse necessariam ad hæc omnia. In quo imitati sunt hi Patres Augustinum, l. de Prædest. Sanct., c. 2, ubi initium justitiæ tribuit gratiæ Dei et Christi, et lib. 1 contra duas epistolas Pelagianor., c. 9, eodem sensu affirmat, totam gratiam Dei per Christum dari ; et similia habet epist. 106. Denique videtur jam hæc expressa definitio Concilii Trident., sess. 6, cap. 5, ubi sic inquit : *Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis, a Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione,* etc. Et confirmatur ex usu et consuetudine Ecclesiæ, quæ omnem gratiam etiam prævenientem, et conversionem ipsam seu vocationem ad fidem, postulat per Jesum Christum Dominum nostrum ; persuasa, omnia hæc danda esse nobis per Christum, hoc est, per meritum ejus. Unde eleganter Augustinus, enarrat. 1 in Psalm. 108 : *Oratio,* inquit, *quæ non fit per Christum, non solum non potest delere peccatum, sed etiam ipsa fit in peccatum ;* et Bernard., serm. 13 in Cant. : *Quidquid sapientiæ, quidquid virtutis te habere confidis, Dei virtuti, Dei sapientiæ , deputa Christo ; origo fontium et fluminum mare est, virtutum et scientiarum Dominus Jesus Christus.*

6. Tertio, ut hoc ratione ostendatur, simulque fundamentum contrariæ sententiæ destruatur, distinguendus est in operibus divinæ gratiæ ordo intentionis ab ordine executionis, ut supra late explicuimus, q. 1, a. 3 ; quamvis ergo verum sit, ut infra latius tractabimus, Deum elegisse ad gloriam, vel gratiam, vel fidem, hos homines potius quam illos, ex sola sua voluntate, et non propter merita Christi , nihilominus voluit conferre illis omnibus necessaria media et infallibilia, per quæ gratiam vel gloriam consequerentur per ipsum Christum. Quod evidenter docet Paulus locis citatis, et ostendemus iterum inferius, cum explicabimus quo modo prædestinatio nostra sit ex meritis Christi. Et quod non repugnet, per se manifestum est, quia, sicut Deus elegit Jacob potius quam Esau ad gloriam, sine meritis Jacob, et nihilominus voluit ut Jacob non consequeretur gloriam sine meritis, ita potest eligere hunc hominem potius quam illum ad gloriam, et consequenter ad omnia quæ necessaria sunt ad gloriam, sine meritis Christi, et nihilominus non conferre illi aliquod medium, seu aliquam gratiam qua disponitur ad consequendam gloriam, nisi propter merita Christi. Quod autem ita factum sit, probatur, quia ante omnem hanc gratiam prævenientem et excitantem collatam hominibus antecessit meritum Christi, vel in re ipsa, vel in prævisione divina, ut sectione præcedenti explicatum est ; et meritum Christi dignum est omni præmio hujusmodi, imo est majus et excellentius illo ; et hujusmodi ratio providentiæ perfectior est, et magis consentanea divinæ sapientiæ, et cedit in majorem quamdam dignitatem ipsius Christi, et totius humanæ naturæ ; ergo. Et confirmatur, quia hoc pertinet ad perfectam Christi redemptionem ; si enim non meruisset nobis omnes has gratias, non meruisset perfecte justificationem nostram, nec gratiam necessariam ad consequendam justitiam et remissionem peccati, ut per se constat, et magis ex sequentibus patebit. Unde confirmatur secundo conclusio, quia Adam, quod in ipso fuit, meruit nobis carentiam omnis gratiæ, omnisque divini auxilii ; ergo Christus, ut perfectissimus redemptor, hæc omnia nobis promeruit, quia non sicut delictum, ita et donum, sed longe efficacius, et in suo genere excellentius.

7. *Responsio adversariorum.* — Et ex hac

conclusione sequitur primo, meruisse Christum omnibus adultis omnes dispositiones ad gratiam, quas de facto recipiunt, tam remotas, quam ultimam ; probatur ex dictis. Primo, quia hi actus sunt aliquo modo supernaturales ; ergo sunt dona Dei gratuita ; ergo dantur nobis per Christi merita. Secundo, hi actus non alia ratione sunt dona Dei, nisi quia per illius gratiam excitantem et adjuvantem efficiuntur in nobis ; ergo eadem ratione sunt dona Christi, et effectus meritorum ejus, quia tota illa gratia adjuvans et excitans, est ex illius meritis, ut probatum est. Tertio, specialiter de ultima dispositione, quia cum illa infallibiliter conjuncta est justificatio, et remissio peccati ; ergo si posset homo sine meritis Christi habere hanc dispositionem, posset etiam sine eisdem meritis consequi justitiam et remissionem peccati ; sicut si homo per solas vires naturæ posset habere hujusmodi dispositionem, per easdem posset a se expellere peccatum. Responderi posset, actum, qui de facto est ultima dispositio ad gratiam, posse haberi sine meritis Christi ; tamen, quod illa acceptetur ut sufficiens dispositio, et habeat secum conjunctam infallibiliter justitiam et remissionem peccati, esse ex meritis Christi ; cum enim contritio de se sit insufficiens ad satisfaciendum Deo, tamen propter Christi meritum Deus illa contentus est, et habenti illam confert justitiam, et remissionem peccati ; sicut in attritione manifestum est, respectu justificationis per sacramentum comparandæ ; illa enim de se non erat sufficiens dispositio, tamen propter Christi meritum acceptatur ut sufficiens. Juxta quam responsionem dicendum esset, actum contritionis non haberi ex meritis Christi, tamen in esse ultimæ dispositionis esse ex illis, quia ab illis habet quod illam rationem induat.

8. *Confutatur. — Objectio. — Responsio.* — Sed hæc responsio et doctrina omnino falsa est, tum propter rationes factas ; tum etiam quia, ut verum sit, illum actum, ut est ab homine, prius natura quam justificetur, non esse condignam satisfactionem pro peccato, tamen ex natura sua est actus maxime proportionatus ipsi justitiæ et charitati, unde de se et natura sua est proxima dispositio ad infusionem justitiæ, præsertim si includat amorem Dei super omnia, sicut actus fidei est proxima dispositio ad habitum fidei ; si ergo hos actus posset homo habere sine Christi meritis, non fuissent admodum necessaria talia et tanta merita ad remissionem peccati obtinendam ; tum etiam quia Concilium Tridentinum totam justificationem nostram tribuit Christi meritis ; unum autem ex præcipuis, et maxime requisitis in justificatione, est hæc dispositio. Quarto et ultimo, quia perfectum agens non tantum inducit formam, sed ad illam etiam disponit ; Christus autem per sua merita perfectissimo modo in nobis operatur, habet enim perfectum influxum capitis, unde non prærequirit membra conjuncta corpori, ut in illa possit influere ; sed efficacitatem habet ad influendum in membra separata, quæ tantum sunt membra in potentia, ut illa conjungat corpori suo, ut supra, cum D. Thoma, q. 8, notavi ; et hæc ratio tam de proxima quam de remotis dispositionibus procedit. Dices : hi actus sunt liberi ; si ergo pendent a nostra libertate, quomodo possunt esse dona data ex meritis Christi? Respondetur : sicut sunt dona Dei, ita sunt præmia meritorum Christi ; utrumque autem habent quatenus sunt actus supernaturales procedentes ab auxiliis excitante et adjuvante, sufficientibus et efficacibus.

9. Secundo, sequitur applicationem omnium mediorum, per quæ homini infunditur prima gratia, et datur remissio peccati, esse ex meritis Christi. Hoc probatur ex dictis, primo ratione generali, quia hæc applicatio est maximum donum Dei, et maxime necessarium ad salutem ; sed Christus meruit nobis omnia Dei dona, et omnia media necessaria ad salutem, ut ostensum est ; ergo. Secundo in speciali explicatur, quia hæc applicatio meritorum Christi aut fit ex dispositione operantis, ut per contritionem ; aut fit ex opere operato, ut per sacramenta : si fiat primo modo, jam ostensum est non solum contrito dari gratiam ex meritis Christi, sed etiam contritionem ipsam, et quidquid gratiæ ad illam habendam confertur, propter eadem merita dari ; sed merita Christi non applicantur hoc modo, nisi per ipsam contritionem ; ergo talis applicatio etiam est ex meritis Christi. Et confirmatur, quia tunc applicatio fit per fidem Christi vivam ; sed ostensum est hanc fidem esse donum datum propter merita Christi ; ergo. Et ex hoc probatur alia pars, scilicet, cum applicatio meritorum Christi fit per sacramentum ex opere operato, etiam dari propter merita Christi, non solum effectum sacramenti, sed etiam ipsum sacramentum, tum quia nulla est ratio cur applicatio meritorum Christi, facta uno modo, sit effectus meritorum Christi, et non alio modo ; tum

etiam quia ipsamet applicatio est donum Dei maxime necessarium ad salutem; tum præterea quia, sicut adultus vocatur ad fidem, et trahitur ad Ecclesiam per vocationem Dei efficacem, ita parvulus trahitur per baptismum, qui potest dici veluti quædam efficax vocatio ejus; ergo, sicut in adulto ipsamet vocatio est ex meritis Christi, ita in parvulo ipse baptismus. Quod ita etiam explicatur, nam in adulto ipsa voluntas suscipiendi baptismum est ex Christi merito; ergo etiam respectu parvuli illa Dei providentia qua fit, ut prius quam moriatur, baptizetur, et quod parentes, vel aliquis loco eorum habeat voluntatem et curam ut ille baptizetur, est specialis gratia Dei, præveniens ipsum; cur ergo hæc non erit ex meritis Christi, sicut ostensum est de omni auxilio gratiæ quod datur adultis? Ultimo, ratio fundamentalis est, quia, sicut Deus sua voluntate elegit hos potius quam illos ad gloriam, vel gratiam, vel alia supernaturalia dona, ita manifestavit Christo hanc suam electionem, et voluntatem; ergo, quamvis Christus omnibus meruerit, non tamen æque pro omnibus obtulit sua merita, sed juxta electionem Patris, aliter obtulit pro electis, et aliter pro aliis, et pro hoc parvulo obtulit, ut illi infallibiliter applicaretur baptismus, pro alio autem minime, sed tantum generali modo, ut magis ex sequenti illatione constabit.

10. ***Christus et quoad sufficientiam meruit, et quoad efficaciam.*** — Tertio, sequitur Christum Dominum meruisse, non tantum quoad sufficientiam omnibus hominibus omnia dona gratiæ, sed etiam quoad efficaciam meruisse aliquibus specialia dona, seu ut sua merita in illis haberent infallibiliter aliquem effectum gratiæ. Hoc sequitur manifeste ex præcedentibus, quia Christus, quamvis meruerit omnibus quoad sufficientiam, quibusdam tamen meruit ut cum effectu illis applicarentur sua merita; hoc autem est mereri quoad efficaciam. Quod præterea ex modo loquendi sacræ Scripturæ confirmatur; Joan. enim 17 inquit Christus: ***Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro iis quos dedisti mihi;*** et infra: ***Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos;*** et infra: ***Non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo;*** et infra: ***Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint;*** et infra: ***Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum.*** Quo loco aliter Christus orat pro Apostolis, et pro electis, quam pro universo mundo, quia pro illis orat, ut efficaciter eis applicetur suum meritum, quo modo nunquam oravit pro omnibus hominibus, unde in eisdem verbis ostendit absolutam et efficacem voluntatem salutis illorum pro quibus orat. Unde Justin. Martyr, in q. 23 ad Orthodoxos, advertit, illam orationem Christi: ***Sanctifica eos in veritate,*** non esse fusam pro Juda, quia fuit efficax, sed pro cæteris Apostolis; et Luc. 22, dixit Jesus Petro: ***Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos;*** quæ oratio fuit sine dubio efficax; meruit ergo per illam Christus et Petri conversionem, et infallibilem perseverantiam in fide. Deinde, Luc. 21, dicit Christus Apostolis: ***Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt contradicere et resistere omnes adversarii vestri;*** sicut ergo Christus est dispensator horum donorum Dei, et quibusdam illa donat, et non aliis, ita etiam illa meruit nobis, et quibusdam ita applicuit sua merita, ut efficaciter illa consequantur, non vero aliis. Denique Paulus, ad Hebr. 5, sic inquit: ***Qui in diebus carnis suæ preces, supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido, et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia;*** et infra: ***Et consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ;*** est ergo oratio Christi efficax et infallibiliter exauditur, si ex voluntate absoluta procedat. Unde, sicut diversimode pro hominibus oravit, ita diversimode etiam meruit, aliis sufficienter, aliis efficaciter, propter quod licet omnium sit universalis redemptor, et sufficiens causa salutis, speciali tamen modo est causa efficax salutis eorum quos sibi facit obedientes. Et confirmatur tandem, quia incredibile est non aliter obtulisse Christum sua merita pro illis quos sciebat esse electos a Patre, quam pro aliis; cum videret voluntatem Patris esse ut illi infallibiliter salvarentur, et non alii, cui voluntati ipse se in omnibus conformabat.

11. Ad fundamenta contrariæ sententiæ: ad D. Thomam respondetur, male a citatis auctoribus referri, et pejus explicari, nam in illa q. 29 de Verit., art. 7, ad 8, expresse dicit, meritum Christi sufficienter operari salutem humanam, ut causam universalem; sed oportere hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam, quæ per dilectionem operatur: *Et ideo,* inquit, *requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter*

meritum Christi, cujus tamen meritum Christi est causa; docet ergo aperte D. Thomas meritum Christi esse causam etiam ipsius fidei vel cujuscunque alterius medii, per quod ipsum meritum Christi nobis applicatur. Et in hac 3 p., infra, q. 21, art. 4, ad 2, dicit Christum non absolute orasse pro omnibus, sed pro prædestinatis, ut vitam consequerentur æternam; sentit ergo Christum prædestinatis meruisse efficacem applicationem suorum meritorum. Cum ergo hoc loco ad tertium dicit, regenerari in Christo, esse gratiam homini factam, intelligit respectu ipsius hominis, non respectu Christi; et eodem sensu dicit salutem hominis fieri ex gratia; et eodem sensu loquitur in locis aliis citatis, ex q. 29 de Verit., ut ipse se explicuit in solutione ad 8 jam citata; imo, in eadem solutione ad quartum, ait meritum Christi æqualiter se habere ad omnes quoad sufficientiam, non quoad efficaciam; quod intelligendum est non tantum ex parte effectus qui in uno fit, et non in alio, sed etiam ex parte voluntatis qua ipse Christus meruit, et diverso modo obtulit sua merita pro diversis, ut explicatum est. Quia vero prima radix hujus diversitatis fuit electio et voluntas divina, cui se voluntas humana Christi conformavit, ideo absolute et simpliciter totum hoc negotium tribuitur gratuitæ voluntati Dei, ut magis in sectione ultima explicabimus. Et hinc etiam colligitur quo modo sit intelligenda comparatio inter Christum et Adamum, quam D. Thomas hic ponit in eadem solutione ad tertium; conveniunt enim in hoc, quod, sicut peccatum Adæ fuit prima radix omnis mali culpæ et pœnæ, ita meritum Christi est prima radix omnis boni, et gratiæ humano generi collatæ; tenet etiam in hoc similitudo, quod, sicut generatio carnalis ex peccato Adæ habet (ut ita dicam) vim et efficaciam ad influendum originale peccatum, ita regeneratio in Christo, quæ fit per baptismum, ab ipso Christo habet vim ad influendam justitiam; differunt tamen, quia peccatum Adæ non est causa ipsius naturalis generationis, nec dispositionis ad illius effectum necessariæ, nec denique est causa quod iste homo generetur, quamvis sit causa ut generatus contrahat peccatum; nam illud, quod naturale est, est per se bonum, et per se ordinatum a Deo, unde non trahit originem ex peccato; at vero meritum Christi, et est causa ipsius spiritualis regenerationis, et dat illi efficaciam, et influit in effectum ejus, et simul etiam causa est ut hic homo regeneretur, propter quem specialiter suum obtulit meritum; quod bene indicavit Scot., dicta dist. 19, dicens hoc fuisse potissimum in merito Christi, quod meruit non conjunctos conjungi.

12. Ad rationes ex dictis patet responsio; ad primam enim respondetur, quamvis omne opus gratiæ, quod in nobis fit, propter merita Christi fiat, nihilominus veram salvari rationem gratiæ, tum quia respectu nostri totum hoc fit mere gratis; tum etiam quia, includendo ipsum Christum, et meritum ejus, et modum merendi, et offerendi sua merita pro nobis, totum negotium nostræ salutis duxit originem ex sola gratuita divina voluntate et electione. Ad secundam vero respondetur, concedendo non esse ex merito Christi hoc totum, scilicet, ut huic potius quam illi applicetur ejus meritum, seu quod hic potius quam ille baptizetur; est tamen ex meritis ut hic baptizetur, et ut huic applicentur ejus merita; in illa enim comparatione includuntur duo, scilicet, ut hic baptizetur, et non alius; et hoc posterius Christus non meruit, licet meruerit primum; quia illud non pertinet ad remunerationem, sed potius ad pœnam; unde non est opus gratiæ, sed justitiæ, et occulti judicii Dei. Neque testimonia Pauli ibi adducta aliud ostendunt: imo, si recte expendantur, nostram sententiam confirmant, ut de testimonio ad Ephes. 1 tractatum jam est, et de ultimo testimonio ad Heb. ex ipsis verbis facile constare potest; dicitur enim Deus aptare nos in omni bono juxta beneplacitum suum, hoc tamen facere per Jesum Christum; quanquam ergo electio sit ex voluntate Dei, tamen executio est per merita Christi. An vero ipsa etiam electio fundata sit in Christi meritis, dicetur in sectione ultima.

SECTIO III.

Utrum Christus Dominus meruerit nobis omnia dona gratiæ, quæ post primam justificationem conferuntur.

1. Hæc quæstio multa comprehendit, quia hæc dona varia et multiplicia esse possunt; omnia tamen sub una quæstione comprehendimus, ut prolixitatem vitemus, et quia in omnibus fere eadem est ratio quæstionis. Primum tamen omnium hic jam non agimus de habitibus infusis, qui justificantem gratiam comitantur, vel in illa aliquo modo continentur, ut sunt virtutes Theologicæ et morales,

et Spiritus Sancti dona; quia perfecta justitia omnes hos habitus complectitur; et ideo ubi probatum est primam justitiam dari ex meritis Christi, demonstratum relinquitur omnes hos habitus infundi nobis propter eadem merita, unde Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 7, definit, in justificatione accipere hominem per Christum fidem, spem et charitatem, ubi de habitibus loquitur, ut in superioribus tractatum est. Et inferius dicit, christianam justitiam, quam prius dixerat includere infusionem gratiæ et donorum, dari per Christum Jesum. Secundo, non tracto de effectibus sacramentorum, in quibus variæ includuntur perfectiones, præter primam gratiam justificantem, ut augmentum gratiæ, remissio venialium peccatorum, seu pœnarum temporalium, varia auxilia seu gratiæ sacramentales, characteres, seu spirituales potestates; nam hæc omnia, et quidquid per sacramenta ex opere operato confertur, certissimum est esse præmium, seu effectum meritorum Christi; quia sacramenta ex meritis Christi habent virtutem, et nibil aliud sunt quam organa per quæ merita Christi nobis applicantur, ut constat ex Concilio Tridentino, sess. 6, et trademus latius infra, agentes de sacramentis. Relinquitur ergo quæstio de aliis donis, quæ extra sacramentum homini conferuntur post primam justitiam, quæ ad quatuor capita revocari possunt, scilicet, auxilia excitantia et adjuvantia, quæ homini dantur ad bene operandum post acceptam primam gratiam. Secundo, meritum augmenti gratiæ et gloriæ, atque adeo ipsummet augmentum gratiæ et gloriæ. Tertio, satisfactio pro venialibus culpis et temporali pœna. Quarto, perseverantia in gratia usque ad finem vitæ.

2. *Nullum auxilium gratiæ confertur justificatis, nisi per merita Christi.* — Dico ergo primo: omnia gratiæ auxilia, quæ hominibus justificatis conferuntur, effectus sunt meritorum Christi. Hæc conclusio ex eisdem principiis probanda est, quibus supra probavimus similem assertionem de auxiliis antecedentibus justificationem, quia testimonia Scripturæ et Sanctorum generaliter de omnibus loquuntur. Et ratio est eadem, quæ hoc modo potest commode explicari: hæc enim auxilia, quædam sunt, veluti connaturalia ipsi gratiæ, ad eum modum quo concursus ad operandum debitus est unicuique facultati; et hæc auxilia intelliguntur cadere sub idem Christi meritum, sub quo cadit ipsa prima gratia. Sicut enim cum meruit nobis Christus primam gratiam, meruit perpetuam ejus conservationem, quamdiu nos peccati impedimentum non objecerimus, ita etiam meruit illam aptam et expeditam ad operandum quantum necesse esset ex parte ipsius gratiæ; quia non tantum meruit illam ut esset in nobis, sed etiam ut per illam operari possemus; meruit ergo auxilium, seu supernaturalem concursum simpliciter necessarium ad operandum. Alia vero sunt auxilia extraordinaria, et uberiora, et hæc rursus interdum dantur homini justo ex beneplacito Dei sine merito suscipientis, atque adeo mere gratis respectu illius; et de his etiam est certum semper dari propter merita Christi, ut evidenter probant omnia superius adducta, quæ generaliter loquuntur de omnibus gratiæ donis; hoc autem est speciale donum gratiæ distinctum omnino ab ipsa prima, et ideo non solum est ex meritis Christi, sed etiam est nova applicatio talium meritorum; et hoc optime confirmant illa verba Christi, Joann. 15: *Sine me nihil potestis facere.* Interdum vero aliquod ex his auxiliis confertur ex merito hominis justificati, qui orando, operando, et bene se disponendo, per primam gratiam et priora auxilia impetrat, et de condigno meretur alia majora sibi necessaria et valde utilia; et de his eadem est ratio quæ de augmento gratiæ, et merito de condigno illius.

3. *Donum perseverantiæ semper est effectus meritorum Christi.* — Ex his tamen obiter infertur, et dico secundo, donum perseverantiæ semper esse effectum meritorum Christi, quia hoc donum includit specialia auxilia, vel specialem Dei providentiam, qua homini confertur ut infallibiliter in gratia moriatur, quod est sine dubio magnum donum gratiæ, ut Concilium Tridentinum, sess. 6, illud appellavit, et est ita distinctum ab ipsa prima gratia, et illi non debitum, ut non possit cadere sub meritum de condigno hominis justificati; est ergo ex illis donis quæ de condigno dantur, solum propter merita Christi. Et confirmatur primo, quia hoc donum est maxime necessarium ad salutem æternam consequendam; ergo Christus, qui est auctor et perfectissima causa meritoria nostræ salutis, est etiam auctor et causa hujus doni. Confirmatur secundo, quia, ut infra ostendam, Christus meruit prædestinationem nostram; impossibile autem est mereri prædestinationem, non merendo hoc perseverantiæ donum, quod est unus ex potissimis effectibus prædestinationis, et quasi complementum ejus. Item supra

ostensum est meruisse Christum prædestinatis efficacem applicationem suorum meritorum ad primam justitiam, et remissionem peccati consequendam, quia obtulit sua merita ut talis applicatio infallibiliter fieret; ergo eodem modo meruit prædestinatis efficacem applicationem suorum meritorum, qua infallibiliter consequerentur vitam æternam; quia pro illis hoc modo obtulit sua merita, quoniam sciebat esse ab æterno Patre electos; ergo obtulit sua merita, ut illis daretur perseverantiæ donum, quod necessarium est ad vitam æternam consequendam. Denique unus homo potest vel sibi, vel alteri mereri de congruo hoc donum, petendo et obsecrando; sed Christus ita oravit pro electis; ergo ipse de condigno et ex perfecta justitia meruit illis hoc donum. Et juxta hanc doctrinam et similem traditam sectione præcedenti, intelligitur optime doctrina Concilii Valent., tempore Lotharii, cap. 4, ubi damnat erroris sententiam quorumdam asserentium, Christum obtulisse sua merita, seu effudisse suum sanguinem pro impiis, et qui in peccatis moriuntur; ipsum autem Concilium definit, hoc pretium datum esse ad multorum exhauriendа peccata, illorum, scilicet, qui credendo in Christum non pereunt, sed vitam æternam consequuntur; hoc enim intelligendum est de merito quoad efficaciam, et de illo speciali modo quo pretium sanguinis sui pro prædestinatis obtulit; nam quoad sufficientiam pro omnibus hominibus meruit Christus, et pretium obtulit, ut dictum est.

4. *Christus nobis meruit augmentum gratiæ, et gloriæ, et omnes actus quibus illam meremur. — Duplex sensus conclusionis positæ.* —Dico tertio: Christus Dominus meruit nobis augmentum gratiæ et gloriæ, et omnes actus quibus illam meremur. Probatur primo ex Joan. 15, ubi Christus se comparat viti, et justos palmitibus, et subdit: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Et rationem subdit: *Quia sine me nihil potestis facere,* significans, sicut palmes non potest crescere sine influxu vitis, ita neque justum sine influxu meritorum Christi. Unde Trident., sess. 6, c. 16, colligit, Christum influere virtutem in justos, tanquam caput in membra, et tanquam vitem in palmites: *Quæ virtus,* inquit, *bona eorum opera antecedit, comitatur et subsequitur, et sine illa nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent;* et idem significat sess. 14, c. 8, ut statim ponderabimus. Indicat etiam Concilium Arausicanum II, cap. 24, explicans eumdem locum Joannis. Et confirmari potest ex Paul., ad Eph. 2, dicente: *Superædificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino.* Et clarius cap. 4: *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri augmentum corporis facit, in ædificationem sui in charitate.* Ex quibus testimoniis manifeste constat, omne augmentum spirituale, et consequenter omne meritum esse ex influxu meritorum Christi. Hoc vero ut ratione declaretur, observandum est duobus modis explicari posse: primo, ratione auxiliorum quæ justis dantur ad bene merendum, et per merita crescendum in gratia; et in hoc modo nulla est difficultas, ostensum est enim hæc auxilia dari propter Christum; declaratum etiam est quod, sicut actus nostri et merita nostra dicuntur dona Dei, quia sunt supernaturalia bona ad quæ operanda nos trahimur et sublevamur per supernaturalia auxilia, ita etiam possunt dici dona Christi, quia propter ejus merita hæc omnia conferuntur. Tamen ex vi hujus modi ipsum augmentum gratiæ non dicetur dari propter merita Christi, nisi in radice, id est, in auxilio quod propter Christum datur ad promerendum tale augmentum.

5. Secundo modo hoc explicari potest ratione valoris et meriti illorum operum, quibus promeremur tale augmentum, ita ut propter Christum, non solum nobis conferatur auxilium ad efficiendum opus meritorium, sed etiam detur ipsi operi valor propter quem acceptetur, ut condignum meritum talis augmenti gratiæ aut gloriæ. Et hic modus est difficilior, quia opus supernaturale, a gratia procedens, intrinsece et natura sua habet proportionem et condignitatem cum tali præmio, et valorem sufficientem ad illud; ergo non est quod per Christi meritum conferatur. Imo nec conferri posse videtur, quia, ut recte notavit Durand., in 3, dist. 18, q. 3, n. 7, quamvis uni possit dari præmium propter meritum alterius, tamen meritum unius non potest fieri meritum alterius, quia neque operatio unius potest fieri operatio alterius, consistit enim meritum in propria et spontanea operatione; meritum ergo Christi non potest

fieri meritum nostrum; ergo nec merita nostra habere possunt a merito Christi, ut sint merita, neque ut habeant valorem majorem quam de se nata sunt habere. Probatur hæc ultima consequentia, quia neque nostris operibus aliquid additur intrinsecum, neque inhærens illis propter Christi merita, a quo habeant valorem illum, nihil enim hujusmodi fingi potest; neque ipsa Christi merita per se ac formaliter possunt hunc valorem conferre nostris operibus, ut ostensum est; neque sola aliqua denominatio vel habitudo extrinseca ad hoc sufficit, alias nostra merita non essent vera merita, sed propter Christum acceptarentur ut talia, quamvis revera talia non sint. Nihilominus multorum sententia est, etiam hoc posteriori modo habere Christi meritum influxum in nostra merita, et in omnem effectum eorum, ita ut quidquid nos meremur, non solum detur nobis propter nostrum meritum, sed etiam propter meritum Christi; et nostra opera non habeant rationem meriti, quam nunc habent, tantum ex sua bonitate et qualitate, et proxima gratia a qua procedunt, sed etiam ex conjunctione ad meritum Christi in quo nituntur, et a quo habent vim et efficaciam, ut ex perfecta justitia illis debeatur præmium. Hanc sententiam late defendit Hosius, in confessione Polonica, cap. 73, ubi refert Albert. Magn., Bonav., Gab., et alios; multa etiam in eamdem sententiam congerit Vega, lib. 15 in Trident., a cap. 4, usque ad 10 et 18; indicant etiam Cajet., tom. 3 Opusc., tract. 10, c. 9; Soto, in 4, dist. 19, q. 1, art. 2, conclus. 3; et est opinio satis pia et probabilis, et consentanea locutionibus Scripturæ et Sanctorum, quas de hoc Christi merito, et de effectu quem in nos influit adduximus; et præsertim videtur illi multum favere Concilium Tridentinum, ut statim referam.

6. *Quo modo intelligenda sit conclusio in secundo sensu.* — Oportet tamen convenienter illam explicare; non est enim negandum quin nostra merita sint vera merita, ita ut opera justorum ex gratia procedentia ex se habeant intrinsecam dignitatem, et proportionem cum præmio, quam haberent, etiam si intelligeremus hominem esse justum, et bene operari absque meritis Christi, sicut multi de Angelis existimant, et de homine in statu innocentiæ; et hoc bene probant rationes paulo antea positæ; nihilominus tamen, quia posset Deus hæc opera, quantumvis digna et proportionata præmio, non ordinare ad meritum, nec acceptare ad præmium, quia infinitis aliis titulis sunt illi debita, ideo sancti Patres divinæ gratiæ attribuunt, quod voluerit nostra esse merita, quæ sunt ipsius dona, ut Cœlestinus Papa loquitur, epist. 1, cap. 12; et Trident., sess. 6, c. 16. Hæc autem gratia confertur nobis propter merita Christi, et in illis fundatur; ipse enim est auctor nobis bonorum omnium et omnis gratiæ. Unde August., lib. 13 de Trinit., c. 10, recte ad hoc propositum accommodat illud ad Ephes. 4: *Ascendit in altum, dedit dona hominibus,* dicens hæc dona esse merita nostra, per quæ ad summam beatitudinem pervenimus. Deinde dictum est supra, q. 1, art. 2, ad rationem meriti de condigno non requiri tantum proportionem operis, sed etiam promissionem, in qua opus ipsum nitatur, ut habeat vim et efficaciam ad exigendum præmium de justitia; hæc ergo promissio facta nostris operibus referenda est in Christi merita, ut colligitur ex Paul., 2 ad Timot. 1, dicente: *Paulus Jesu Christi per voluntatem Dei, secundum promissionem vitæ, quæ est in Christo Jesu.* Et ex Concilio Tridentino, sess. sexta, c. 16, dicente: *Bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.* His ergo modis recte intelligitur, Christi merita influere in nostra merita, ut vera et efficacia merita sint. Quo sensu dixisse etiam videtur Concilium Trident., sess. 14, c. 8, de nostra satisfactione loquens: *Nec vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exolvimus, ut non sit per Christum Jesum.* Quod infra magis explicans, inquit: *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre;* quæ ultima verba sunt valde notanda; videntur enim aperte continere sensum a nobis explicatum.

7. Tertio addi potest probabile esse, nunc opera justorum, qui sunt membra Christi, referri ad majus præmium, quam de se postularent, ex sola proportione quasi connaturali, quam habent cum præmio, quo modo multi intelligunt pie illud Joan. 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Hoc autem verum esse potest, vel quia nunc justus, quia est membrum Christi, habet majorem

quamdam dignitatem moralem apud Deum, quæ redundat in ipsius opera, et confert illis majorem quemdam valorem et æstimationem moralem; vel certe quia propter Christi meritum, effectum est ut majus præmium sit illis promissum. Ultimo, sicut supra dicebamus Christum meruisse peccatori, et ut contritionem habeat, et ut habenti contritionem detur prima gratia et remissio peccatorum, ita recte intelligi potest meruisse Christum homini justo, et ut bene operetur, et ut ipsi bene operanti detur tale augmentum gratiæ et gloriæ; sicut ergo prima gratia respectu peccatoris datur gratis, et ad summum ex aliquo merito de congruo, respectu vero Christi datur ex perfecta justitia, ita ipsummet augmentum gratiæ respectu ipsius justi datur ex merito et justitia, qualis esse potest in puro homine; respectu vero Christi dabitur ex perfecta et rigorosa justitia. Neque enim repugnat idem præmium dari ex duplici titulo, præsertim respectu diversorum, et quando illi tituli diversarum rationum existunt; quin potius etiam in ipsa prima gloria hoc ipsum necessario dicendum videtur; nam, quando adultus justificatur per actum contritionis, licet non mereatur primam gratiam, meretur tamen de condigno primam gloriam, et nihilominus illa eadem prima gloria datur propter merita Christi, sicut et gratia, ut expresse dixit Concilium Tridentinum, supra, et ex dictis in sect. 1 satis colligi potest; alias non meruisset Christus omnibus hominibus gloriam, sed tantum gratiam, qua ipsi mererentur gloriam, quod falsum est; sed utrumque ipse nobis meruit, quamvis nos etiam possimus adjungere nostrum meritum respectu gloriæ. Idem ergo dicendum est de augmento gratiæ et gloriæ, ut totius salutis, et vitæ æternæ justorum Christus sit perfectissima causa, et omnis Sanctorum beatitudo merces sit operum Christi; ad quem sensum accommodat Hilar. illud Psalm. 126 : *Ecce hæreditas Domini, Filii merces*, dicens, ipsam hæreditatem Sanctorum esse mercedem Filii, id est, Christi, et meritorum ejus. His ergo modis, præsertim duobus primis, et hoc ultimo (nam tertius magis dubius est), recte intelligitur meruisse Christum nobis augmentum gratiæ et gloriæ, et ipsa merita per quæ illud consequimur.

8. *Remissionem pœnæ temporalis, et venialium peccatorum nobis meruit Christus.* — Ex quibus infero, et dico quarto meruisse nobis Christum remissionem pœnæ temporalis, etiam quæ nobis datur per satisfactiones nostras. Et idem proportionaliter est de remissione venialium peccatorum. Ita docet et bene Andreas Vega, locis supra citatis, et lib. 4, c. 6, et colligitur non obscure ex verbis Concilii Trident. supra citatis, ex sess. 14, cap. 8; et favet sacra Scriptura, quæ omnem hujusmodi remissionem sanguini Christi tribuit, ut Apocal. 7 dicuntur Sancti lavisse stolas suas, et dealbavisse eas in sanguine Agni; et 1 Joan. 2 : *Sanguis ejus emundat nos ab omni peccato;* dicimur autem emundari et dealbari, non solum per remissionem culpæ, sed etiam pœnæ; sicut in purgatorio dicuntur animæ Sanctorum purgari, etiam si interdum solum habeant reatum pœnæ temporalis. Explicanda vero est hæc conclusio sicut præcedens, quia etiam ad satisfactionem pro pœna, necessaria est gratia et promissio Dei, et utrumque est ex meritis Christi; et quia, sicut ipse meruit ut justo sic bene operanti daretur tale præmium, ita meruit ut justo tali modo se affligenti, aut castiganti in hac vita, concederetur remissio tantæ pœnæ; totum enim hoc optime cadit in perfectissimum Christi meritum, et commendat magis charitatem ejus erga nos, et perfectum influxum quem in nos habet, ut caput in membra, et perfectiorem rationem justitiæ continet; ac denique supra citatis Scripturis et Conciliis consentaneum est. Et confirmari etiam potest ex tractatis de satisfactione Christi, et nostra, quæ in illa fundatur, supra, q. 1, art. 2. Sine causa ergo Palud., in 4, dist. 20, q. 4, n. 14, quem Antoni. sequitur, 1 part., tit. 10, c. 3, § 1, negat remitti nobis semper pœnas temporales ex merito Christi, sed ex liberali remissione Dei : *Quia alias*, inquit, *in nullo esset Deus nobiscum liberalis.* Quæ sententia eo absurdior mihi videtur, quo ipsi loquuntur de remissione quæ fit in sacramentis; nam certissimum est, omnem effectum sacramentorum esse ex Christi meritis, ut supra dixi. Et ratio eorum nullius momenti est, nam major liberalitas Dei est dare nobis Christi merita, et satisfactionem, et propterea remittere nobis pœnam, quam eamdem pœnam nobis gratis condonare.

9. *Objectio.* — *Responsio.* — Dicet aliquis : si meritum Christi simul concurrit cum nostra satisfactione ad eumdem effectum, vel utrumque imperfecto modo concurrit, vel alterum redundat. Respondetur negando consequentiam ; concurrunt enim ut causæ diversorum generum; meritum enim Christi

per se sufficiens est; tamen in hoc maxime relucet ejus sufficientia et perfectio, quod et suum effectum habet, et non excludit nostra opera, merita et satisfactiones, sed illis potius vim et efficaciam tribuit, unde possunt dici concurrere, ut causæ diversorum generum, universalis et proxima, quæ in suo ordine perfectæ existunt. Errant igitur nostri temporis hæretici, qui meritum Christi dicunt nostrum excludere, et, si nostrum asseratur, obscurari Christi meritum; potius enim meritum Christi infert nostrum, tanquam causa effectum; et nostrum, ut Concilium Tridentinum dixit, manifestat et illustrat gloriam meritorum Christi.

10. *De pœnæ purgatorii remissione.*—Ultimo tandem quæret aliquis an remissio pœnæ, quæ fit in purgatorio, sit etiam effectus meritorum Christi. De hac re dictum est supra, disp. 4, sect. 11. Nunc breviter respondetur: quando pœna ibi remittitur per indulgentias vel satisfactiones vivorum, sine dubio est effectus meritorum Christi, juxta dicta in conclusione ultima, est enim eadem ratio; illa vero, quæ potius est solutio quam remissio pœnæ, quia fit per condignam satispassionem, non est cur sit effectus meritorum Christi, quia ibi homo solvit Deo quantum pœnæ debet. Addit tamen Vega, lib. 15 in Trident., c. 10, etiam illis animabus prodesse meritum Christi, ut cum illis remissius agatur, et citra condignum puniantur. Sed non est intelligendum, præter illam pœnam quæ interdum remittitur in purgatorio per suffragia Ecclesiæ, interdum etiam remitti aliquam pœnam propter merita Christi immediate applicata ex voluntate Dei absque alio medio. Hoc enim neque fundamentum habet, nec verisimile mihi videtur; cur enim Deus postea remitteret illam pœnam, quam non remisit quando abstulit culpam, cum supponatur nullum aliud medium esse applicatum homini ad remissionem talis pœnæ? Solum ergo intelligi potest in ipsa remissione culpæ, quando reatus pœnæ æternæ mutatur in temporalem, propter merita Christi fieri ut mutatio fiat in minorem pœnam, quam fieret cæteris paribus, si non esset fundata in meritis Christi. Et hic sensus habet illam probabilitatem quam dixi explicando conclusionem tertiam, et hoc modo, si fortasse pœna purgatorii propter Christum mitior est, non est propter remissionem quæ ibi fiat, sed propter illam quæ in hac vita facta supponitur. Et propter similem rationem, non video quid difficultatis habeat, vel quid sit, quod in eodem loco, c. 11, Vega contendit, postquam anima est perfecte purgata, indigere nova applicatione meritorum Christi, ut in beatitudinem introducatur; si enim contendat ipsam collationem gloriæ esse effectum meritorum Christi, illud quidem est verum, et a nobis jam probatum; si vero contendat novam aliam applicationem meritorum esse necessariam, supervacaneum est, et sine fundamento assertum; illa enim applicatio tunc proprie facta est, quando homini datum est perfectum jus ad gloriam; incipit autem habere effectum quando beatitudo ipsa confertur.

SECTIO IV.

Utrum Christus Dominus meruerit hominum electionem et prædestinationem.

1. In superioribus dictum est de effectibus prædestinationis, et gratiæ creatæ, beneficiisque quæ propter Christum Deus nobis confert; nunc dicendum est de prædestinatione ipsa, et electione quam aliqui (nec immerito) *gratiam increatam* vocant, eo quod non solum consistat in beneficio aliquo creato uobis collato, sed in ipsismet actibus increatis intellectus divini et voluntatis, prout ad electos et prædestinatos libere terminantur.

2. *Prima sententia.* — *Medina hic, q. 19, dub. ult.*— Hinc modernus quidam Theologus hanc quæstionem attingens, non solum falsum, sed et improbabile, minimeque tutum aut securum existimat esse, dicere hanc gratiam divinæ electionis aut prædestinationis, in hac proprietate sumptam, posse cadere sub meritum, quia alias dari posset causa actus divinæ voluntatis ex parte ejus, quod est impossibile, cum actus ille increatus sit, ut recte notavit D. Thomas, 1 p., q. 19, a. 5, et q. 24, a. 4, qui hac ratione docet, ex parte divini actus, prædestinationem Christi non esse causam nostræ prædestinationis, tum quia eodem actu prædestinamur nos, quo fuit Christus prædestinatus; tum etiam quia actus divini non potest dari causa.

3. *Fertur de prædicta sententia judicium.*— *Objectiva causa alicujus decreti liberi voluntatis divinæ esse potest creatura.*—*In naturalibus patet.*—*In moralibus etiam et ab auctoritate.* — Verumtamen, quod ad quæstionem de possibili spectat, nemini dubium esse potest quin divina benevolentia et voluntas libera, quoad liberam determinationem ad aliquod objectum creatum, possit cadere sub meri-

tum; et hoc supponunt omnes auctores, qui admittunt causam aliquam vel rationem electionis divinæ in prædestinatis; et qui hanc negant de facto, nunquam in eo fundant suam sententiam, quod sit impossibile meritum electionis, sed aliis rationibus utuntur. Præterea, omnes Theologi docent, et videtur per se notum, posse dari ex parte objecti creati rationem aliquam per se motivam alicujus decreti liberi divinæ voluntatis. Idque expresse docet D. Thomas, 1 contra Gentes, cap. 86 et 87, ubi idem sentit, et declarat Ferrar.; tenetque idem Greg., in 1, dist. 40, art. 2; Durand., dist. 41, q. 2; Gabr., q. unic., in init.; Gaspar. Cassal., lib. 1 de Quadripart. just., c. 4; et moderni scriptores, in 1 p. D. Thom., q. 19, a. 5, et q. 23, a. 5. Et ratio est, quia, licet decretum liberum voluntatis nihil addat reale ipsi actui necessario ejusdem divinæ voluntatis, juxta veriorem sententiam, nihilominus per illud vere Deus vult libere tale objectum creatum; et, ut id velit, licet prima ratio sit bonitas ejus, ex parte tamen objecti potest interdum considerare priorem aliquam rationem, ob quam id velit; hoc enim imperfectionem nullam involvit, nec dependentiam, aut causalitatem veram alicujus rei, quæ in Deo sit; et alioqui est necessarium ut aliqua conditio vel actio creaturæ possit esse ratio vera alterius effectus divini, non solum per modum finis, cujus gratia aliquid fit, sed etiam per modum meriti, aut alterius principii ex se postulantis talem effectum. Quod in effectibus divinæ providentiæ frequenter inveniri certissimum est; sic enim Deus dicitur quamdam rationem justitiæ servare in connaturalibus rerum proprietatibus conferendis ac distribuendis; sol etenim, quem in tali natura Deus condere decrevit, quasi jure suo postulat a Deo lucem; ignis, calorem; calor, concursum ad calefaciendum; lux, ad illuminandum, etc. In rebus item et actionibus moralibus id clarius conspicitur: peccatum enim ab homine commissum, exigit a Deo, postulatque vindictam; bonum autem opus postulat præmium. Dices, his rationibus solum ostendi, inter ipsas res creatas unam esse radicem aut rationem alterius. Respondeo, non hoc solum probari, sed etiam respectu voluntatis divinæ habere quamdam rationem motivi inclinantis, et allicientis illam ad volendum hoc vel illud. Quod patet primo ex modo loquendi Scripturæ; Joan. enim 10 ait Christus: *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam;* ubi Chrysost., Euthym., et alii expositores advertunt, licet in Christo sint plures aliæ rationes propter quas a Patre diligitur, propter hanc tamen rationem maxime diligi, quod sponte sua mortem appetiit, ut Patri obediret. Huc etiam spectant illa Christi verba: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo;* et illa: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus*, etc.; hæc enim et similia non solum concomitantiam significant, sed etiam rationem divinæ dilectionis erga nos.

4. Secundo, idem declaratur, quia Deus interdum confert creaturæ suam dilectionem ac benevolentiam ex solo suo beneplacito ac liberalitate, et tunc non datur ratio dilectionis ex parte creaturæ; interdum vero confert Deus hanc dilectionem aut benevolentiam per modum cujusdam justæ distributionis, ut in naturalibus aliter vult ornare cœlos quam terram, quia vult servare unicuique naturæ id quod ei est aliquo modo debitum; et in moralibus, pro ratione melioris dispositionis, vel majoris meriti, majorem gratiam confert, atque adeo magis amat amicitiæ amore; igitur aliqua voluntas vel amor Dei habet rationem aliquam ex parte creaturæ, ob quam ipsa divina dilectio tali modo ad talem creaturam terminatur. Probatur hæc ultima consequentia, quia voluntas justa, eo modo quo justitiæ rationem habet, respicit jus alterius, et rationem ac motivum in quo fundatur, nec potest in alio distingui voluntas mere liberalis a voluntate justa.

5. Tertio, idem probatur ex effectibus divinæ voluntatis, et principio eorum; nam homo meretur a Deo majorem gratiam, vel alia similia dona; ergo meretur ut Deus velit conferre ei talem gratiam. Patet consequentia, quia Deus non confert hoc donum nisi volens, et eo modo quo vult, confert; ergo non potest quis mereri effectum ipsum, nisi mereatur ut Deus velit illum donare seu efficere; nam, si meretur effectum, merebitur etiam illius effectionem; ergo et actum ad talem effectionem terminatum, seu quod actus voluntatis ad talem effectionem terminetur. Sicut inter homines, si ego mereor ut rex conferat tale beneficium, certe mereor ut velit conferre; neque intelligi potest ut aliquis mereatur aliquod præmium, quin mereatur quidquid ad illud necessarium est, quando id non præsupponitur, ut superius etiam attigi, disput. 4, sect. 4. Et in merito pœnæ id clarius perspicitur; quando enim quis per peccata sua meretur æternam pœnam, non solum me-

retur pœnam ipsam, sed etiam ut Deus velit illam conferre, quia Deus ex se neminem vult perire, sed solum ob hominis demeritum, juxta illud: *Deus non vult mortem peccatoris*, seu: *Deus mortem non fecit*. Unde Damasc., lib. 2, cap. 29 et 30, recte distinguit, quædam Deum velle ex se solo, quædam vero ex nobis, seu nostris actibus et meritis inclinatum. Non est ergo dubium quin possit dari meritum divinæ voluntatis, ut libere terminatæ ad creaturam; nam meritum non est causa propria ac physica, sed tantum ratio motiva, quæ cognita a Deo illum movet metaphorice, seu inclinat ad hoc vel illud volendum. Neque D. Thomas in hoc sensu negat dari causam divinæ electionis ex parte actus divini, sed loquitur imprimis de causa proprie et in rigore sumpta, quo sensu impossibile est dari causam divinæ voluntatis, aut actus ejus, qui secundum se omnino increatus est et improductus; ut vero libere terminatur ad objectum creatum, nihil reale additur ei, quod propriam causam habere possit, sed eminenti ac mirabili modo sine ulla additione vel mutatione reali, atque adeo sine ulla vera causalitate, ad hæc vel illa objecta libere terminatur. Deinde loquitur de actu divino secundum se, et ab eo excludit illam causalitatem, quæ in nobis esse solet inter ipsos actus voluntatis, quatenus unus ab alio oritur, ut electio ab intentione; et sic negat D. Thomas Deum velle unum, quia vult aliud, quia hæc locutio in rigore indicat causalitatem inter ipsos actus; non tamen negat D. Thomas quin actus divinæ voluntatis, ut libere terminatæ ad creaturas, possit dari aliqua ratio, interdum ex parte ipsius Dei, interdum vero ex parte creaturæ; et in dicto lib. 1 contra Gentes, utrumque satis aperte docet, nam cap. 86 concedit dari rationem, cap. vero 87 et 88 negat dari causam voluntatis divinæ; una vero ex rationibus divinæ voluntatis potest esse meritum, ut satis declaratum est, et per se videtur notum, quia non est major repugnantia in hac ratione quam in cæteris. Et hinc etiam fit ut, licet secundum rem non possit unus actus divinæ voluntatis esse alterius causa, secundum rationem tamen, sicut unum attributum est ratio alterius, verbi gratia, intellectus voluntatis, et immaterialitas immortalitatis, ita actus voluntatis divinæ, ut terminatus ad unum objectum, est ratio cur terminetur ad aliud.

6. Hac ergo veritate supposita de possibili, superest quæstio præcipue a nobis intenta, an de facto Christus nobis meruerit electionem et prædestinationem, id est, an Deus in æternitate sua nos elegerit intuens ad merita Christi futura, jam provisa et præcognita. In qua re duæ sunt sententiæ: prior negat meruisse Christum nobis æternam electionem aut prædestinationem. Ita tenet expresse Sonius, lib. 3 de Demonstratione religionis Christianæ, tract. 3, cap. 19; et Adamus, exponens id ad Ephesios 1: *Elegit nos in ipso*, etc.; eamdem sententiam doceant necesse est, qui negant meruisse nobis Christum omnes dispositiones remotas ad gratiam justificantem; nam inde fit non meruisse nobis omnes effectus prædestinationis nostræ, et consequenter nec prædestinationem ipsam, nec electionem, quæ (ut supponimus) anterior est secundum rationem, et radix totius prædestinationis omniumque effectuum ejus. Prædestinatio autem, ut minimum, includit rationem omnium mediorum particularium, seu propriorum, per quæ electus infallibiliter producitur ad regnum cœlorum; ideoque nemo potest mereri totam prædestinationem, nisi hos omnes effectus seu media mereatur; et quia nos non meremur hæc omnia beneficia, ideo neque nostram prædestinationem meremur; idem ergo necesse est de Christo sentiant, qui ipsum hæc omnia bona nobis meruisse negant. Rursus, qui putant hominum electionem secundum rationem antecessisse præscientiam originalis peccati, Christi vero prædestinationem posteriorem fuisse, necesse est doceant hominum electionem non fuisse intuitu meritorum Christi, sed ex sola voluntate divina, quia in eo signo, in quo ponunt Deum elegisse prædestinatos, nondum intelligunt ut habentem in sua præscientia merita Christi præsentia. Atque ita sentit Capreol., in 3, dist. 1, q. unica, art. 3, ad 2 et 3 Scoti cont. 1 conclus., qui indifferenter loquitur de electione et prædestinatione nostra, potissimum tamen videtur intelligendus de electione; nam prædestinatio, cum sit ratio mediorum, non potuit ante prævisum originale peccatum compleri, licet inchoari potuerit, ut more nostro loquamur. Denique hanc sententiam tenet Scotus, in 3, dist. 19, q. unica, ad quoddam argumentum, ante solutionem principalium argumentorum. Et fundari in eo videtur, quod electio prædestinatorum simul cum Christi prædestinatione antecessit originale peccatum; Christus autem non est ordinatus ad merendum nobis, donec lapsus primi hominis prævisus est.

7. Secunda sententia absolute docet Christum meruisse nobis prædestinationem et electionem ad gloriam. Hanc opinionem tenent ex modernis auctoribus Catherin., opusc. de Exim. Christi præd.; Vega, lib. 4 in Trid., c. 5; Albert. Pighius, lib. 8 de Liber. arbit., c. 1, 2 et 3, et lib. 10, c. 1. Ex antiquis vero Scholasticis citantur pro hac sententia D. Thomas infra, q. 24, art. 4, et in 3, dist. 10, q. 3, et super ad Ephesios 1, lect. 5; Alen., 3 p., q. 3, memb. 5; Durand., 3, dist. 10, q. 3; sed hi auctores obscure loquuntur, et facile possunt in utramque partem induci. Nihilominus hæc sententia his temporibus receptissima est, et majorem habet pietatem et probabilitatem; ea igitur nobis probanda est et declaranda. Quia vero confuse tractari solet, eo quod non distinguitur prædestinatio, quatenus includit vel dicit actum intellectus, ab electione seu dilectione quam dicit vel supponit in voluntate, quæ duo non eodem modo et ordine rationis ab omnibus in Deo concipiuntur et constituuntur, ideo breviter supponere oportet id, quod in hac re probabilius existimamus. Ante omnem igitur actum ad prædestinationem proprie pertinentem, ordine rationis antecedit scientia divina, tam simplicis intelligentiæ quam conditionata, qua novit infinitos mundos quos procreare posset, et infinitos modos quibus in hoc mundo posset gubernare homines, eisque de mediis ad vitam æternam consequendam providere; et in singulis agnovit quid omnes homines acturi essent, si cum his vel illis circumstantiis aut mediis crearentur vel gubernarentur. De hac igitur præscientia non potest quæstio præsens intelligi, quia hæc non potest cadere sub meritum, tum quia, supposita veritate objecti, necessaria est in Deo; tum quia ex vi illius, Deus nullum bonum confert creaturæ, nec videt aliquid ut absolute futurum; meritum autem et necesse est ut vel jam sit, vel saltem futurum præsciatur, et illi respondet beneficium aliquod, quod Deus confert ratione talis meriti.

8. Post hanc scientiam subsequitur decretum aliquod divinæ voluntatis, quo hujus mundi creationem præ aliis elegit, vel quo voluit homines ad supernaturalem beatitudinem ordinare sufficienter aut efficaciter, per hæc vel illa media. Et in hoc actu censetur ab aliquibus consummata prædestinatio; alii vero, cum D. Thoma, existimant post hanc voluntatem subsequi secundum rationem in divino intellectu imperium efficax, vel judicium practicum, præcipiens et dictans absolute de agendis, et ordinans totam seriem mediorum quibus prædestinatus perducitur ad regnum, in qua intellectus ordinatione seu ratione prædestinationem constituunt. Dicendum ergo est primo de his quæ in voluntate præcedunt, deinde de his quæ in intellectu subsequuntur.

9. Distinguunt aliqui in voluntate divina duplices actus circa hominum salutem: quosdam dicunt esse generales, ut est voluntas ordinandi omnes homines per sufficientia media ad supernaturalem beatitudinem, quæ voluntas ordine rationis intelligitur esse prima erga homines, et antecedere præscientiam originalis peccati. Alia item est voluntas generalis, quæ subsecuta est præscientiam originalis peccati, qua Deus voluit omnes homines lapsos reparare, et, quantum in ipso est, salvos facere, juxta illud 2 ad Timotheum: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, quod ad utramque voluntatem referri potest. Alios actus dicunt esse speciales et particulares, ut est electio et dilectio efficax Petri, verbi gratia, vel Pauli, qua Deus ante omnia ejus merita prævisa, ex sola sua liberali voluntate, illum eligit, et efficaciter definit ut salvetur. In prioribus ergo voluntatibus generalibus, dicunt non habuisse Deum respectum ullum ad merita Christi prævisa, in particulari autem uniuscujusque electione habuisse, atque ita propter Christi merita omnes prædestinatos elegisse. De hac posteriori parte dicemus postea. Prioris autem fundamentum est, quia voluntas illa generalis dirigendi homines per sufficientia media ad vitam æternam, non supponit præscita Christi merita futura; ergo non potuit haberi intuitu illorum, seu propter illa. Consequentia est evidens, quia causa meritoria, ut sæpe in superioribus dictum est, supponi debet, vel re ipsa, vel saltem in præscientia præmiantis. Antecedens autem duplici ratione declaratur. Prima est, quia Deus in primo illo signo rationis, in quo voluit universum perfectum condere, et in quo voluit Christum ut caput, et cætera ut membra, vel ut res quæ illi deservirent, in illo (inquam) eodem signo voluit homines procreare propter supernaturalem beatitudinem assequendam, et ita in illo etiam habuit illam voluntatem generalem; sed in illo signo nondum intelligitur habere præscientiam meritorum Christi; ergo illa voluntas esse non potuit ex meritis Christi. Confirmatur et declaratur ex differentia inter causam finalem vel exempla-

rem respectu causæ meritoriæ; nam finis non est necesse ut supponatur existens, neque in re, neque in præscientia causæ operantis seu volentis; sed satis est quod præcognoscatur possibilis, ut aliquid possit in illum ordinari, vel ut ipse possit intendi per talia media, vel sufficienter, vel efficaciter, uno actu perfecto. Et idem est in causa exemplari quæ in hac conditione finem imitatur. At vero causa meritoria, quæ in hoc similior est efficienti, supponi debet existens, vel in se, vel saltem in præscientia ejus, qui ex præscientia meriti inclinatur ad aliquid volendum; et ideo Deus, licet uno actu voluerit Christum et alios homines vel Angelos ad esse vel ad gloriam ordinare, potuit nihilominus intendere Christum ut finem vel exemplar aliorum, non tamen potuit ex merito Christi illum generalem voluntatem erga homines habere. Secunda ratio est, quia meritum Christi respectu hominum supponit voluntatem illam generalem ordinandi homines ad gloriam per sufficientes causas, quarum una fuit meritum Christi. Atque ideo Christus nobis meruit, quia Deus voluit ut nobis mereretur; non ergo potuit Deus hoc velle propter meritum ejusdem Christi, cum omne meritum talem voluntatem supponat, præsertim cum supra, disp. 39, ostensum sit, omne meritum proprium de justitia coram Deo, supponere ordinationem divinam circa tale meritum; sed Deus voluit Christum nobis mereri, quia voluit, quantum in se est, nobis gloriam conferre; nam illud meritum comparatur ad hanc gloriam, sicut medium ad finem; nullo ergo modo potuit illa generalis Dei voluntas in hoc merito fundari, sicut prima voluntas finis non potest fundari in medio; et in hoc etiam est differentia inter finem et exemplar, respectu causæ meritoriæ. Nam, ut Christus sit finis gloriæ aliorum hominum, non prærequirit aliam ordinationem divinam, sed illomet actu quo voluit Deus ordinare homines ad gloriam, id ordinavit etiam ad honorem Christi; et e contrario, volendo Christum, voluit eum ut finem et caput aliorum hominum. Similiter, ut Christus sit exemplar, non supponitur alia ordinatio, sed ex vi suæ intrinsecæ perfectionis, quam habet per gratiam unionis, et alias quæ hanc consequuntur, natus est esse exemplar gloriæ aliorum, et ita hæc omnia habet ex vi suæ primariæ prædestinationis. At vero, quod sit causa meritoria de facto, habet ex speciali ordinatione divina, quæ necessario est posterior quam generalis ordinatio hominum ad gloriam, ut ostensum est; et ideo, licet hæc generalis voluntas seu ordinatio potuerit respicere Christum ut finem et exemplar gloriæ hominum, non tamen potuit in ipso, ut in causa meritoria, fundari. Itaque Christus sub ratione merentis hominibus habet rationem medii ad gloriam hominum, et ideo supponit in Deo aliquam intentionem hujus gloriæ, saltem per voluntatem illam generalem; et ideo fieri non potest ut talis intentio seu voluntas in eodem Christi merito fundetur, nec quod supponat illud ut absolute futurum et præscitum.

10. Dices: quamvis hæ rationes recte procedant de priori voluntate generali ordinandi homines ad æternam gloriam, tamen de posteriori voluntate reparandi hominem lapsum non ita procedere, per se constat, quia hæc voluntas jam supponit ordinationem meritorum Christi Domini, et præscientiam eorum, præsertim juxta nostram sententiam, quod Christus fuerit primus omnium, et ante prævisum originale peccatum prædestinatus, et quod ex merito ejus præviso fuerit data gratia hominibus in statu innocentiæ; jam ergo intelliguntur sufficienter præscita merita Christi respectu hominum, ut propter illa potuerit Deus velle homines reparare per eumdem Christum. Respondent auctores prædictæ sententiæ, verum quidem esse rationem factam præcise sumptam, non habere eamdem vim de hac posteriori voluntate; nihilominus, servata proportione, esse applicandam; quia ante prævisum originale peccatum, solum fuit Christus ordinatus ad merendum hominibus ea media gratiæ, et supernaturalis providentiæ, quæ statui innocentiæ fuissent consentanea, non vero ut esset universalis medecina peccati totius naturæ; nam circa hoc nihil intelligimus voluisse Deum statuere ante prævisum originale peccatum. Hac ergo ratione posterior voluntas, quam Deus habuit redimendi hominem, non potuit in merito Christi ut præviso fundari, sed Deus sua voluntate ordinavit ut Christus veniret in carne passibili ad redimendos homines. Quod autem hoc ita sit, non potest evidenter probari, quia pendet ex libera voluntate Dei, qui variis modis potuit hæc omnia intendere et providere; est autem consentaneum divinæ Scripturæ, ex qua divina voluntas nobis innotescit. Nam divina Scriptura soli misericordiæ, ac dilectioni et liberalitati Dei tribuit hoc decretum redimendi homines, non vero justitiæ Christi, ut Joannis 3: *Sic Deus dilexit*

mundum, etc. Ad Ephes. 2 : *Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccato, convivificavit nos Christo*. Rom. 5 : *Commendat autem charitatem suam Deus, quia, cum adhuc peccatores essemus*, etc. Quem locum tractans Augustinus, tractat. 110 in Joann., dicit : *Non ita Christus nos Patri reconciliavit, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, et invicem diligant qui oderant invicem. Sed jam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus*. Igitur ex sententia Augustini, prius intelligitur Deus dilexisse nos quam Christus nos ei reconciliaverit; illa autem dilectio non est alia, nisi qua nos lapsos in culpam gratis voluit reparare; in qua re humana natura majorem gratiam a Deo recepit, quam angelica, ut in fine illius tractatus idem Augustinus declarat, docens non posse id nisi divinæ gratiæ ac liberalitati attribui. Et confirmari tandem potest, quia vel Christus prædestinatus fuit primo in remedium peccati, et post illud in Adamo prævisum, vel per sese fuit primario volitus ac prædestinatus; si primum dicatur, manifeste concluditur, sicut Christus non fuit causa suæ prædestinationis, ita nec illius voluntatis, qua destinatus est ad nos redimendum; ergo neque illius quâ Deus voluit generatim nos redimere; hæc enim aut antecedit illam, aut in ea includitur, seu non est alia quam illa. Deus enim, qui simul ac perfecte vult finem et medium, volendo nos redimere, voluit per Christum redimere. Si vero dicamus Christum absolute et per se fuisse prius prædestinatum, saltem fatendum nobis est, ad officium Redemptoris, et ad sumendam carnem passibilem, non esse destinatum nisi occasione peccati, et illo præviso, quam secundariam (ut ita dicam) prædestinationem seu ordinationem Christus sibi non meruit; non enim sibi meruit ut haberet corpus passibile, sed ex divina tantum ordinatione id habuit, ut illis verbis colligitur ; *Corpus autem adaptasti mihi*, ad Hebræos 10, Psalmo 39. Unde ipse Christus Dominus nunquam suis meritis, sed beneplacito Patris, ordinationem mortis suæ attribuit; tota ergo hæc mirabilis providentia, quam Deus habuit in hominum redemptione, quoad primam suam originem, primumque decretum divinæ voluntatis, a quo tota processit, non habuit ortum ex Christi voluntate aut merito, sed solum ex voluntate divina.

11. Hæc sententia sic exposita, est satis probabilis, mihique aliquando placuit, et vera visa est. Nunc vero nonnullæ difficultates circa illam occurrunt. Prima est, quia in toto hoc discursu supponi videtur habere Deum has voluntates universales, et quasi abstractas et confusas ex parte objecti ; quod tamen falsum esse videtur. Quia Deus, sicut distinctissime omnia cognoscit, ita et vult; unde, sicut non cognovit ea quæ communia sunt omnibus hominibus, aliquo communi et confuso conceptu, sicut nos, sed intuendo distincte omnia singularia, et quid in unoquoque est simile alteri ; quia omnis alius cognitionis modus includit imperfectionem Deo repugnantem; item non vult ea quæ sunt communia omnibus hominibus, nisi volendo simul singulis hominibus tale bonum, vel volendo aliquam causam individuam et particularem in suo esse, universalem vero in sua virtute et utilitate ; volendo (inquam) illam, ut universalem in causando, et ut benefaciat omnibus; hic enim modus volendi est sufficiens et perfectus, alius vero et necessarius non est, et imperfectionem involvit. Quod autem in discursu facto id quod dixi de voluntate confusa et universali supponatur, satis constat ex ipsiusmet sententiæ expositione, quia alioqui non oporteret distinguere inter generalem illam voluntatem, et particularem, quam Deus habet circa singulorum hominum salutem ; imo nec satis intelligi posset talis distinctio : in quo enim distinguuntur duæ illæ voluntates, si utraque circa singularia ista distincte versatur ? supponit ergo necessario illa sententia, priores illas voluntates versari circa homines in communi, seu circa naturam humanam universe sumptam. Deinde declaratur in hunc modum, nam circa Petrum, verbi gratia, quem suppono esse prædestinatum, Deus habuit efficacem voluntatem qua illum ad gloriam elegit; aut ergo habuit circa eumdem aliam priorem voluntatem, qua voluit illum ad gloriam ordinare, vel nullam aliam habuit. Si hoc secundum dicatur, sequitur non habuisse Deum illam generalem voluntatem circa omnes homines, et consequenter sequitur, circa nullum hominem habuisse talem voluntatem generalem, sed solum circa singulos habuisse voluntatem efficacem, vel antecedentem seu inefficacem de uniuscujusque statu et salute. Si vero dicatur primum, primo, id superfluum est, quia in voluntate efficaci includitur sufficiens; quid ergo necesse est actus multiplicare secundum

rationem distinctos, et unum fingere priorem alio? Et deinde illa prior voluntas necessario debet intelligi, non ut particularis ex parte objecti, scilicet, Petri prædestinati, sed ut generalis erga homines, in quibus Petrus continetur; est ergo talis voluntas uniformis respectu omnium, et ex se indifferens, et æqualis ad omnes, et consequenter quasi confusa et universalis ex parte objecti, quod videtur impertinens, et alienum a divina perfectione. Tandem confirmatur, quia alias, etiam circa electos, intelligendum esset, prius Deum in communi et uniformiter elegisse efficaciter tot homines ad gloriam, deinde hunc in particulari elegisse ad talem gradum et dignitatem gratiæ et gloriæ, illum vero ad alium, et sic de singulis; quod si hoc est vanum et superfluum, ut revera est, idem erit dicendum de omnibus hominibus. Atque ita fit, Deum nullum generalem actum habuisse circa homines in communi, sed circa omnes et singulos sibi propositos distinctissime per suam infinitam cognitionem, habuisse tale decretum voluntatis dandi gloriam, quale ei placuit, et hoc modo voluisse omnes salvare vel redimere, non per actum universalem, seu confusum ex parte objecti, sed per actum distincte cadentem in singulos, non uniformiter, et eodem modo, sed juxta liberam distributionem divinæ voluntatis. Quia vero actus ille, prout ad hunc vel illum hominem terminatur, ratione a nobis distinguitur in plures, qui inter se conveniunt in ratione voluntatis dandi gloriam, ideo de illa voluntate loquimur tanquam de uno actu terminato ad objectum universale et abstractum, et ab illo actu intelliguntur profecta media generalia, ad omnium hominum salutem ordinata, cum tamen in re non sit nisi Dei voluntas ut libere terminata ad singulorum hominum salutem, juxta beneplacitum suum.

12. Quod si hoc verum esse convincitur, hinc ulterius sequitur secunda difficultas circa prædictam sententiam, nimirum, aut fundamenta, quibus nititur, inefficacia esse, aut probare Christum non meruisse prædestinatis efficacem electionem ad gloriam, quod nec ab illa sententia admittitur, nec verum est, ut ostendemus. Sequela probatur primo, quia Deus non habuit, circa electos, duos actus volendi eos ordinare ad gloriam, sed simul unico actu, et unica simplicissima terminatione libera voluit efficaciter et hunc et illum salvare, in tali gradu et perfectione; ergo, si Christus non meruit primam ordinationem talium hominum ad beatitudinem, neque etiam eorum electionem meruit. Rursus, in eodem signo in quo Deus elegit hunc et illum prædestinatum, voluit antecedenter seu ordinavit sufficienter singulos reprobos ad gloriam, et per hunc modum generaliter voluit omnes homines salvare; ergo si hæc voluntas generalis, seu potius generatim a nobis concepta et declarata, non fuit ex meritis Christi, ergo nec illa voluntas, qua sufficienter ordinavit singulos reprobos ad gloriam, fuit ex meritis Christi, nam est idem omnino actus, et in eodem signo; ergo, pari ratione, non meruit prædestinatis electionem seu ordinationem efficacem ad gloriam, nam simul et in eodem signo rationis intelligitur ille actus, ut terminatus ad singula objecta, seu ad singulas personas, juxta beneplacitum Dei. Unde tandem argumentor a paritate rationis, nam tota ratio, ob quam negatur Christus meruisse nobis ordinationem ad gloriam, vel ad redemptionem, est, quia merita Christi non supponuntur prævisa, eo quod ordinatio Christi ad merendum hominibus præcedat visionem meritorum ejus, et ante illam ordinationem Christi ad meritum, præcedat ordinatio hominum ad gloriam; sed hæc ratio, si est efficax, æque procedit de efficaci electione prædestinatorum; ergo. Probatur minor, quia prædestinati simul eodemque actu cum Christo sunt efficaciter dilecti, et ad gloriam electi, et in eodem signo reprobi sunt sufficienter ad gloriam ordinati, per actum quo vere Deus voluit simplici seu antecedente voluntate eis dare gloriam, quantum in ipso esset, neque alio modo sunt omnes homines ordinati ad gloriam, quam per hujusmodi actus; sed in eo signo nondum erant prævisa merita Christi, nec Christus ipse intelligitur ordinatus ad merendum hominibus; imo hæc ordinatio non intelligitur profecta ex alia voluntate salvandi homines, nisi ex illa quæ respectu horum est electio efficax, respectu vero aliorum simplex affectus; ergo, si propter dictam causam Christus non meruit generalem ordinationem hominum ad gloriam, nec etiam electionem prædestinatorum mereri potuit.

13. Propter has ergo difficultates videtur certe, non oportere in præsenti quæstione distinguere secundum rationem in divina voluntate hos actus generales a particularibus, quia illi actus, prout a nobis universaliter concipiuntur et significantur, non sunt formaliter in Deo, sed virtualiter, prout in ipsis particularibus includuntur, vel in mediis uni-

versalibus quæ Deus voluit propter salutem omnium hominum; unde fit, eatenus posse assignari rationem horum actuum universalium ex parte meriti Christi, quatenus potest assignari particularium omnium, ut ad singulorum hominum salutem terminantur. Sicut enim Aristoteles dixit, medicum non curare hominem, nisi in quantum curat Calliam, vel Socratem, ita nos dicere possumus, Christum non mereri homini, nisi in quantum meretur Petro, Paulo, etc., et Deum non velle salvare humanum genus, nisi in quantum vult salvare Adamum et Evam, et hos particulares homines qui de facto sunt ab eis propagandi; quapropter ratio motiva per modum meriti ad volendam hominum salutem, eadem necessario esse debet quæ movit Deum ad hujus et illius salutem volendam; tota ergo quæstio revocatur ad particularem voluntatem, prout est electio hujus vel illius, vel simplex affectus, seu conditionata voluntas, respectu aliorum. Videntur autem rationes factæ simul conjunctæ probare, non potuisse meritum Christi prævisum, esse rationem talis voluntatis, etiam ut ad homines in particulari terminatur, quia ex una parte priores rationes recte videntur procedere de voluntate Dei universe concepta et significata; ex alia vero parte ostensum est illam voluntatem non exerceri in re, nisi circa particularia, et non uno modo circa omnia, sed pro divino beneplacito; concludunt ergo illæ rationes non potuisse Christi meritum esse rationem electionis hominum.

14. ***Electio æterna horum præ illis, non fuit ex Christi meritis.*** — In hac re dicendum est primo : illa singularis benevolentia et dilectio, qua Deus ante prævisa hominum merita prædestinatos elegit ad gloriam, ut est electio horum præ illis, non est ex meritis Christi, sed ex libertate divinæ voluntatis. Probatur ex Paul., ad Eph. 1: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ;* et infra subdit : *Secundum propositum voluntatis suæ*, ubi electionem illam in solum consilium voluntatis divinæ refert; quia, licet Deus electionem illam fecerit in Christo, quatenus eos, quos elegit, ad gloriam Christi ordinavit, vel fortasse etiam quia propter merita Christi illos dilexit, tamen, quod per eam voluntatem hi potius, quam illi fuerint electi, non fuit Christi meritum, sed consilium divinæ voluntatis. Ex eodem sensu infra iterum subdit : *In quo etiam nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Ut enim significaret Paulus non fuisse hanc electionem ex ullius meritis, nomine sortis usus est. Propter hoc etiam Christus, Joan. 17, orans pro electis et prædestinatis, eos appellat datos sibi a Patre, scilicet per æternam electionem, ut exponit Adrian. Papa, in epist. 1 ad Episcopos Hispaniæ, et indicant August., tract. 106 in Joan; et Chrysost., homil. 80 in Joan.; cui consonat illud Isai. 8 : *Ecce ego et pueri quos dedisti mihi*, quod in persona Christi dictum esse exponit Paul., ad Heb. 2; et hoc modo commode intelligitur illud verbum Christi, Matth. 20 : *Sedere autem ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*. Ratione probatur conclusio, quia Deus ab æterno elegit hos præ illis; si ergo hanc electionem et comparationem fecit propter Christi merita, oportebit intelligere prævidisse Deum Christum per humanam voluntatem dilecturum fuisse hos potius quam illos, et efficacius oblaturum sua merita pro his quam pro illis, et ideo elegisse hos potius quam illos; nam si in meritis et voluntate Christi non prævidebat aliquam differentiam, seu personarum electionem, non potest intelligi quomodo propter Christi merita prævisa, voluntas Dei fuerit magis determinata ad hos eligendos, potius quam illos; sed ille ordo seu modus electionis neque est verus, nec conveniens, nec satis intelligi potest, saltem circa omnes electos. Primum patet, quia non debuit voluntas divinæ humanæ conformari, sed potius humana divinæ; non ergo ideo Deus elegit hos potius quam illos, quia Christus ut homo ita erat electurus, sed potius ideo Christus efficacius obtulit sua merita pro his quam pro illis, quia cognovit Patrem suum ita eos elegisse, ut ex omnibus, quæ in sect. 2 adducta sunt, comprobari potest, præsertim ex toto c. 17 Joan., et illo dicto Hieronym. exponentis verba Isai. 35 : *Voluntas Domini in manu ejus dirigetur*, scilicet, quia quidquid Pater disposuit, Christi virtutibus impletur. Et in hujus etiam confirmationem adduci possunt omnia quæ supra, q. 18, tractata sunt, de modo quo divina voluntas prædefinivit omnes actus humanæ voluntatis Christi, et quo hæc illi libere conformabatur. Secundum patet, quia etiam si in aliis rebus admitteremus, non omnem actum voluntatis humanæ Christi fuisse a Deo prædefinitum prius ratione, quam esset præscitus, incredibile tamen est negotium gravissimum divinæ providentiæ, nimirum electio-

nem hominum, primo esse definitum per voluntatem humanam, et non per divinam, præsertim cum Paulus hoc reputet esse unum ex altissimis mysteriis sapientiæ et scientiæ Dei. Tertium etiam facile constat, quia saltem circa homines, qui Christi incarnationem præcesserunt, non videtur posse intelligi ille modus electionis in humana Christi voluntate, sed solum conformitas cum divina electione; quia, circa præterita quæ jam non cadunt sub potestatem hominis, non potest proprie cadere electio; qui enim intelligi potest, ut Christus in quantum homo elegerit sibi matrem ex qua nasceretur? Et sic de aliis.

15. *Efficax prædestinatorum dilectio, in Christi merita referri potest.* — Dico secundo : pie et probabiliter credi potest, illammet voluntatem, qua Deus præelegit prædestinatos, ut est efficax eorum dilectio, habuisse fundamentum et rationem aliquam in meritis Christi prævisis.

16. Prior pars declaratur, quia in hac divina electione duo intelliguntur : alterum absolutum et intrinsecum, quod est velle efficaciter beatitudinem huic prædestinato, qui actus, ut sic, dicitur proprie dilectio prædestinati; alterum est respectivum, et quasi extrinsecum, nimirum, quod alius non eodem modo diligatur, et consequenter quod hic diligatur præ illo, quod includitur et connotatur in nomine electionis. Quanquam ergo Christus non meruerit electionem, quantum ad hoc connotatum, quia non meruit desertionem, vel, ut ita dicam, non dilectionem aliorum, neque quod in particulari hic potius diligeretur quam alius, potuit tamen Christi meritum esse ratio, propter quam Deus absolute dilexit prædestinatos. Quod probari potest ex citatis verbis Pauli, ad Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti;* ubi aperte loquitur de actu efficaci divinæ voluntatis, quo ante prævisa electorum opera illos elegit, non quia futuri erant sancti, sed ut essent sancti, ut frequenter Augustinus et Hieronymus ibi, et cum eo alii expositores ponderarunt. Quod vero loquatur de ipsa dilectione, seu voluntate efficaci dandi gloriam prædestinato, constat ex subjunctis verbis : *Ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate ;* et ideo statim subjungit : *Qui prædestinavit nos per Jesum Christum in ipsum ;* quam totam expositionem indicavit ibi Ambrosius, et clarius docuerunt Ansel., et D. Thomas, et August., lib. de Prædestinat. Sanct., c. 17 et 18, et lib. de Correct. et gratia, c. 7. Certum autem est, cum Paulus dicit nos esse electos in Christo, loqui de hac electione quatenus est dilectio, seu quatenus per illam efficaciter ordinatur prædestinatus ad summum bonum obtinendum ; nam sub alia ratione comparativa non poterat in Christum referri, ut satis explicatum est. Quid autem significet illa particula *in ipso*, non satis constat ex dictis Patribus et expositoribus. Ansel. tamen indicat significare habitudinem causæ finalis, quod est verissimum, quia omnes electi propter honorem et gloriam Christi secundum Deum electi sunt; unde statim Paulus subdit : *Prædestinavit nos per Jesum Christum in ipsum,* ubi particula, *per*, denotare videtur causam meritoriam; particula vero, *in*, causam finalem. Probabiliter vero exponi potest, particulam, *in ipso,* indicare causam meritoriam, nec sine causa prius dixisse, *in ipso*, postea, *in ipsum*, nam hoc posteriori dicendi modo, cum particula, *in*, accusativo adjungitur, recte denotat habitudinem ad finem; adjuncta vero ablativo, magis videtur significare fundamentum, et rationem illius dilectionis, atque adeo causam meritoriam. Unde eodem dicendi modo statim subjungit · *In quo habemus redemptionem*, ubi evidenter significat causam meritoriam; sicut etiam inferius cum dicit : *In quo nos sorte vocati sumus ;* et infra : *In quo et vos credentes signati estis spiritu promissionis sancto;* quod etiam confirmat illud 2 ad Tim. 1 : *Vocavit nos vocatione sua sancta , non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu ante tempora sæcularia.* Ubi dilectionem hanc vocat propositum, et gratiam nobis in Christo ab æterno concessam, ut D. Thomas exponit. Facit etiam illud Joan. 17 : *Dilexisti eos* (loquitur de prædestinatis) *sicut*, pro quia, *me dilexisti*, ut August. notavit; et sensit Hieron., lib. 2 contra Jovin., dicens : *Ideo nos diligit, quia Filium dilexit Pater.* Denique illa universalis propositio Pauli, ad Ephes. 1 : *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, etiam dilectionem hanc potest comprehendere, quæ maximum beneficium Dei est, et suprema benedictio, et veluti aliarum omnium fons et origo; unde Chrysost., hom. 1, super ad Ephes., inquit : *Per quem nos benedixit, per eumdem nos elegit.* In quibus verbis indicat expositionem superius datam illius particulæ, *in Christo*, ut æquivaleat illi, *per Christum,* seu, *propter meritum Christi;* et ita etiam legit et exponit Œcume-

nius et Theophylactus. Est frequens phrasis Scripturæ, ut Tren., 4 : *Captus est in peccatis nostris*, id est, propter peccata nostra. Ratio vero solum est, quia, considerato valore meritorum Christi, sufficientissimus fuit ad hæc omnia nobis promerenda; considerata vero ordine divinæ præscientiæ et voluntatis, facile etiam intelligi potest præscientiam meritorum Christi antecessisse hanc electionem prædestinatorum, ut statim explicabo. Non est ergo cur negetur hanc dilectionem habuisse fundamentum in meritis Christi, cum hoc ad majorem Christi gloriam pertineat, et magis ostendat in divina providentia perfectam justitiæ et misericordiæ rationem.

17. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed contra, quia si Deus dilexit hos prædestinatos propter meritum Christi, ergo ante illam dilectionem supponitur prævisum illud meritum ut ordinandum, seu offerendum a Christo pro illis electis potius quam pro aliis. Consequens est falsum et contra dicta. Respondetur negando consequentiam; satis est enim quod in illo signo præviderit merita Christi, ut sufficientem rationem diligendi homines. Quod facile potest exemplo declarari : si enim dux aliquis vel miles bene meritus apud regem offerat sua merita, ut alicui ex filiis suis præmium aliquod, vel dignitatem rex conferat, quamvis ipse non designet hunc filium potius quam illum, sed ex voluntate principis talis electio fiat, nihilominus verissime dicitur, regem voluisse illi benefacere propter merita patris. Et in reprobatione hominum, juxta probabilem sententiam Augustini, est evidens exemplum; aliquos enim propter solum originale peccatum voluit Deus excludere a regno, quia illa est sufficiens ratio, quanquam comparatione facta non potuerit esse ratio propter quam iste reprobetur potius quam alius habens simile originale peccatum.

18. Sed hic occurrunt difficultates omnes in superioribus tactæ. Prima est, quia non potuerunt Christi merita prævideri a Deo, prius ratione quam vellet electorum gloriam efficaci dilectione; ergo non potuerunt illa merita esse ratio motiva ad talem electionem. Antecedens patet, tum quia simul omnino voluit Deus omnes prædestinatos cum Christo, in gloriam Christi; unde, sicut merita Christi non potuerunt esse ratio motiva ad volendum ipsum Christum, ita neque ad volendum alios prædestinatos. Tum etiam quia prius ratione quam Deus præsciverit Christi merita, voluit illa, et ordinare illa ad nostrum commodum seu præmium, seque obligare sub conditione talium operum, ad tale præmium illi reddendum in nobis; hæc enim omnia prærequisita sunt ad meritum, ut supra visum est; quæ autem sunt prærequisita ad meritum, supponuntur ad præscientiam meriti futuri, nec possunt sub tale meritum cadere. Rursus hæc eadem voluntas meritorum Christi supponit electionem hominum prædestinatorum, quia comparatur ad illam, sicut voluntas mediorum ad voluntatem finis; ergo de primo ad ultimum electio prædestinatorum non potuit supponere præscientiam meritorum Christi.

19. Secunda difficultas est, quia, si Christus meruit prædestinatis electionem efficacem, ergo meruit reprobis eam dilectionem simplicem seu antecedentem, qua ad gloriam ordinati sunt, ex vi cujus dantur eis sufficientia media ad gloriam consequendam; est enim æqualis ratio : hoc autem falsum est, quia unum ex mediis sufficientibus quæ ratione illius voluntatis Deus confert omnibus hominibus, est ipsum Christi meritum infinitum quoad sufficientiam; non ergo potuit tale meritum esse ratio illius voluntatis. Tertia difficultas est, quia ex his ulterius sequitur, absolute et simpliciter loquendo, Deum ordinasse homines ad gloriam, sive efficaciter, sive sufficienter, ob Christi meritum; sequitur subinde illam Dei voluntatem, qua voluit reparare humanam naturam lapsam, fuisse ex meritis Christi prævisis, quia illa voluntas, vel includitur in priori voluntate conferendi gloriam hominibus, vel certe secundum rationem est posterior illa; et consequenter multo magis cadit sub meritum Christi quam illa; hæc autem quæ inferuntur, videntur falsa, satisque impugnata argumentis contrariæ sententiæ.

20. Ad has difficultates, primum in genere concedo, omne Dei beneficium, omnemque Dei benevolentiam erga homines, cui non repugnet supponi Christi merita, saltem in æternitate prævisa ut futura, fundari in eisdem meritis, seu ista merita ut prævisa fuisse rationem seu motivum talis beneficii ac benevolentiæ divinæ. Hoc enim principium est satis consentaneum Paulo, ad Eph. 1, ut supra tractatum est; estque valde consonum dignitati Christi et meritorum ejus. Deinde addo, non repugnare huic merito, quod Deus, uno actu indivisibili, simul sub aliqua consideratione nos et Christum ut hominem elegerit et præordinaverit, illum ad esse Filii Dei na-

turalis, nos ad gloriam et filiationem adoptivam. Nam ille actus, etsi in se sit unus et simplex, potest terminari ad unum objectum ratione alterius; et ita prius ratione potest terminari ad unum quam ad aliud; et hoc satis est ut possit ad unum terminari ex præscientia alterius, ut per se constat, et supra, q. 1, art. 3, ad 4, D. Thomas attigit, et ibi late tractatum est. Ex hoc ergo capite non repugnat ut, licet Deus uno simplicissimo actu nos cum Christo elegerit, et simul duratione, vel subsistendi consequentia, quatenus hæc omnia voluit cum aliqua connexione inter se, ut dicto art. 3 late tractatum est; non repugnat (inquam) ex hoc solo capite, quod Christi merita prævisa, sint ratio illius voluntatis, ut ad electos terminatur.

21. Solum ergo relinqui videtur difficultas illa de ordine finis et medii, nam cum merita Christi, ut ad nostram gloriam ordinata, sint media, videntur supponere in Deo aliquam intentionem talis finis, cujus ipsa non sint ullo modo ratio aut motivum. Respondent aliqui, licet in nobis voluntas finis sit prior voluntate medii, in Deo autem id non esse necessarium; in nobis enim ideo voluntas finis præcedit, quia post illam volitionem excogitanda sunt nobis media, et facienda electio; in Deo autem non ita est, sed ante omnem voluntatem supponitur præscientia omnium mediorum, simul cum fine, et ideo non est necesse ut voluntas finis antecedat absolute et simpliciter, sed sat est ut in genere causæ finalis antecedat, medium autem poterit præcedere in genere causæ meritoriæ. Sed hoc non recte dictum est, primo, quia, formaliter ac per se loquendo, non ideo voluntas finis antecedit electionem mediorum, quia post illam voluntatem excogitantur media, et inquiruntur ac ponderantur, et ita paulatim ad electionem proceditur: tum quia, licet hic processus sæpe intercedat, quando illa antecessio est in tempore ac duratione, tamen ad ordinem naturæ et rationis, quem nos inquirimus, non est necessarius; tum etiam quia interdum potest homo, prius quam eliciat voluntatem finis, habere præmeditata et optime cognita omnia media possibilia, et nihilominus si voliturus est finem et medium, necesse est ut a fine incipiat, vel ordine naturæ, causalitatis, vel rationis, si simul et uno fortasse actu in utrumque tendit, vel certe ordine durationis, si pro sua libertate velit solum circa alterum, suum actum exercere.

22. Secundo, quia, loquendo de ordine causalitatis inter res volitas, vel de ordine rationis in ipso actu, hæc enim tantum sunt quæ in divina voluntate possunt considerari, juxta hunc (inquam) ordinem, finis non solum est prior medio, in uno genere causæ, sed simpliciter in omni genere; nec intelligi potest quod medium, ut medium, in aliquo genere prius sit volitum; quia in quocunque signo et in quovis genere, solum est volitum propter finem, alioqui non est volitum ut medium; ergo, quocunque modo consideretur, necesse est ut voluntas finis ratione antecedat.

23. Tertio, videtur esse specialis ratio in merito, quia meritum non potest esse in suo genere ratio movens et alliciens voluntatem, si solum ut possibile, vel ut futurum sub conditione, præcognoscatur, sed oportet ut videatur jam exhibitum, vel saltem præcognoscatur ut absolute futurum; ergo præscientia illa, quæ antecedit omnem liberam Dei voluntatem, non satis est ad rationem meriti, seu causæ meritoriæ, licet sufficiat ad rationem finis vel exemplaris, quia per illam scientiam non cognoscitur meritum, nisi ut possibile, vel, ad summum, ut futurum sub conditione; alioqui etiam posset proprium hominis meritum, sic prævisum, esse ratio suæ electionis et prædestinationis, quod falsum est. Igitur, antequam meritum moveat in ratione meriti, necesse est ut antecedat aliqua voluntas Dei, qua ordinet tale meritum, et causas ac principia ejus; hæc igitur voluntas etiam respectu Christi necessaria fuit, et antecessit simpliciter et in omni genere omnem causalitatem moralem meritorum ejus; sed in illa includitur vel supponitur voluntas dandi nobis gloriam, ut ostensum est; ergo.

24. Aliter ergo respondendum videtur, negando merita Christi tantum esse a Deo volita et ordinata, ut media per quæ homines consequantur gloriam ad quam præordinati supponantur; sed potius docendum est, sicut voluit Deus, Christum hominem Deum, per sese, propter gloriam suam, ita etiam voluisse ejus merita, et valorem operum ejus, propter perfectionem et excellentiam ipsiusmet Christi, ut ex se esset sufficiens causa, etiam in genere morali seu meriti, cujus intuitu et ratione posset Deus velle supernaturalia dona conferre, quibus aut quomodo vellet, juxta suæ divinæ sapientiæ dispositionem. Itaque in eo primo signo in quo Deus Christum voluit, non tantum voluit illum ut aptum ad merendum, sed ut actu merentem suo tempore, voluitque ut ipsius opera essent

sufficienter ordinata ad rationem meriti, quantum est ex parte ipsius Dei; unde, hoc ipso quod Deus prædestinavit Christum tali modo, talique voluntate, in ea voluntate prævidit futura ejus merita, propter quæ voluit aliis benefacere magis aut minus, juxta beneplacitum suum. Rursus ante hanc voluntatem Dei ut sic terminatam ad Christum, non est necesse intelligere priorem voluntatem terminatam ad gloriam hominum, quia aliud est velle Christum ut medium, aliud velle ipsum ut primam causam in genere meriti; Deus autem hoc posteriori modo voluit Christum in illo primo signo, non priori, et ideo non oportet præintelligere illam aliam priorem voluntatem, quia, licet voluntas medii supponat voluntatem finis, tamen voluntas causæ quasi efficientis in suo genere non supponit voluntatem effectus, sed potest illam secum afferre. Sicut etiam in eo signo, in quo voluit Deus Christum, voluit illi communicare potentiam faciendi supernaturalia opera et miracula, non quia supponeretur in Deo voluntas talium operum, et ideo voluerit communicare Christo illam potentiam ut medium ad illa opera, sed potius quia per se voluit communicare Christo illam perfectionem, ut esset, in omni genere causæ, perfectissima, quoad posset, causa, ideo ex ea voluntate consecutum est, ut ea opera essent possibilia, aut aliquando futura. Similiter in eodem signo prædestinavit Christum ut caput quod haberet influentiam, non tamen ut medium, neque ex priori voluntate influendi in alios, sed ut causam præcipuam in eo ordine, ad quam consequuntur tales effectus; idem ergo dicendum censeo de ejus merito.

25. Atque hinc facile est ad singulas difficultates respondere. Ad primam enim negatur assumptum, nimirum, non potuisse merita Christi prævideri ante electionem prædestinatorum. Et ad primam probationem respondetur, licet in quodam genere, seu in subsistendi consequentia, simul fuerint prædestinati omnes electi cum Christo, nihilominus in aliquo genere fuisse Christum aliis præelectum, scilicet, in genere finis et exemplaris, et similiter in genere causæ meritoriæ, quia ita voluit Deus simul Christum et alios, ut tamen voluerit Christum, ut rationem volendi alios, et consequenter etiam voluerit prius ratione merita Christi, eorumque prævisionem, quam aliorum electionem, quod respectu dilectionis ipsiusmet Christi locum non habet, quia involvit repugnantiam quæ non involvitur respectu aliorum. Ad aliam vero probationem jam declaratum est, quo modo voluntas meritorum Christi non supponat electionem hominum.

26. Dices : quænam merita Christi potuerunt in illo signo prævideri, cum non potuerint in eo signo prævideri actiones et passiones quas habuit in mortali corpore? De hac re sæpe dictum est in superioribus: quidam sentiunt fuisse merita Christi in communi seu formaliter, non in particulari seu materialiter, prout per tales actus exercentur. Sed quia non recte attribuitur Deo hic modus confusæ cognitionis, melius dicitur in eo signo fuisse prævisa merita per actum amoris Dei et proximi, qui non dependet a corpore passibili.

27. Ad secundam difficultatem eadem responsio adhibenda est; concedendum est enim illatum, quod in ea infertur, imo ex illo sumitur prædictorum confirmatio. Eadem namque est proportionalis ratio dilectionis efficacis seu beneplaciti electorum, et dilectionis sufficientis seu antecedentis cæterorum; sicut ergo Christus meruit prædestinatis electionem, ita cæteris meruit eum amorem seu simplicem voluntatem, qua Deus, quantum in ipso est, vult eorum salutem. Unde, sicut propter Christum voluit Deus dare electis omnia media certa et efficacia quibus salvantur, ita cæteris voluit etiam propter Christum dare sufficientia media quibus salvari possunt. Christi ergo meritum non tam est medium sufficiens ex se ad salutem reproborum, quam causa omnium mediorum sufficientium, quæ reprobo tribuuntur; et respectu divinæ voluntatis, est ratio seu motivum inclinans eam ad illam voluntatem. Vel potest meritum Christi dupliciter considerari, primo, secundum se et absolute, prout est quædam perfectio moralis Christo conveniens, tum ex dignitate sua, tum ex præordinatione divina, ut ex se sit sufficiens ad obtinendum a Deo quodlibet supernaturale bonum gratiæ sanctificantis, et istam Dei benevolentiam impetrandam ; et ut sic, negatur esse medium, formaliter loquendo, sed objectum per se amatum, seu coamatum ipsi Christo, ut universali ac primæ causæ in genere meriti. Secundo, potest Christi meritum considerari ut peculiari aliquo modo ordinatum, et quasi applicatum ad salutem hominum sufficienter operandam, et, ut sic, potest dici medium; tamen, quia hæc ratio supponit priorem, ideo difficultas tacta non procedit.

28. Ad tertiam difficultatem concedo, omnem divinam voluntatem, qua ordinavit homines in supernaturalem beatitudinem, fuisse in Christi merito fundatam; hæc enim voluntas non est nisi vel electio efficax prædestinatorum, vel voluntas antecedens erga cæteros; utraque autem fuit ex Christi meritis, ut ostensum est. Idemque consequenter fatendum est de voluntate reparandi homines lapsos; hæc enim voluntas comparatur ad priorem, ut voluntas cujusdam particularis medii, ad voluntatem finis, et ideo multo magis supponit meritum Christi prævisum, ut rationem et motivum universale benefaciendi et bene volendi hominibus. Neque contra hoc urgent testimonia adducta in confirmationem alterius sententiæ. Nam testimonia sacræ Scripturæ, vel solum probant voluntatem redimendi genus humanum respectu hominum redimendorum fuisse ex sola misericordia, quod verum est, etiamsi respectu Christi aliquam habuerit rationem justitiæ. Vel probant primam originem hujus beneficii fuisse Dei charitatem, qua voluit Unigenitum suum dare, ut in natura assumpta esset caput ac princeps rerum omnium; ex hoc enim beneficio cætera omnia manant, quatenus ad supernaturalem ordinem gratiæ aliquo modo spectant. Et hoc posteriori modo potest etiam intelligi testimonium Augustini, quanquam eo loco solum intendit docere, Deum ita odisse in nobis culpam, ut tamen diligat naturam, ideoque eam dilectionem, quam nobis exhibet cum culpam remittit, supponere aliam priorem, qua nobis dat esse, nostramque diligit naturam. Ad rationem vero illius sententiæ dicendum est, nos supponere Christum esse prædestinatum per se primo, et ante omnes, et in omni genere primatum in divina mente ac voluntate habuisse, atque ita sine inconvenienti fieri potuisse, ut ipsamet ordinatio redemptionis nostræ in ejusdem Christi meritis fundamentum habuerit.

29. Potest autem hoc loco, ut res tota melius explicetur, solvaturque facilius difficultas in illa ultima ratione tacta, applicari distinctio in præcedentibus conclusionibus insinuata. Nam remedium et medicina peccati hominum dupliciter potest considerari : uno modo, in genere et absolute; alio modo, in particulari, et secundum eum peculiarem modum quo a Deo ordinatum est, comparando illum ad infinitos alios modos quibus posset Deus homines redimere. Quamvis igitur meritum Christi prævisum, ex se fuerit sufficiens ratio ad inclinandam divinam voluntatem, ut vellet hominibus remedium ac medicinam peccati tribuere, et ex se fuerit etiam sufficiens medium ad quodlibet remedium, quantumvis perfectum et excellens, obtinendum, tamen, quod, præviso illo Christi merito, Deus hoc remedium præ aliis elegerit, et quod hoc remedium per Christum exhibendum fuerit, per tales Christi passiones, et per illum modum quem ipse sua mirabili sapientia præfinivit, hoc non fuit ex Christi meritis, sed ex sola divina voluntate, quia non fuit admirabile inventum humano ingenio, aut voluntate Christi humana excogitatum aut dispositum, sed fuit divinitus inventum, et intuitu meritorum Christi dispositum. Atque hac ratione speciali jure tribuitur misericordiæ divinæ, ac beneplacito Patris, quod Christum nobis dederit, non solum in caput et principem, sed etiam in Redemptorem; et similiter in illius admirabile consilium et voluntatem referendum est, quod ordinaverit ut Christus in corpore passibile veniret, et per passionem homines redimeret; hæc enim non sunt per Christi meritum aut humanam voluntatem definita, sed per voluntatem Patris, licet non absque intuitu meritorum Christi, ad ostensionem justitiæ perfectæ, quæ in illis virtute continebatur, juxta illud ad Rom. 3 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem justitiæ suæ.* Recte enim intelligi potest non solum effectum remissionis peccatorum per Christum, sed etiam propositum ipsum dandi nobis talem propitiatorem fuisse ad ostensionem justitiæ tam in remedio proposito ac definito, quam in ratione et motivo proponendi illud; et hactenus de electione.

30. *Christus fuit causa meritoria nostræ prædestinationis.* — Ultimo tamen dicendum est, etiam esse Christum causam meritoriam nostræ prædestinationis. Hæc colligitur ex citato loco Paul., ad Ephes. 1 : *Prædestinavit nos per Jesum Christum.* Illa enim particula, *per*, causam meritoriam designat, ut declaratum est, et colligitur satis ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 3, 4, 5 et 6. Loquitur autem Paulus de tota prædestinatione; eo enim modo tribuit prædestinationem meritis Christi, quo tribui non potest meritis ipsius prædestinati; potest autem prædestinatus mereri unum vel alterum effectum prædestinationis suæ. Christo ergo non tribuitur meritum prædestinationis propter unum vel alium effectum, sed propter totam prædestinationem; et

ideo addit Paulus hanc prædestinationem factam esse *secundum consilium voluntatis Dei.* Quod proprie de integra prædestinatione dicitur, nec Paulus unquam usus est voce prædestinationis in alia significatione; quin potius, ad Rom. 8, distinguit prædestinationem a singulis effectibus ejus; quæ expositio est consentanea Augustino locis supra citatis, et aliis expositoribus. Ratione probatur ex dictis, quia Christus meruit dilectionem efficacem prædestinatorum; sed tota prædestinatio eorum ex hac dilectione nascitur; ergo meruit etiam prædestinationem. Secundo, quia Christus meruit omnes effectus gratiæ, qui ex particulari Dei providentia fiunt circa prædestinatum; sed qui hæc omnia meretur, meretur totam prædestinationem; et si aliquis posset sibi hæc omnia mereri, mereretur prædestinationem suam; ergo.

31. *Objectio.—Responsio.—Naturalia quæ et quomodo Christus nobis meruerit.*—Sed contra, quia Christus non meruit prædestinatis omnia media per quæ consequuntur suam salutem, quia non meruit incarnationem, quæ est potissimum medium; sed mereri prædestinationem, est mereri alicui omnia media suæ salutis. Et confirmatur, quia multa bona naturalia, quatenus ad salutem conferunt, sunt effectus prædestinationis, ut nasci hoc tempore, hoc loco, ex his parentibus, cum hac complexione; sed hæc non oriuntur ex Christi meritis, sed ex ipsa dispositione et naturali cursu universi; ergo. Respondetur ad argumentum, incarnationem potius dici causam salutis prædestinati, quam proprie medium, quia incarnatio non est amata seu electa ex intentione efficaci dandi vitam æternam prædestinato, sed per se fuit primario amata. Et quamvis demus, vel incarnationem, vel passionem esse ordinatam ex intentione generali salvandi genus humanum, non autem ex particulari dilectione prædestinatorum, media autem prædestinationis dicuntur, quæ ex hac dilectione procedunt. Quocirca illud argumentum solum concludit, Christum non meruisse nobis omnes causas nostræ salutis, neque omnem supernaturalem providentiam gratiæ; non inde tamen fit non meruisse prædestinationem nostram, quia ad hoc satis est mereri prædestinato omnem gratiam, quæ illi confertur, et omnia media particularia per quæ generales causæ vel remedia gratiæ illi applicantur. Prædestinatio enim significat specialem rationem divinæ providentiæ, per quam electus infallibiliter perducitur ad vitam æternam. Quapropter, qui negant Christum esse causam nostræ prædestinationis, solum quia non fuit causa suæ incarnationis, non recte loquuntur, quamvis in solo modo loquendi a nobis differre videantur. Ad confirmationem respondetur, Christum Dominum etiam illa naturalia dona nobis meruisse, quæ ad salutem æternam conferunt, quatenus ex speciali intentione et electione prædestinati conferuntur; sicut enim possumus hæc bona promereri et impetrare in Christo et per Christum, ita etiam, cum sine merito vel oratione nostra dantur, possunt propter meritum Christi dari. Quis etiam neget, aut mori in tali tempore et loco naturale esse, aut non sæpe dari propter Christi meritum, cum hoc sæpe ad donum perseverantiæ pertineat? Licet ergo effectus naturales ex dispositione causarum naturalium proveniant, tamen, si ad prædestinationem pertinent, illa met dispositio causarum, sicut sub prædestinationem cadit, ita et sub meritum Christi.

DISPUTATIO XLII,

In duas sectiones distributa.

DE IIS QUÆ CHRISTUS MERUIT ANGELIS.

In hac disputatione brevius quam in præcedentibus agendum est, quia res est minus certa, et ideo unica fere sectione, examinabimus an Christus meruerit Angelis, et quid illis meruerit; nam hæc duo vix possunt disputando sejungi; deinde tamen occasione hinc sumpta, videndum erit an possit Christus aliquo modo dici Redemptor Angelorum, vel, quod idem est, an pro illis satisfecerit.

SECTIO I.

An Christus meruerit Angelis omnia dona gratiæ et gloriæ.

1. Prima sententia negat Christum Dominum Angelis aliquid meruisse, præsertim gratiam et gloriam. Ita videtur sentire Bonavent., in 3, d. 13, art. 2, q. 3, dum negat Christum influere gratiam in Angelos; Paludan., q. 1, art. 3; Durand., q. 2; Alens., 3 p., q. 12, memb. 2, art. 3, § 5, dum affirmant Christum habere influxum gloriæ accidentalis, et aliquarum illuminationum in Angelos; de alio vero influxu gratiæ omnino tacuerunt; D. Thomas etiam, hac 3 p., q. 8, art. 4, solum in communi dixit Christum aliquid influere in homines et Angelos, et q. 59,

art. 5, negat Christum judicaturum Angelos quoad præmium essentiale, sed tantum quoad accidentale; quanquam hic locus parum urgeat, ut patet ex ratione quam ibi subjungit in corpore, et ad primum, scilicet, quia judicium illud consummatum est ante incarnationem, et non est iterandum; unde ad eumdem modum loquitur de judiciis particularibus hominum factis ante incarnationem, vel ante diem judicii, ut ibidem patet, art. 4, ad 3, et art. 5, ad 1 et 2. Expressius tamen in 3, dist. 13, q. 2, art. 2, hanc tenet sententiam, et q. 29 de Verit., art. 4, ad 5, et art. 7, ad 5: et in eamdem sententiam inclinat Dried., tract. 2 de Captivit. et redempt. gener. human., c. 2, part. 3, art. 5, fol. 51, quamvis addat Christum non meruisse gratiam Angelis removendo ab illis peccatum. Et probatur primo, quia Scriptura sacra nunquam dicit Christum venisse propter Angelos, ut eis gratiam et gloriam mereretur; quin potius ipsemet Christus dicit se reliquisse nonaginta novem oves, et venisse ad quærendam unam ovem perditam, Matth. 28, et Luc. 15; quibus locis Ambros., Anselm., Beda, Theophyl., et alii, et Gregor., homil. 34 in Evangelia, exponunt de divino Verbo, quod, relictis in cœlo Angelis, ad quærendam humanam naturam lapsam descendit; non ergo venit ut Angelis mereretur, neque ut eos ad suum ovile aggregaret. Unde, Act. 4, de hominibus dicit Petrus, et non de Angelis, non esse *sub cœlo aliud nomen nobis datum, in quo oporteat nos salvos fieri;* 1 ad Timot. 4, dicit Paulus Christum esse salvatorem omnium hominum, maxime fidelium; de Angelis vero nihil dicit. Confirmatur ex illo ad Hebr. 2: *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes; propter quam causam non confunditur eos fratres vocare;* et infra: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Quibus verbis requirit Paulus inter sanctificantem et sanctificatos, vel originem ab eodem parente Adamo, vel (quod idem est) communicationem in eadem natura, ut exponit Adamus; et similiter inquit ideo induisse nostram naturam, quia futuri eramus fratres ejus, et spirituales filii; hoc enim est quod ait: *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini,* etc. Unde statim subjungit: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ex quo testimonio ita concludi potest ratio: nam qui sanctificantur per merita Christi, sunt pueri et fratres Christi, et communicant cum illo in carne et sanguine, ut Paulus dicit; sed Angeli non sunt hoc modo fratres Christi, non enim habent carnem et sanguinem, neque illis assimilatus est Christus; ergo non sunt illius merito sanctificati; et ita Chrysost., Theophyl., et alii, ibi per sanctificatos a Christo solos homines intelligunt.

2. Secundo, videtur colligi hæc sententia ex modo loquendi Patrum; ubicunque enim explicant quid profuerit Angelis Christi adventus, nihil aliud dicunt nisi per Christum esse reparatas sedes Angelorum, hominibus ad illas implendas assumptis, ex quo effectu magnum gaudium accidentarium ad sanctos Angelos redundavit, et novam quamdam ac singularem amicitiam cum hominibus contraxerunt. De merito autem gratiæ et gloriæ nihil omnino dicunt, ut videre licet in Chrysost., Theodoret., et Theophyl., Anselm., Beda, et aliis exponentibus verba illa ad Ephes. 1: *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ in terra sunt;* et illa ad Coloss. 1: *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt.* Et ad eumdem modum loquitur August., in Enchir., c. 61, 62, 63 et 64; et Gregor., l. 28 Moral., c. 6 et 7, alias c. 14; et Ambrosius, serm. 10 in Psal. 118, p. 3, qui multum videtur favere huic sententiæ, dicens: *Habemus aliquid quod fortasse Angeli non habeant; ubi enim abundavit peccatum, superabundavit et gratia; nobis est natus Christus ex Virgine; legimus enim: Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis; nobis carnem suscepit, imo potius nos in illa carne suscepit, quando Filium hominis in Dei sede constituit; non lego Angelos in Dei sede nisi stantes, nisi ministerium deferentes; non lego Angelos, sed homines consepultos Christo, et in Christo resuscitatos. Denique ait Apostolus, quia convivificavit nos in Christo, cujus gratia estis salvificati, et simul suscitavit, simulque sedere fecit in cœlestibus cum Christo Jesu.*

3. Tertio, possemus argumentari ratione sumpta ex ordine prædestinationis, si verum esset Christi meritum solum fuisse præordinatum et prævisum post præscitum originale peccatum, quia totum negotium Angelorum intelligitur consummatum ante peccatum Adæ prævisum. Nam prius intelligitur prævisum peccatum Angelorum quam Adæ, quia fuit aliquo modo causa illius. Denique gratia et gloria Angelorum independens fuit a pec-

cato hominum; unde, si Christus prædestinatus fuit post prævisum peccatum hominum, et dependenter ab illo, non potuerunt habere Angeli gratiam et gloriam dependenter a Christo. Quæ ratio videtur sane urgentissima, supposita illa sententia; quanquam multi discipuli D. Thomæ conentur illi respondere, ut concilient illam opinionem D. Thomæ, cum ea, quam de merito Christi respectu Angelorum statim explicabimus. Sed vix possunt id explicare, nec rationi factæ satisfacere; tamen non oportet, ut in examinandis eorum subterfugiis nos immoremur, cum credamus rationem hanc falso niti fundamento, et supponamus Christum et ante prævisum peccatum Adæ, et ante ipsos Angelos fuisse prædestinatum. Aliter ergo probari potest hæc sententia ab inconvenientibus, nam sequitur primo Angelos non fuisse glorificandos ante Christi adventum, sicut nec hominibus antea gloria data est, quia non decebat prius coronari milites quam ducem, et ultimum præmium prius dari membris quam capiti, quod est fons et ratio totius meriti. Secundo, quia sequitur Christum redemisse Angelos qui non peccaverunt, saltem per modum præservationis, sicut beata Virgo fuit redempta; patet sequela, quia per Christum receperunt gratiam, per quam a peccando præservati sunt. Tertio, sequitur Christum mortuum esse pro Angelis, quod est contra communem modum loquendi Scripturæ, in qua dicitur Christus esse mortuus propter delicta nostra. Sequela autem patet, quia merita Christi per passionem consummata sunt; si ergo Christus meruit Angelis, per passionem meruit illis; unde, in Apocal. 7, soli beati homines dicuntur *lavisse, et dealbasse stolas suas in sanguine Agni.* Ubi aliqui notant, de hominibus dici *stare ante thronum Dei et Agni, clamantes, et dicentes: Salus Deo nostro, sedenti super thronum, et Agno*, tanquam redemptori suo; de Angelis vero solum dicit stare ante thronum Dei, et adorare eum, nulla facta mentione Agni, quia pro illis occisus non est.

4. *Christus causa meritoria gratiæ et gloriæ Angelorum.* — Dico tamen primo, Christum Dominum meruisse Angelis gratiam et gloriam, quæ illis data fuerat propter merita Christi prævisa. Ita docet expresse D. Thomas exponens illud Joan. 1: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, scilicet*, inquit, *omnes Apostoli, Patriarchæ, Prophetæ, et justi, qui fuerunt, sunt, et erunt, et etiam omnes Angeli;* et infra: *Quia plenitudo gratiæ, quæ est in Christo, est causa omnium gratiarum quæ sunt in omnibus intellectualibus creaturis.* In hac vero 3 p. consulto videtur noluisse satis explicare sententiam suam, in particulari aliquid affirmando vel negando; tamen, cum generaliter loquatur, et eodem modo dicat Christum influere in homines et Angelos, tanquam caput in membra, multum huic sententiæ patrocinatur; in q. enim 8, art. 1, absolute dicit Christum influere gratiam in omnia membra Ecclesiæ; statim vero, art. 4, dicit hanc Ecclesiam, cujus Christus est caput et in quam influit, constare ex hominibus et Angelis; nisi ergo magna æquivocatione utatur, loquitur in utroque loco de influxu gratiæ. Præterea, q. 7, art. 9, dicit, Christo esse datam plenitudinem gratiæ simpliciter, quia data est illi ut universali principio in genere habentium gratiam, in quo genere sine dubio Angeli comprehenduntur. Unde cum subdit: *Et ut eam ad alios transmittat,* Angelos etiam complectitur, quod necessario etiam videtur dicendum, ut ratio ejus efficax sit; vult enim concludere, in Christo esse plenitudinem gratiæ simpliciter, tam respectu hominum quam Angelorum. Quod probat ex efficacitate ejus, scilicet, quia est principium universale gratiæ; necesse est ergo ut hoc intelligat etiam respectu Angelorum. Statim tamen, art. 11, videtur hoc limitare, dicens, Christo datam esse gratiam, *ut universali principio gratificationis in humana natura.* Sed imprimis Cajetan. ibi, qui nostram conclusionem tenet, explicat particulam illam, *in humana natura*, designare subjectum necessitatis, ex quo sumpta est occasio meritorum Christi; non vero significare subjectum (ut ipse dixit) extensionis, quia meritum Christi, licet ex occasione peccati hominum ordinatum sit, extensum tamen est ad Angelos. Quod quam consequenter dictum sit, jam inter argumentandum indicavi. Facilius exponi posset D. Thomas, ut *humana natura* designet principium in quo, vel per quod Christus est universale principium gratificationis, non subjectum, seu terminum cui communicatur illa gratificatio. Denique, etiam si intelligatur ut jacet, D. Thomas in hoc posteriori loco solum affirmat particularem terminum hujus gratificationis, non vero negat universalem, quem in articulo priori posuerat. Hanc conclusionem tenet etiam Albert., in 3, distinct. 13, art. 2, ubi dicit Christum esse caput Angelorum, quoad influxum gratiæ et gloriæ. In eamdem inclinat Ruardus, art. 2, circa prin-

cipium, ubi dicit renasci in Christo ex Spiritu Sancto, non solum hominibus, sed etiam Angelis fuisse necessarium; art. vero 8, aliquantulum a principio, expressius de hoc disserens, cunctando quidem, tamen hanc partem amplectitur; ex professo tamen defendunt hanc sententiam Catherinus, lib. 1 de Eximia Christi prædestinat., et in opusc. de Gloria et peccato Angelorum; Galatinus, lib. 3 de Arcanis catholicæ veritatis, c. 4; Joan. Arboreus, lib. 3 Theosophiæ, c. 13; Viguer., in Institutionib., c. 20, § 1, versic. 4; Jacobus de Valentia, in id Psalm. 102 : *Benedicite Dominum omnia opera ejus;* Neclantus, super ad Ephes. 1, et in lib. cujus titulus est : Medulla sacræ Scripturæ, in tertia mundi ætate, c. 2; Melchior Flavius, lib. de Regno Christi. Et quanquam (ut verum fatear) neque ex Scripturis sacris, neque ex sanctis Patribus possit hæc sententia efficaciter convinci, possunt tamen ex illis adduci non contemnendæ conjecturæ, quæ, conjunctæ cum iis quæ de Christi prædestinatione in superioribus dicta sunt, eam valde probabilem ostendunt. Principio igitur suppono ex materia de Angelis et de gratia, generalia principia, quæ traduntur a Conciliis, et ex sacra Scriptura colliguntur, de necessitate gratiæ ad supernaturales actus, et ad promerendam vitam æternam, non solum ad homines, sed etiam ad Angelos pertinere. Quod uno exemplo satis declaratur. Dicit Paulus, ad Ephes. 2 : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, donum enim Dei est, ne quis glorietur.* Hæc sententia sine dubio de Angelis etiam vera est, quia neque ipsi gloriari possunt; dono enim Dei, per gratiam et fidem salvi facti sunt; ostensum est autem præcedenti disputatione, gratiam Dei necessariam ad salutem, et gratiam Christi, seu a Christi meritis manantem, eamdem esse, seu ad convertentiam dici; sicut ergo Angelis gratia Dei necessaria fuit ad salutem, ita et gratia Christi. In quo sensu optime intelligi potest quod Fulgentius ait, libro secundo ad Trasimundum, capite tertio : *Una est in utroque* (scilicet, Angelo et homine) *gratia operata; in hoc, ut surgeret; in illo, ne caderet; in illo, ne vulneraretur; in isto, ut sanaretur; ab hoc infirmitatem repulit, illum infirmare non sinit; illius esca, istius medicina.* Unde quod, Joan. 14, absolute et simpliciter Christus de se pronunciavit, *Ego sum via, veritas et vita, nemo venit ad Patrem nisi per me*, tam de Angelis quam de hominibus merito intelligimus; neque enim illa vox, *nemo*, ita ad homines refertur, quin possit etiam Angelos comprehendere; ut cum Marci 10 ait Christus : *Nemo bonus, nisi solus Deus*, non solum homines, sed etiam Angelos excludit; et similiter intelligitur quod ait, Joan. 10 : *Et nemo potest rapere de manu Patris mei.* Accommodari præterea potest illud Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Eadem enim est vita æterna hominum et Angelorum; Paulus etiam, ad Ephes. 4, totum Ecclesiæ corpus dicit habere charitatem et augmentum ejus ex influxu capitis; docuerat autem idem Paul., c. 1 et 2, et ad Coloss. 1 et 2, Christum non solum hominum, sed etiam Angelorum esse caput. Illud denique ad Ephes. 1, ubi *omnia per Christum et in Christo instaurari dicuntur.* Ubi Hieronymus et alii, qui juxta lectionem græcam *recapitulari* vertunt, non parum favent; dicuntur enim, *omnia recapitulari in Christo*, vel quia cum inter se essent admodum distincta, sub uno Christo capite unum quodammodo effecta sunt, ut Chrys. et Theophyl. exponunt; vel quia in Christo omnia sunt nobilitata, et ad perfectionem deducta, singula juxta capacitatem suam, ut supra, q. 1, art. 3, explicatum est. Quo fit ut, quæ perfectionis spiritualis vitæ capacia sunt, per Christum illam consequantur. Vel denique quia omnia gratiæ mysteria, quæ tam in cœlo quam in terra facta sunt, in Christo, et per Christum complentur, ut Claudianus exponit.

5. Secundo, probatur ex Patribus. Solet autem vulgo hæc sententia tribui Bernardo, serm. 17 et 22 in Cantica; in priori enim loco dicit Angelos malos peccasse ob invidiam hominum. In posteriori vero dicit Christum redemisse Angelos sanctos præsentando illos. Sed ut quod verum est fateamur, Bernardi sensus alius omnino est ab hac sententia; nam in priori loco non de invidia in Christum concepta, sed in homines, eo quod ad eamdem beatitudinem cum Angelis evecti sunt, loquitur Bernardus; in posteriori vero loco manifeste agit de Christo, ut est Deus et Verbum Patris, et ut operatus est gratiam et gloriam in Angelis, antequam esset homo. Et eodem modo de eadem re loquitur serm. 1 de Circumcisione. Afferri etiam solet Cyril., lib. 5 in Isai., tom. 2, in principio, ubi dicit, per Dei Verbum, seu sermonem, omnem fructificationem spiritualem, tam in sanctis Angelis quam in hominibus insitam esse; et statim explicat, hoc Verbum esse Christum, spon-

sum Ecclesiæ, cui Ecclesia, ex gentibus congregata, per fidem desponsata est. Sed hoc etiam testimonium potest facile de Verbo secundum divinitatem intelligi, quanquam contemnendum non est. Sunt etiam optima verba Gregorii, lib. 1 Reg., c. 2, circa illa verba : *Non est alius extra te : Subauditur,* inquit, *sanctus, quia nullus hominum neque Angelorum sanctus est, nisi per Christum.* Et infra dicit, tam Angelos quam homines esse sanctificatos in Filio; rem vero magis declarans, addit : *Et quia Unigenitus Dei Deus est, extra eum non est aliquis, quia nemo electorum, nisi in ipso est, quod sic refertur ad divinitatem ejus, ut nequaquam intellectum humanitatis evacuet.* Hactenus Gregorius, ubi aperte loquitur de omnibus electis hominibus et Angelis, ut patet ex illa causali et universali locutione : *Quia Unigenitus Deus est, extra illum non est aliquis*, scilicet, neque homo, neque Angelus; quod ergo subdit, ita esse hoc de divinitate intelligendum, ut humanitas non excludatur, de omnibus etiam intelligit. Quod etiam confirmat ratio quam subdit, quia sine fide Christi nullus salvatur, quod tam de Angelis quam de hominibus verum habet. Ad eumdem modum loquitur idem Gregor., hom. 14 in Ezechiel., exponens illa verba c. 40: *Et ecce murus forinsecus in circuitu domus undique.* Ubi sic inquit : *Unigenitus Patris, qui sursum est firmitas Angelorum, inferius factus est hominum redemptio.* Quod licet exponi possit de Christo secundum diversas naturas, tamen ipse loqui videtur de muro extrinseco, quem dixerat esse Verbum incarnatum. Laurent. etiam Justinian., serm. de Ascensione, dicit, Christum factum esse *Angelorum parietem et hominum.* Et in serm. de Assumptione B. Virginis, de illius eximia gloria verba faciens, inter alia sic inquit : *Nemo invidebat illi, quoniam ab ejus beneficiis nullus inveniebatur immunis, fructus quippe ventris ejus civitatem illam repleverat sanctitate.* Rupert. etiam, lib. 3 de Process. Spirit. Sanct., c. 21, cujus sententiam late tractavimus q. 1, art. 3.

6. *Angeli in via habuerunt fidem Christi.*— Tertio, probatur conclusio rationibus et conjecturis: quia Deus prævidit merita Christi prius quam gratiam vel gloriam Angelorum, juxta ordinem prædestinationis Christi supra a nobis explicatum ; ergo credendum est Deum ordinasse Christi merita ad hunc effectum, quandoquidem ipsa habebant valorem et condignitatem ad hunc effectum, et ad honorem Christi pertinebat ut per merita sua haberet effectum gratiæ et gloriæ etiam in Angelis; ac denique hoc modo magis ostenditur perfecta ratio justitiæ et misericordiæ in hoc divino opere de sanctificatione et gloria Angelorum. Secundo, quia optimus ordo rerum postulat ut omnia, quæ sunt unius generis, revocentur in unam causam in illo genere, quoad fieri possit. Item in uno corpore, quo major est connexio omnium membrorum cum capite, eo est constitutio perfectior ; sed Angeli et homines conveniunt in uno genere gratiæ, et sunt membra unius corporis Ecclesiæ, cujus Christus est caput ; ergo erit perfectior et convenientior ordo, si totum hoc corpus habeat unum principium et unum caput, per cujus influxum omnia illius membra vitam et spiritualem sensum participent. Quæ ratio fundamentum habet, ut dixi, in Paulo, ad Eph. 4. Et juvari potest illis principiis metaphysicis : Quidquid est tale per participationem, revocatur ad id, quod est per se tale; Christus autem solus est per se gratus ; Angeli vero per participationem; et ideo ad Christum revocantur, ut ab illo et per illum gratiam obtineant. Item, quia quod est supremum in uno genere, est causa cæterorum, eo modo quo esse potest; Christus autem est supremus in genere gratiæ, et ideo est causa gratiæ Angelorum finalis, exemplaris et meritoria ; omnibus enim his modis esse potest et decet. Tertio, conficio argumentum quo supra, in simili quæstione de justitia Adæ, usus sum, nam Angeli in statu viæ habuerunt fidem Christi Domini; ergo per eam fidem vivam sanctificati sunt; ergo per Christi merita sanctitatem et gloriam obtinuerunt. Antecedens est sententia D. Thom., 1 part., q. 64, art. 1, ad 4; et colligitur satis clare ex Augustino, lib. 5 Genes. ad lit., c. 19 ; et ex Bernardo, serm. 27 in Cantica ; et significat Rupertus, lib. 8 in Joan., circa finem, exponens verba illa Joan. 8 : *Ille homicida erat ab initio.* Et confirmari potest ex dictis supra, q. 1, art. 3, Adam in statu innocentiæ habuisse hanc fidem ; eadem enim est omnino ratio. Item quia dubitari non potest quin sancti Angeli videant in Verbo incarnationis mysterium, ut omnes Theologi docent cum August., lib. 9 Civit., cap. 21 ; ergo verisimilius est illud prius credidisse in via ; fidei enim respondet visio, et quodammodo est proportionatum illius meritum, seu accommodata dispositio aut via ad illam obtinendam. Et ideo docent Theologi, homines ea

mysteria supernaturalia videre in Verbo quæ in via crediderunt. Denique apud Augustinum, notum est, Angelos de his mysteriis habere scientiam *matutinam*, de quibus habent, vel aliquando habuerunt cognitionem *vespertinam*, lib. 4 Genes. ad lit., c. 22; si ergo sancti Angeli lumine claro vident in Verbo incarnationis mysterium, non est cur dubitemus, cum essent viatores, cognovisse illud lumine fidei. Consequentiæ autem factæ in principali argumento satis probatæ sunt, cum de justitia Adami disputaremus; est enim omnino eadem ratio, quia si per fidem est Christus revelatus Angelis ab initio suæ creationis, sine dubio est illis propositus ut caput eorum, cui subjicerentur, et in quo suam spem et fidem post Deum collocarent; hoc enim modo, et propter hanc causam, fides Christi in iis requiri solet, qui Deo placent. Ex quo verisimilis valde gravissimorum auctorum sententia est, malos Angelos ex revelatione Christi sibi facta occasionem sumpsisse peccandi, per superbiam, et invidiam humanæ naturæ, quod Rupert. supra indicat; et Hieronym., super ad Ephes. 1, dum inquit : *Omnis dissensio, quæ et ante mundum, et postea esse cœpit in mundo, tam visibilium, quam invisibilium creaturarum, adventum Dei pollicebatur.* Ergo multo magis verisimile est, sanctos Angelos in Christo et per Christum, in quem credebant, meruisse.

7. *Quid Christus Angelis meruerit.* — Ex hac conclusione colligitur secundo, Christum Dominum meruisse sanctis Angelis omnia dona gratiæ, quæ nobis diximus meruisse, proportione servata, exceptis iis quæ ad remedium peccati pertinent, de quo infra dicemus. Itaque meruit Christus sanctis Angelis electionem, prædestinationem, vocationem, auxilia omnia excitantia, adjuvantia, sufficientia et efficacia, ac denique omne meritum et augmentum gratiæ et gloriæ. Quæ omnia eisdem modis probanda sunt, quibus de hominibus probata fuerunt. Est enim eadem ratio, supposito modo prædestinationis Christi, et supposito etiam illo principio, quod gratia Christi et Dei eadem est, quia omnis gratia Dei per Christum communicatur.

8. *Responsio ad argumenta.* — Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Ad Scripturæ testimonia respondetur, frequentius loqui de effectu passionis Christi per modum redemptionis, et liberationis a peccato, et ideo frequentius loqui de illa in ordine ad homines; cum vero loquitur de gratificatione, seu sanctificatione quæ est per Christum, vel cum ipsum proponit ut universalem auctorem gratiæ et salutis, nunquam excludit Angelos; quin potius cum de gratia Angelorum, et causis ejus perpauca Scriptura loquatur, intelligendum videtur sub his universalibus locutionibus illos comprehendere, ut dictum est. In particulari vero ad illam parabolam de centum ovibus imprimis dicitur, ea, quæ in argumento afferuntur, magis ad spiritualem sensum quam ad litteralem pertinere, nam litteralis sensus solum esse videtur, per eam parabolam tantum explicuisse Christum, cur potius cum pœnitentibus quam cum justis versaretur, ut late Jansen. ibi prosequitur, c. 94 Concordiæ. Et in hoc litterali sensu fundatur commode mystica Sanctorum expositio, et hoc modo retorqueri potest ex illa parabola argumentum; primum, quia Christus vocat Angelos, oves suas, æque ac homines; non ergo minus ad se pertinere censuit illorum salutem quam hominum, quamvis pro hominibus, qui plus indigebant, plus laboraverit. Deinde, sicut relinquere justos non est non mereri illis, neque non operari salutem illorum, sed est non ita conversari cum illis, neque illos tot mediis et modis quærere, ita relinquere Angelos non fuit non mereri illis, sed fuit ad homines singulari modo descendere, relicto ad tempus Angelorum consortio et statu beatifico.

9. Ad testimonium Pauli, ad Hebr. 2, imprimis fieri potest vis in illis verbis : *Qui sanctificat et sanctificantur*, etc. Et sic duplex potest esse responsio, vel certe triplex. Prima est, non esse legendum, *Qui sanctificat et sanctificantur*, sed, *Qui sanctificat et sanctificatur*, ut hoc sit quoddam singulare nomen, et quasi epitheton Christi. Sic enim legisse videtur Dionys., cap. 4 de Ecclesiast. Hierar., circa finem, dicens, Christum, juxta modum loquendi Scripturæ, esse eum *qui sanctificat et sanctificatur*, quod nomen in nullo alio Scripturæ loco Christo tribuitur, ut ibi Maximus notavit, exponens Dionysium. Eodemque modo legisse videtur alter Dionys. Alexandrin., in epist. contra Paulum Samosatenum, apud Turrianum in Oplotecha, ubi idem refert ex Cyril., lib. 3 contra Nestorian., qui idem habet lib. 1 de Fide ad reginas, cap. *Quod Christus unus sit*. Qua lectione supposita, nullum potest ex illis verbis sumi argumentum. Obstat vero huic responsioni vulgata lectio, quæ in plurali habet, *Qui sanctificantur*; et eodem modo videntur legisse om-

nes antiqui expositores; et Cyril. Alex., lib. 2 Ad reginas, cap. *de Christi sanctificatione*. Nec videntur illa sequentia verba, *ex uno omnes*, posse commodum habere sensum, nisi in plurali legatur, ut sensus sit, Tam qui sanctificat, quam qui sanctificantur, ex uno sunt omnes; nam, si Christus est qui sanctificat et qui sanctificatur, quomodo ex uno omnes? aut qui sunt hi omnes? Quamvis enim responderi possit, hos omnes esse illos filios quos Deus Pater in gloriam adduxerat, ut sensus sit, Christus et illi, ex uno omnes, tamen revera est nimis coacta expositio. Et præterea verba sequentia, scilicet, *propter quam causam non confunditur fratres eos vocare*, non recte cohærent, nisi illud relativum, *eos*, referat eos qui sanctificantur.

10. Retenta igitur vulgata lectione, est secunda responsio, qui sanctificat, et qui sanctificantur, esse ex uno Deo, ex uno conditore, ex uno æterno Patre, licet diverso modo; ille ut naturalis Filius, et per se sanctus, et aliorum sanctificator; reliqui ut adoptivi, et sanctificati ab illo; quæ omnia, tam de Angelis quam de hominibus dici potuerunt. Ita vero legunt et exponunt Chrysostom., homil. 4; Theodor. et Theophyl., Ambros., Anselm. D. Thomas, Primasius, Cyrillus Alexand., loco proxime citato. Tertio vero possumus admittere probabilem expositionem, qui sanctificat, et qui sanctificantur, esse ex uno Adamo, seu ex una stirpe et natura, ut Adamus, Cajetanus, et nonnulli alii exponunt. Hac autem posita expositione, dicendum est ibi loqui Paulum de sanctificatione a peccato, id est, redemptione. De hac enim a principio illius capitis sermonem instituerat, ut patet ex illis verbis : *Quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem?* scilicet, quæ nobis parata est per Christi mortem et redemptionem; unde inferius subdit : *Videmus Jesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum, ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem*. Et addit : *Decebat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare*, id est, decebat ut Deus Pater, per quem et propter quem sunt omnia, quique per suam prædestinationem multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare, id est, in gloria et honore exaltare; ita enim communiter legitur et exponitur, ut patet ex citatis expositoribus, et optime ex Petro Maxentio, dialog. 2 contra Nestorium. Alii vero legunt passive *consummari*, ut Ruffin., in Expositione Symbol., et, quod ad præsens spectat, eumdem reddit sensum, scilicet, decuisse Christum, per quem omnia et propter quem omnia, qui per sua merita prævisa multos filios in gloriam adduxerat, consummari per passionem in auctorem salutis eorum, id est, consummare ac perficere munus sanctificandi illos, per passionem et mortem, eos, qui indigebant, a peccato liberando. De hac ergo sanctificatione recte subdit, eum, qui sanctificat, et qui sanctificantur, esse ex una stirpe et natura, seu ex uno Adamo, licet non eodem modo; nos enim sumus per seminalem generationem, ille tantum secundum corpulentam substantiam. Et hinc etiam facile respondetur ad verba sequentia, si in eis vis fiat, scilicet, quod homines tantum vocat fratres et pueros suos; hoc enim non ideo est quia illi soli a Christo gratiam accipiant, sed quia speciali modo cum illo in natura conveniunt et in origine, et quia singulari modo sunt ab illo sanctificati et redempti. Unde, quod subdit Paulus : *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem*, puerorum nomine solos homines intelligit, propter prædictam singularem cum Christo conjunctionem; nomine autem *carnis*, et *sanguinis*, non naturam tantum, sed etiam passibilem naturæ conditionem intellexit, ut supra, circa a. 3, q. 1, disp. 5, latius exposui; et hanc vim habet particula illa, *similiter*, scilicet, quoad statum et conditionem passibilem, quod etiam sequentia verba declarant : *Ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium;* ad hoc enim non sufficiebat sola natura carnis et sanguinis, sed necessaria etiam erat conditio passibilis.

11. Denique fieri potest vis in illis verbis : *Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*, præsertim si juxta Chrysos., Ambros., Theophylact., D. Thom., Prima., et aliorum expositionem, emphasim ac mysterium intelligamus latere in verbo *apprehendit*. Nam proprie dicitur quis apprehendere eum quem fugientem insequitur, ac tandem assequitur; cum ergo humana natura, et angelica ex parte, a Deo fugerit, Christus non est insecutus Angelos, sed homines, et ideo dicitur non Angelos, sed homines apprehendisse. Responderi vero potest imprimis, expositionem illam ac ponderationem non esse necessariam, quia nomine apprehensionis intelligi sufficienter potest ipsa assumptio humanæ naturæ. Verbum enim *apprehendo*, in

rigore non requirit illam significationem, sed simpliciter significare potest, accipere, capere, et ad se trahere; et verbum græcum, ἐπιλαμβάνω, quod illi respondet, eamdem habet simplicem significationem, et ita simpliciter exponunt Theodoret., Cajet., et alii. Deinde, admissa illa ponderatione, nihil nobis obstant illa verba; fatemur enim Christum non redemisse Angelos, et ideo nec illorum naturam assumpsisse, nec fugientes ex illis fuisse insecutum ut eos apprehenderet, et ad se revocaret; nec etiam pro eis mortuum fuisse; nec eis similem in natura et conditione effectum esse. Hoc tamen nil obstat quominus sanctis Angelis gratiam et gloriam meruerit, ut dictum est. Quin potius illa rigorosa significatione verbi, *apprehendit*, recte confirmatur quod dictum est, Paulum ibi loqui de sanctificatione a peccato, et ideo tantum habere sermonem de hominibus, et de specialibus beneficiis illis concessis, et de singulari conjunctione et similitudine, quæ est inter Christum et ipsos, non tamen propterea excludit propria beneficia quæ Christus potuit conferre Angelis, et de facto contulit, quamvis illo loco eorum mentionem non fecerit, quia ad rem, de qua tractabat, non pertinebat.

12. Secundum fundamentum, quod ex auctoritate Patrum sumptum erat, difficultatem non habet, quia fere totum in auctoritate negativa fundatur. Concedimus ergo sanctos Patres in illis locis meminisse illorum effectuum, et non hujus, quia fortasse in hanc quæstionem non inciderunt, vel in re dubia noluerunt suam proferre sententiam. Ambrosius vero, qui nonnihil obstare nobis videtur, primum dubitanter loquitur dicens, *fortasse*, etc. Deinde exponi potest juxta ea quæ sequenti sectione dicemus.

13. Ad rationem ab inconvenientibus sumptam, negatur prima sequela, nam Christus nemini clausit januam regni cœlorum, sed quantum in ipso est omnibus fuit semper patens, neque enim debuit per sua merita retardare aliquem ab ingressu gloriæ, vel susceptione præmii suis meritis debiti; et ideo si Angeli non habentes gratiam ex Christo, habituri erant gloriam statim post terminum suæ viæ, et meriti, multo magis eam sine mora recipere debuerunt propter Christum, eademque lex fuisset cum hominibus observata, si in statu justitiæ et innocentiæ permansissent; tamen, quia peccando januam regni cœlestis sibi occluserant, quæ aperta non fuit donec plene fuit pro tota natura, quæ reatum peccati contraxerat, satisfactum, ideo ante Christi adventum nullus hominum ad illam beatitudinem admittebatur, ut latius inferius suo loco dicetur. Aliorum solutio patebit ex sectione sequenti.

SECTIO II.

Utrum Christus redemerit Angelos, pro illisque mortuus fuerit.

1. *Origenis error de Angelis.*—Duobus modis intelligi potest Christum redemisse Angelos, et pro illis mortem obiisse: primo, de peccatoribus Angelis, ut sensus sit, Christum per sua merita et satisfactionem liberasse eos, vel aliquando fore liberaturum ab eo statu in quem per sua peccata inciderunt. Secundo, de Angelis sanctis, ut, scilicet, Christus dicatur eos redemisse, quia per sua merita eos a peccatis præservavit. Priori modo dicitur errasse Origenem, hom. 1 in Joan., post medium, circa illud: *In principio erat Verbum.* Clarius vero hoc docet, hom. 1 in Levit., et hom. 24 in Numeros. Ejusque sententiam videtur usurpasse Hieronymus, super ad Ephes. 1, ubi inquirit cur Angeli, qui nunquam peccaverunt, dicantur subjici pedibus Christi, et ait: *Potest quidem responderi quod sine peccato nullus sit, unde et crux Salvatoris, non tantum ea quæ in terra, sed etiam ea quæ in cœlis erant, purgasse perhibetur.* Quæ verba exponi possent juxta alium sensum de præservatione, quia nulla creatura ex se impeccabilis est, et ideo dici possunt Angeli sancti per Christum accepisse, ut peccatum non committerent, quo dicuntur omnino non caruisse, quia illud habere potuerunt; vel certe exponi possent juxta ea quæ super cap. 2 scribit, circa illa verba: *Qui fecit utraque unum*, dicens, *Christum pacem attulisse cœlestibus, et terrenis, quia in suo sanguine cœlestia et terrestria copulavit, quæ inter se dissidebant, atque ita factum esse ut crux Christi non solum terræ, sed etiam cœlo, nec solum hominibus, sed etiam Angelis profuerit, atque ita omnis creatura Domini sui cruore purgata sit.* Verumtamen, quæ idem Hieronymus, c. 4, scribit, exponens illa verba: *Ex quo totum corpus*, etc., non videntur pati posse hanc expositionem; dicit enim *Christum venisse ut totum corpus Ecclesiæ sanaret.* Quod infra explicans, ita dicit: *Ut Angelus refuga id esse incipiat, quod creatus est; et homo, qui de Paradiso fuerat ejectus, ad culturam iterum Paradisi restituatur; ista autem universa sic*

fient, ut invicem inter se charitate jungantur. Videtur ergo Hieronymus vel secutus Origenem, vel (quod verius est) simpliciter retulisse Origenis sententiam, neque approbando, neque reprobando illam, ut in præfatione illius Epistolæ ipse indicat, et in Apologia contra Ruffin. generaliter se excusat; et in 2 tom., epist. 59, ad Avitum, idemmet Hieronymus inter Origenis errores ponit, quod docuerit damnatos Angelos aliquando revocandos esse ad statum sanctorum Angelorum; quem errorem damnatum esse contra Origenem in V Synodo refert Nicephor., lib. 17 Histor., c. 27 et 28; et contra eumdem videri potest late Theophilus Alexandrinus, in duabus epistolis quæ referuntur in 1 tom. Bibliot. sanct.; et in aliis locis hic error ex professo impugnatur, ostendendo pœnas inferni esse æternas et immutabiles; in hoc ergo sensu certissimum est Christum non redemisse Angelos, nec mortuum esse pro illis, non quia id fieri non potuerit, sed quia Deus statuit illis non parcere, nec remedium præstare; cujus potissima ratio est inscrutabilis Dei voluntas; congruentias vero adduximus supra, quæst. 1, art. 2.

2. De posteriori ergo sensu versari potest quæstio inter Catholicos, quæ, suppositis iis quæ in præcedenti sectione dicta sunt, magis ad modum loquendi quam ad rem spectat. Oportet tamen proprie et caste loqui. Bernardus ergo, locis citatis sectione præcedenti, videtur probare illam locutionem, Christum redemisse Angelos sanctos, gratiam præservationis illis conferendo. Dionysius etiam, c. 8 de Divin. nomin., in fine, dicit redemptionem posse appellari ex eo, *quod non sinit, quæ vere sunt, ad id cadere ut non sint.* Præterea, Theod., ad Hebr. 2, dicit Christum pro creaturis omnibus mortuum fuisse; ubi enim nos legimus: *Ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem,* ipse legit, *ut absque Deo pro omnibus gustaret mortem;* et exponit: *Deo excepto, pro omnibus gustavit mortem.* Ubi Theophyl., licet lectionem illam non probet, quam a Nestorianis dicit esse inductam, illa tamen supposita, expositionem Theodor. approbat.

3. *Christus non proprie pro Angelis mortuus.* — Dicendum vero breviter est primo, Christum, proprie loquendo, non esse mortuum pro Angelis, ut recte docet Aug., in Enchir., c. 61 et sequent.; et eodem sensu dicit Bernard., serm. in fer. 4 hebdom. sanct., passionem Christi neque malis Angelis datam esse, sed tantum hominibus; multa etiam, quæ in sectione præcedenti in primo argumento primæ sententiæ adducta sunt, hoc confirmant. Quibus addi potest illud 2 ad Cor. 5: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Sed Angeli non sunt mortui; ergo nec pro illis Christus mortuus est. Ratio vero est, quia mors, ut mors, non est assumpta propter Angelos, sed solum propter homines lapsos, unde gratia non est data Angelis ex prævisione meriti fundati in morte Christi, sed fundati absolute in charitate et bonis operibus Christi hominis; ac propterea neque illis data est gratia dependenter a morte Christi; nam si homo non peccasset, Christus non esset mortuus, ut supra dictum est. Denique mors et aliæ pœnæ per se primo assumptæ sunt ad satisfaciendum, unde pro illis solis dicitur Christus mortuus, pro quibus satisfacit; non autem satisfecit pro Angelis, licet illis meruerit; sed satisfecit pro hominibus, ad quos expiandos se ipsum obtulit sacrificium. Nec vero, si Christus Angelis meruit, propterea sequitur pro illis mortuum esse; primum, quia non est necesse ut per ipsam mortem illis meruerit, sicut nobis, sed per alios actus charitatis, vel religionis, etc.; quanquam enim omnes actus Christi de se digni essent quolibet præmio, potuerunt tamen ab ipso quidam actus ordinari ad unum effectum, et non ad alios, ut ex supra dictis in hac quæst., et in quæst. 1, artic. 2, satis constat. Secundo et melius, quia, quamvis meritum mortis extensum sit ad Angelos, non inde fit mortuum esse pro Angelis, quia non pro illis ordinata et assumpta est mors. Exemplum evidens est, quia Christus per mortem suam sibi aliquid meruit; et tamen non propterea dici potest pro se mortuus; quin potius in Concilio Ephesin., can. 10, damnantur dicentes, Christum pro se obtulisse sacrificium, et definitur pro solis hominibus obtulisse.

4. *Fulgentius.—Redemptio proprie quid sit.* —Dico secundo, Christum non posse proprie dici redemptorem Angelorum. Hoc etiam colligitur ex August. supra, et ex communi modo loquendi Theologorum. Ratio est, quia *nullus redimitur, nisi is qui sub peccato servit,* ut ex Zosimo Pap. dicit August., epist. 157; sed Angeli sancti nunquam servierunt peccato. Neque satis est quod potuerint peccare, et propter merita Christi præservati sint; hac enim ratione potuerunt dici divina virtute, seu propter Christi merita fuisse præventi ne peccarent, seu defensi a peccato, ut loquitur Fulgent., lib. 2 ad Trasimund., cap. 2, circa

finem, non tamen hoc sufficit ad propriam redemptionem, quia *redemptio* dicit iteratam emptionem. Supponit ergo, eum qui redimitur, esse aliquo modo captivum et venundatum sub peccato vel in se, vel in radice sua, ex qua necessario contrahenda esset servitus et captivitas peccati; Angeli tamen sancti neutro modo fuerunt captivi, et ideo non fuerunt redempti, neque a Christo meritorie, neque a Deo ut principali auctore gratiæ, sicut etiam mali Angeli non possunt dici quoad sufficientiam redempti, eo quod illis data est sufficiens gratia, qua possent vitare peccatum. Adde, Christum solum redemisse proprie pro quibus satisfecit, Christi enim redemptio hoc totum et hoc potissimum includit; certum est autem Christum non satisfecisse pro Angelis. Potest ergo Christus vere dici sanctificator, justificator et glorificator Angelorum, non vero proprie redemptor. Unde illæ locutiones Bernard. et Dionys. supra citatæ non sunt omnino propriæ et rigorosæ; omnem enim liberationem a peccato, *redemptionem* vocarunt, nos vero hic explicamus propriam et rigorosam significationem verborum. Et idem ad Theodoretum dicendum est, cujus locutio magis vitanda est, quia magis redolet errorem Orig., quanquam a Theodor. in catholico sensu explicetur; dicit enim Christum mortuum esse pro omnibus, quia *per ipsum omnia instaurantur,* ut Paulus alio loco dixit.

QUÆSTIO XX.

DE CONVENIENTIBUS CHRISTO, SECUNDUM QUOD PATRI FUIT SUBJECTUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Patrem. Quorum quædam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem; puta, quod est ei subjectus, quod ipsum oravit, quod in sacerdotio ministravit. Quædam vero dicuntur, vel dici possent, secundum habitudinem Patris ad ipsum; puta, si Pater eum adoptasset, et quod eum prædestinavit.

Primo igitur considerandum est de subjectione Christi ad Patrem. Secundo, de ejus oratione. Tertio, de ipsius sacerdotio. Quarto, de adoptione, an ei conveniat. Quinto, de ejus prædestinatione. Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum Christus sit subjectus Patri. Secundo, utrum sit subjectus sibi ipsi.

ARTICULUS I.

Utrum dicendum sit Christum esse subjectum Patri [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum, Christum esse subjectum Patri. Omne enim quod subjicitur Deo Patri, est creatura; quia, ut dicitur in lib.* [2] *de Ecclesiasticis dogmatibus, in Trinitate nihil est serviens, neque subjectum. Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, ut supra dictum est* [3]. *Ergo etiam non est simpliciter dicendum, quod Christus sit Deo Patri subjectus.*

2. *Præterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subjectum, quod est ejus dominio serviens. Sed humanæ naturæ in Christo non potest attribui servitus. Dici Damasc. in 3 lib.* [4]: *Sciendum est quod neque servam ipsam, scilicet humanam naturam Christi, dicere possumus; servitutis enim et dominationis nomina, non naturæ sunt nomina, cognitionisque signa, sed eorum quæ ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis nomina. Ergo Christus secundum humanam naturam non est subjectus Deo Patri.*

3. *Præterea, prioris ad Corinth.* 15 *dicitur: Cum autem subjecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subjectus erit illi, qui sibi subjecit omnia. Sed, sicut dicitur Hebr.* 2: *Nunc necdum videmus omnia subjecta ei; ergo nondum ipse est subjectus Patri, qui ei subjecit omnia.*

Sed contra est quod Dominus dicit Joann. 14: *Pater major me est. At Augustinus dicit, in primo de Trinitate* [5]: *Non immerito Scriptura utrumque dicit, et æqualem Patri Filium, et Patrem majorem Filio; illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur. Sed minor est subjectus majori. Ergo Christus secundum formam servi est Patri subjectus.*

Respondeo dicendum, quod cuilibet habenti aliquam naturam, conveniunt ea quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subjectionem ad

[1] 1 p., q. 42, a. 4, ad 1, et q. 43, a. 7, ad 1, et 3, d. 11, art. 1, ad 2, et d. 17, art. 3, q. 1, corp., et 1 Cor. 15, lect. 3, fin.

[2] C. 4. Habetur hic liber inter opera August., tom. 3.

[3] Q. 16, art. 8.

[4] Orth. fid., c. 21, parum ante med.

[5] C. 7, ante med., tom. 3.

Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, 1 cap. de Div. nomin. [1]*; natura autem creata habet quamdam participationem divinæ bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subjecta. Secundo, humana natura subjicitur Deo, quantum ad Dei potestatem, prout, scilicet, natura humana, sicut et quælibet creatura, subjacet operationi divinæ dispositionis. Tertio, specialiter humana natura Deo subjicitur, quantum ad proprium suum actum; in quantum, scilicet, propria voluntate obedit mandatis ejus. Et hanc triplicem subjectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth.* 19 : *Quid me interrogas de bono? unus est bonus Deus. Ubi Hieron.* [2] *dicit : Qui magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei Filium confessus, discit hominem, quamvis sanctum, in comparatione Dei non esse bonum. Per quod dedit intelligere, quod ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia in his, quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius, ut Augustinus dicit in* 6 *de Trinit.* [3]*, ex hac ratione Pater dicitur major Christo secundum humanam naturam. Secunda etiam subjectio Christo attribuitur, in quantum omnia, quæ circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur; unde Dionysius dicit,* 4 *c. Cœl. Hier.* [4]*, quod Christus subjicitur Dei Patris ordinationibus. Et hæc est subjectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit, ejus ordinationi subjecta, secundum illud Sap.* 16 *: Creatura tibi factori deserviens. Et secundum hoc etiam Filius Dei, Philip.* 2*, dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subjectionem attribuit sibi ipsi, Joan.* 8*, dicens : Quæ placita sunt ei, facio semper. Et hæc est subjectio obedientiæ Patris usque ad mortem. Unde dicitur Philip.* 2*, quod factus est obediens Patri usque ad mortem.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut non est simpliciter intelligendum, quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non (ut supra dictum est [5]*), ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subjectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi hæc determinatio non apponatur, quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.*

Ad secundum dicendum, quod relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, in quantum, scilicet, servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturæ sicut agenti, sed personæ, actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum [1]*. Attribuitur tamen actio naturæ, sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo, quamvis non proprie dicatur, quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici, quod quælibet hypostasis vel persona sit domina vel serva, secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum, secundum humanam naturam.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 1 *de Trinitate* [2]*, tunc Christus tradet regnum Deo et Patri, quando justos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem; ut, scilicet, videant ipsam essentiam communem Patri et Filio. Et tunc totaliter erit Patri subjectus, non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinæ bonitatis. Tum etiam omnia erunt plene ei subjecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis; licet etiam modo sint omnia ei subjecta quantum ad potestatem, secundum illud Matthæi ultimo : Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra.*

COMMENTARIUS.

1. ***Nomen subjectionis quid importet.*** — In corpore articuli explicat D. Thom., tria sub nomine subjectionis, atque adeo sub hoc titulo comprehendi, scilicet, inæqualitatem, subjectionem et servitutem; unde hic quæritur an Christus sit inæqualis aut minor Patre, an sit subjectus illi, et an sit servus illius; hæc enim tria diversa sunt, nam esse minorem consistit in inæqualitate in bonitate, seu perfectione; esse subjectum consistit in obligatione parendi præceptis alterius; esse autem servum est esse sub dominio alterius; quæ omnia comprehendit D. Thom. sub uno titulo, quia eadem ratio quæstionis vel dubita-

[1] A med. illius.

[2] Super illud : *Quid me interrogas de bono?* tom. 9.

[3] C. 8, circa med., tom. 3.

[4] Circa fin.

[5] Q. 16, art. 8.

[1] Lib. 4 Metaph., paulo post princ., tom. 3.

[2] C. 8, ante med., tom. 3.

tionis est in omnibus, et quia sub hoc nomine, *subjectus*, omnis inferior comprehendi potest.

2. Affirmat igitur D. Thomas hæc tria in Christum convenire, quod satis clare et distincte probat testimoniis Scripturarum, et rationibus quæ expositione non indigent. Quoniam vero de re fere nulla hic est difficultas, supposita catholica fide de vera divinitate et humanitate personæ Christi; sed tota difficultas est de modo loquendi; ideo D. Thomas, in solutione ad primum et secundum, hunc explicat. Inquirit enim in illis argumentis, an simpliciter dici possint hæc prædicata de Christo, vel solum cum illa determinatione, *in quantum homo*. Et sentire videtur convenientius esse hanc determinationem adjungere, propter vitandum periculum erroris, simpliciter tamen non esse necessarium, quia etiamsi non ponatur determinatio, intelligitur tale prædicatum tribui Christo, secundum eam naturam, secundum quam potest illi convenire; neque in hoc ponit D. Thomas ullam differentiam inter illa tria prædicata; quæ omnia proprias difficultates habent infra tractandas.

3. Tertium argumentum fundatum est in verbis Pauli, 1 ad Corinth. 15 : *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subjectus erit illi, qui sibi subjecit omnia;* quibus significari videtur, Filium nondum esse subjectum Patri. Et respondet cum Augustin., lib. 1 de Trinit., c. 8, nunc quidem Filium ut hominem (ita enim intelligendum est) in propria humanitate sua esse perfecte subjectum Patri, tunc autem futurum etiam subjectum in membris suis; quia, licet nunc omnia sint subjecta Patri quoad potestatem, non tamen quoad plenam participationem, et perfectam obedientiam, et conformitatem cum illius voluntate, quam subjectionem tunc habebunt. Et hanc expositionem latissime prosequitur Greg. Nyssen., orat. propria de hac re, ubi circa medium his paucis verbis illam concludit : *Quæ Filii dicitur subjectio, per nos fit, quippe cum ea, quæ in corpore ejus perfecta fuerit subjectio, ad eum referatur, qui in nobis gratiam subjectionis effecit.* Eamdem habet Ambros., lib. 5 de Fide, c. 6, ubi interdum de Christo in humanitate sua pro nobis subjecto, interdum de corpore mystico, seu de Christo in nobis subjecto Patri, locum illum explicare videtur. Clarius Origenes, hom. 2 in Psal. 36, in principio. Ac denique Damasc., lib. 4 de Fide, cap. 19, post medium, ubi ita videtur hanc subjectionem ad nos referre, ut videatur negare Christum posse dici subjectum, sic enim inquit : *Nec Patri subjici necesse habet; etenim qua ratione Deus est, Patri æqualis est, non autem adversarius, nec subjectus; qua autem homo nunquam Patri contumax fuit, ut ei subjectione sit opus;* sed, ut ex ipsa ratione, qua utitur, constat, loquitur de nova subjectione, per quam prior inobedientia vel contumacia correcta sit : *Talis enim,* inquit, *subjectio non cadit in Christum secundum propriam humanitatem;* et ideo de hac subjectione loquens, recte concludit : *Ex quo intelligitur eum, personam nostram usurpantem, ac sese in ordinem nostrum aggregantem, his verbis usum esse.* Quæ expositio optima et facilis est. Addit vero Augustinus, dicto lib. 1 de Trinit., cap. 8, specialiter dixisse Apostolum, ipsummet Christum tunc esse futurum subjectum Patri, ne quisquam putaret habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in ipsam divinitatem; ac si Apostolus diceret, ita fore Christo omnia subjicienda, ut tamen ipse semper futurus sit subjectus ei, *qui omnia subjecit,* non quod denuo sit ei subjiciendus; sed quod in subjectione, quam nunc habet, semper perseveraturus sit. Denique addit idem Augustinus, lib. 83 Quæst., quæst. 69, et significat Hilarius, lib. 11 de Trinitate, post medium, illam locutionem Pauli intelligi posse juxta usitatam phrasim Scripturæ, in qua plerumque, quod semper est, tunc fieri dicitur ab aliquo, cum in eo cognosci cœperit. Tunc ergo erit Christus subjectus Patri, quia tunc perfecte omnibus innotescet quam eximia fuerit ejus subjectio et obedientia ad Patrem, ex qua immortalitas et Sanctorum omnium beatitudo manavit. Sed hoc testimonium accuratius tractabimus in sequenti tomo, disputatione 58, sect. 4.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit subjectus sibi ipsi.

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit subjectus sibi ipsi. Dicit enim Cyrillus, in epistola synodica* [1], *quam, scilicet, synodus Ephesina recepit : Neque ipse Christus sibi servus est, nec dominus, fatuum enim est, vel potius impium hoc sentire vel dicere. Et hoc etiam asserit Damascenus in ter-*

[1] In Synod. 1 Ephes. missa ad Nestor., in medio illius.

tio libro [1], *dicens: Unum enim ens Christus non potest servus esse sui ipsius et dominus. Sed in tantum Christus dicitur servus Patris, in quantum est ei subjectus. Ergo Christus non est subjectus sibi ipsi.*

2. *Præterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicujus ad se ipsum: unde et Hilarius dicit in libro de Trinitate* [2], *quod nihil est sibi simile aut æquale. Ergo Christus non potest dici servus sui ipsius, et per consequens nec sibi esse subjectus.*

3. *Præterea, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, ut Athanasius dicit* [3]. *Sed homo non dicitur subjectus sibi ipsi, vel servus sui ipsius, aut major seipso, propter hoc quod corpus ejus subjectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subjectus sibi ipsi propter hoc quod ejus humanitas subjecta est divinitati ipsius.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in primo de Trinitate [4]: *Veritas ostendit secundum istum modum, quo, scilicet, Pater major est Christo secundum humanam naturam, etiam se ipso minorem Filium.*

2. *Præterea, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a Filio Dei forma servi, ut non amitteretur forma Dei; sed secundum formam Dei, quæ est communis Patri et Filio, Pater est Filio major secundum humanam naturam. Ergo etiam est major seipso secundum humanam naturam.*

3. *Præterea, Christus secundum humanam naturam est servus Dei Patris, secundum illud Joannis vigesimo: Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum. Sed quicumque est servus Patris, est servus Filii; alioquin non omnia quæ sunt Patris essent Filii. Ergo Christus est servus sui ipsius, et sibi subditus.*

Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est [5]*) esse dominum et servum attribuitur personæ vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo dicitur Christus esse dominus vel servus sui ipsius, vel quod Verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personæ, quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis et alia hominis servientis; quod pertinet ad hæresim Nestorii. Unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesina* [1]*: Si quis dicit Deum vel Dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, et non magis eumdem ipsum confitetur simul Deum et hominem, utpote Verbum factum carnem, secundum Scripturas, anathema sit. Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno* [2]. *Et sub eodem sensu negandum est, Christum esse minorem seipso, vel esse sibi subjectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus, secundum unam earum, in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre præesse et dominari; secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire. Et per hunc modum dicit August.* [3], *Filium esse seipso minorem. Sciendum tamen, quod cum hoc nomen, Christus, sit nomen personæ, sicut et hoc nomen Filius, illa per se et absolute possunt dici de Christo, quæ conveniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna; et maxime hujusmodi relationes, quæ magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea, quæ conveniunt sibi secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione, ut, videlicet, dicamus Christum esse simpliciter maximum, et dominum, et præsidentem; quod autem sit subjectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.*

Ad primum ergo dicendum, quod Cyrillus et Damascenus negant [4] *Christum esse dominum sui ipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc, quod aliquis simpliciter sit dominus alicujus.*

Ad secundum dicendum, quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum, et alium servum; potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari, prout idem est dominus et servus sui ipsius, secundum aliud et aliud.

Ad tertium dicendum, quod propter diversas partes hominis, quarum una est superior, et alia inferior, dicit etiam Philosophus, in 5 Ethicorum [5], *quod est hominis ad se ipsum justitia, in quantum irascibilis et concupisci-*

[1] Fid. orth., c. 21, parum a med.

[2] Lib. 3, non multum remote ante finem.

[3] In suo Symbolo fidei.

[4] C. 7, ante medium, tom. 3.

[5] Art. præc., ad 2.

[1] In Conc. I Ephesin., cui præfuit Cyrillus, can. 6.

[2] Locis in argum. 1 citatis.

[3] Lib. 1 de Trin., capit. 7, ante medium, tom. 3.

[4] Locis in argument. citatis.

[5] C. ult., tom. 5.

bilis obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus et serviens, secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus[1] *asserit Filium se ipso minorem esse, vel sibi subjectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.*

COMMENTARIUS.

1. Quæstio hujus articuli fere eadem est cum quæstione articuli præcedentis, solumque est a D. Thoma proposita, tum ad concilianda diversa Sanctorum dicta, tum ut doceret, majorem circumspectionem in locutione hac servandam esse, quoniam hæ relationes, *subjecti, minoris* aut *servi*, videntur distinctionem suppositorum requirere et indicare. Et ideo respondet, has locutiones simpliciter non esse usurpandas, propter dictam causam; et ita exponit Cyrillum et Damascenum, quos citat; cum illo vero addito, *in quantum homo*, dicit esse admittendas, cum Augustino, lib. 1 de Trinit., c. 7 et 8.

2. *Dubium.—Responsio.*—Solum potest circa litteram hujus articuli dubitari de sensu cujusdam regulæ, quam in fine corporis D. Thomas adjungit. Dicit enim, relationes, quæ conveniunt Christo ratione suæ personæ, simpliciter et sine addito esse de illo prædicandas, ut esse dominum, superiorem, etc.; relationes vero quæ illi conveniunt ratione humanæ naturæ, esse prædicandas cum determinatione prædicta: aut enim D. Thomas hoc intelligit de his prædicatis, quando simpliciter dicuntur sine explicatione alicujus termini; et hoc modo nulla est differentia, quia, sicut Christus dicitur simpliciter dominus, ita potest dici simpliciter subjectus, juxta dicta articulo præcedenti; aut loquitur de his prædicatis, quando in illis explicatur terminus, qui sit ipsemet Christus, ut in præsenti articulo tractatur quæstio; et in hoc sensu nulla est differentia, quia, sicut Christus non potest simpliciter dici subjectus sibi sine addito, ita nec potest dici dominus sui sine determinatione; est enim eadem ratio, quia non minus una relatio quam altera indicat distinctionem suppositorum, et ideo necessaria est determinatio naturæ, per quam hic error excludatur. Respondetur cum Cajetano, regulam intelligendam esse in priori sensu, nam in posteriori nulla est differentia, ut ratio facta concludit, in priori autem sensu potest variis modis intelligi. Primo, ut illa differentia non fundetur in necessitate simpliciter, seu in rigore propositionum, sed ut convenienti modo loquamur ad vitandum periculum erroris, et hoc quidem est verum, sed non satis rem explicat. Secundo, ut semper, et in omnibus locutionibus necessaria sit illa differentia, seu determinatio, ut propositio in rigore vera sit. Et hoc non videtur necessarium, nec ad mentem D. Thomæ, ut ex articulo præcedenti colligitur, et ex dicendis constabit. Tertio, sensus esse potest, prædicata significantia relationem convenientem Verbo ratione divinitatis, seu personæ suæ, semper et in universum posse dici simpliciter et absolute de Christo; alia vero, quæ significant subjectionem, vel aliam similem imperfectionem, non semper dicenda esse simpliciter de Christo, sive hoc sit propter rigorem sermonis, sive propter vitandum periculum; utroque enim modo contingere potest, ut dicemus.

[1] Lib. 1 de Trinit., cap. 7, tom. 1.

DISPUTATIO XLIII,

In quatuor sectiones distributa.

DE SUBJECTIONE ET OBEDIENTIA CHRISTI, ET PRÆCEPTIS QUORUM EST CAPAX.

1. *Christus quomodo minor sit Patre.*—Ex tribus illis prædicatis, quæ D. Thomas in his articulis attigit, scilicet, *minor, subjectus, servus*, primum nullam difficultatem habet, quæ in re posita sit, et ad præsentem disputationem pertineat. Quod enim Christus, ratione personæ suæ et propriæ naturæ divinæ, non sit minor Patre, sed æqualis illi, non hoc loco, sed in materia de Trinitate ex professo tractandum est, et in disp. 2 hujus materiæ, quæ præsenti negotio sufficere videbantur, diximus; quod autem Christus, ratione humanitatis, et secundum illud esse quod ab illa habet, sit minor Patre, et seipso ut Deo, nullus dubitare potest. Quandoquidem constat humanam naturam esse inferiorem divina, ut ipsemet Christus confessus est, Joann. 14: *Pater major me est,* juxta veriorem et communiorem expositionem. Alia enim expositio quorumdam Græcorum, qui de persona divina ratione originis hoc intelligunt, minus propria est, et pie explicanda, ut latius in materia de Trinitate dicendum est. Quod vero pertinet ad modum loquendi, existimo illam locutionem, Christus est minor

Patre, non esse sine sufficienti determinatione usurpandam; in illo enim loco Joan. 14 satis ex circumstantiis constabat, Christum de se ut homine loqui; sic enim inquit: *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem, quia Pater major me est;* discedebat enim ab eis secundum humanitatem, et secundum illam ad Patrem ibat; et eodem sensu illum, majorem se appellat; requiritur ergo determinatio, non solum propter vitandum periculum erroris, sed etiam in rigore sermonis; quia si simpliciter fiat comparatio, in rigore fit inter personas, vel inter illud totum, quod Christus est, et Patrem; in quo sensu non potest dici simpliciter minor. Item, quia hæc locutio: *Verbum aut Filius est minor Patre,* simpliciter falsa est, sine ulla dubitatione; ergo nec Christus dicendus est simpliciter minor, quia nulla est ratio cur dicamus hoc prædicatum, *minor*, habere eam vim limitandi subjectum, ut formaliter pro Christo tantum ut homine supponat. Addatur ergo determinatio, quæ multo magis necessaria erit, si comparatio fiat ad personam Verbi seu Filii, ut ex dictis circa art. 2 constat. Solum potest obstare auctoritas D. Thomæ hic, art. 1, ad primum, ubi tantum ait, convenientius esse apponere determinationem ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre. Ac deinde sumi potest argumentum, quia nulla apparet specialis ratio ob quam non possit de Christo simpliciter dici esse minorem Patre aut Deo, sicut alia prædicata ab humanitate sumpta simpliciter de illo enunciantur. Respondetur ad D. Thomam, asserere quidem esse convenientius determinationem apponere, non negare autem, ex vi et rigore sermonis esse necessarium, neque hoc examinasse, sed omisisse tanquam rem minoris momenti. Vel certe ita locutus est, quia non semper est necessarium explicite addere determinationem illam, sed satis est quod ex antecedentibus et consequentibus colligatur; nam illa est quædam virtualis et implicita determinatio; tamen, quia hoc interdum est ambiguum, ait D. Thomas convenientius esse, regulariter loquendo, determinationem addere. Ad rationem, ex his quæ diximus, facile colligi potest differentia inter hoc prædicatum et alia. Quæ dupliciter potest declarari. Primo, quia hoc prædicatum, *minor*, est relativum et comparativum; unde absolute Christo attributum respectu Patris comparat totum id quod est Christus, cum Patre, et affirmat esse aliquid minus illo, quod simpliciter falsum est, quia in Christo aliquid est, quod non est minus quam Pater. Secundo, et clarius (quamvis in re idem sit) quia prædicatum *minor*, includit negationem repugnantem supposito Christi; prædicata autem, quæ sunt hujusmodi, vel nullo modo attribui possunt Christo, etiam cum determinatione, *ut homo*, si fortasse illa non sufficiat ad impediendam vel tollendam illam negationem, sicut contingit in hoc prædicato, *filius adoptivus*, ut suo loco dicetur. Vel saltem non enunciantur de Christo sine determinatione, *ut homo*, quando illa sufficit ad limitandam negationem ad esse humanum, ut contingit in hoc prædicato, *incepit esse*, vel in hac voce, *creatura,* rigorose sumpta. Ita ergo est in præsente, nam minor includit negationem æqualis; imo illa negatio est veluti fundamentum aut proxima conditio fundans illam relationem; hæc autem negatio repugnat Verbo divino; unde nullus, ut existimo, concedet hanc locutionem simpliciter, et sine addito, *Christus non est æqualis Patri;* cum determinatione autem, *in quantum homo,* recte conceditur, quia limitatur negatio ad esse humanum; idem ergo est de prædicato *minor*. Alia vero prædicata, ab humanitate sumpta, non semper includunt negationem similem, ut constat ex supra dictis, q. 16. Et signum, quod supra adduxi, recte declarat hanc differentiam, nam alia prædicata, quæ dicuntur de Christo simpliciter sub nomine Christi, dicuntur etiam sub nomine Verbi, aut Filii Dei, vel Dei, regulariter loquendo, ut esse passum, mortuum, etc. At vero in præsente, de Verbo aut Filio Dei non potest absolute dici non esse æqualem, aut esse minorem Patre. Quis enim audeat ita loqui? Signum ergo est, inter hæc et alia prædicata humanitatis esse aliquam differentiam, ob quam non possint illa in rigore dici de Christo simpliciter, sed tantum cum determinatione, *ut homo*.

2. Omissa ergo relatione *minoris*, seu *inæqualis*, de aliis duabus, *subjectionis*, et *servitutis*, sigillatim disputandum est, quia aliquo modo distinguuntur, et proprias difficultates habent, ut videbimus. Quia vero *subjectio* relationem quamdam dicit ad præceptum et obedientiam, consistit enim subjectio in capacitate præcepti, et ad illum proprie dicit relationem qui potest præcipere, unde proprius actus personæ subjectæ, ut sic, est obedire; ideo de his omnibus hoc loco dicendum est, et prius erit res ipsa explicanda, scilicet, quo

modo Christus capax præcepti fuerit, et quibus præceptis fuerit subjectus, et deinde modum loquendi breviter explicabimus.

SECTIO I.

Utrum Christus Dominus fuerit capax præcepti cui esset subjectus.

1. Ratio dubitandi est, quia præcepta habent vim coactivam, unde illud directe cadit sub præceptum, ad quod lex cogit, ut D. Thomas docet, 1. 2, q. 90, art. 3, ad 2, et q. 100, art. 9; et ideo nullus potest imponere legem, nisi qui potestatem habet coactivam, ut efficaciter possit inducere ad observationem legis; ergo solus ille est capax præcepti, qui subdi potest virtuti coactivæ; hoc autem Christo repugnat; ergo. Confirmatur primo, et explicatur, quia obligatio præcepti includit hanc divinam comminationem. Si hoc non feceris, eris mihi inimicus. Sed hæc moraliter fieri non potest nisi ad eum qui potest fieri inimicus, quod Christo repugnat; ergo similiter illi repugnat vera ac propria obligatio legis et præcepti. Unde confirmatur secundo, quia Christus est impeccabilis ab intrinseco, et ex natura sua; ergo non est capax præcepti. Patet consequentia, quia præceptum obligat sub reatu culpæ; hæc vero obligatio non cadit nisi in eum qui est capax culpæ. Tandem confirmatur, quia Christus est supremus dominus; habet ergo potestatem dispensandi in omni lege; poterat ergo secum dispensare; non ergo obligatur.

2. Propter hæc nonnulli opinati sunt, Christum non esse capacem præcepti. Distinguunt tamen inter præceptum et mandatum, ut præceptum sit vera lex, veram obligationem inducens, cujus transgressio justitiæ seu obedientiæ contraria sit; mandatum vero latius patet, et significat non solum rigorosum præceptum, sed etiam quamcunque directionem, seu regulam, quæ aliquid mandat, seu potius ordinat, aut commendat tanquam conveniens, seu melius; quæ distinctio fundamentum habet in D. Thom. 1. 2, q. 99, art. 5; ubi ex Hieron. refert, in præceptis esse justitiam, in mandatis charitatem; quod dictum habetur in Glossa ordinaria, in proœmio in Marcum. Dicitur autem præceptum continere justitiam, quia continet jus superiori debitum, et ejus observantia ad rectitudinem morum necessaria est; mandatum vero dicitur continere charitatem, quia ejus observantia non est in rigore necessaria, nec fundatur in jure superiori debito, sed in quadam amicitia seu perfectione. Habet etiam hæc distinctio fundamentum in Chrys., Theophyl., et aliis sectione ultima citandis. Dicunt igitur Christum non esse capacem proprii præcepti, quia non est capax propriæ obligationis, ut rationes factæ videntur probare; dicunt tamen fuisse capacem mandati, tum propter testimonia Scripturarum infra citanda; tum quia per modum directionis potuit intelligere quid Deo esset gratius, ut illud quasi commendatum haberet ad volendum et exequendum.

3. *Quid discriminis inter consilium et præceptum versetur.* — Ut tamen certo constet de quo sit disputatio, suppono quæstionem hanc tractari de proprio præcepto, ut a consilio distinguitur, et est vera lex superioris; hoc enim vox ipsa in rigore significat; et idem significat vox, *mandatum*, ut constat ex omnium Latinorum usu; alia enim significatio minus propria est et non adeo usitata. Est autem de ratione proprii præcepti et legis ut obligationem inducat, quæ obligatio necessitatis interdum appellatur, et debitum, ut constat ex D. Thoma 1. 2, q. 90, art. 4, ubi ait esse proprium legis habere virtutem obligandi, et 2. 2, q. 104, art. 4, 5 et 6, ait præceptum includere quamdam justitiæ necessitatem; et idem significat hac 3 p., q. 47, art. 2, ad secundum. Idem Cajet. 2. 2, q. 104, art. 1, ad finem; Durand., in 1, dist. 37, q. 40, n. 14 et 15. Et a posteriori declaratur, quia non est aliud in quo possit præceptum a consilio distingui, præsertim quando ab eodem legislatore vel consultore, Deo nimirum, manant. Nam per consilium Deus dirigit alium ad id faciendum quod consulit, eique suum judicium manifestat, quod id melius esse judicat; imo et suam voluntatem ad id magis propensam ostendit; solumque deficit a ratione præcepti, quia per consilium non intimat Deus homini talem voluntatem suam, qua velit illum obligare ad id faciendum quod consulit; ergo hæc voluntas est de ratione legis, sive in illa consistat formaliter, sive tantum sit radix et quasi anima legis; vis ergo obligandi, et inducendi debitum seu obligationem est de ratione legis. Atque hoc modo distinguere videtur consilium a præcepto Paulus, 1 Cor. 7; cum enim dixisset: *De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do*, subdit inferius: *Qui statuit in corde suo, non habens necessitatem*, scilicet, quam præceptum inducit, *potestatem autem suæ voluntatis*, scilicet, eligendi id quod con-

sulitur, servandi, verbi gratia, virginitatem. Atque ita hunc locum et hanc differentiam declararunt Cypr., serm. de Nativ. Christ., in fin.; Aug., l. de Sancta Virgine, c. 30, et lib. 1 de Adult. conjug., c. 14 et 15; Amb., ep. 82, longe ante med.; Hieron., ep. 22 ad Eustoch., de Servand. virgin., parum ante med., et lib. 1 cont. Jovinian., aliquantulum a principio; Chrys., hom. 63 in Mat., et omnes Pauli expositores, loco citato.

4. Ac denique a priori declaratur : nam actus consilii per se non est actus superioris, quia non est actus jurisdictionis; et idem est de quacunque voluntate vel desiderio, quo unus velle potest ut alius hoc faciat aut velit; sola autem voluntas obligandi, et præceptum ab ea manans, et intimans seu inducens obligationem, est proprie actus superioris habentis jurisdictionem in subditum, ad determinandum illum moraliter ac politice ad aliquid faciendum; hoc autem non facit, nisi obligando et quasi coarctando illum ad id quod præcipit, ut non possit aliud jure seu honeste facere.

5. *Illatio ex dictis.* — Ex quo infero, de ratione proprii præcepti esse ut ejus transgressio vel omissio, libera ac sufficienter voluntaria, peccaminosa sit et prava. Loquor autem de proprio præcepto, ut omittam legem pure pœnalem, vel regulam pure directivam, formaliter vel virtualiter obligantem ad pœnam; quia vel hæ non sunt proprie leges, sed pacta quædam seu conventiones quibus subjiciuntur tali pœnæ, qui hoc fecerint, etiamsi eo in non peccent; vel, si leges sunt, non obligant determinate ad talem actum, sed ad hoc disjunctum, vel ad faciendum actum, vel, si non fecerit, ad pœnam impositam acceptandam et solvendam. Illis autem præmissis, quæ in Christo locum non habent, non potuit illi verum præceptum imponi, quin veram obligationem induceret, et necessitatem moralem talis actus vel bonitatis ad bonos mores, ut quæst. etiam 18 tractatum est. Quapropter fieri non potuit ut imponeretur præceptum verum, quin consequenter induceretur necessitas servandi illud ad vitandam culpam, ac Dei inimicitiam, si præceptum intelligatur esse de re gravi, et in hoc consistit difficultas tacta, quod in hoc præcepto includitur comminatio, Nisi hoc feceris, privaberis divina amicitia, quæ videtur indecens respectu Christi.

6. *Christus quomodo capax præcepti.* — Nihilominus tractando de præcepto in hac proprietate sumpto, dicendum est Christum hominem proprie et vere fuisse capacem præcepti quoad vim directivam ejus, et obligationem faciendi quod lex præcipit, et vitandi quod prohibet. Hæc est sine dubio sententia D. Thomæ, hoc loco, et infra, q. 47, et communis, ut ex iis, quæ in sequentibus dicemus, plane constabit; et videtur posse sumi ex sexta Synod., act. 17, in definitione fidei, ubi definiuntur duæ Christi voluntates non contrariæ, quia voluntas humana non resistebat nec reluctabatur, sed subjecta erat divinæ voluntati : *Oportebat enim*, inquit, *carnis voluntatem moveri, subjicique voluntati divinæ, juxta sapientissimum Athanasium.* Potest etiam ex sacra Scriptura probari. Psalm. enim 39 de Christo dicitur, ut Aug., Euthym., et alii, imo et Paulus ad Hebr. 10, exponunt: *In capite libri scriptum est de me, ut faciam voluntatem tuam, Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei*; et alia plura et urgentiora afferemus infra, agentes de speciali præcepto moriendi pro hominibus. Ratione probatur primo, quia voluntas Christi humana non erat sibi regula suorum actuum, habebat enim superiorem, a qua poterat dirigi et gubernari; ergo Christus, secundum hanc voluntatem humanam, poterat a superiori recipere talem regulam suorum actuum, ut ad honestatem morum necessarium esset illi se conformare; hæc autem regula est lex, seu præceptum; ergo. Secundo, Christus, ut homo, est subjectus Patri; ergo subjici potest legibus ejus. Quo argumento tacite concedit et concludit D. Thomas 1. 2, q. 93, artic. 4, ad 2, Christum ut hominem esse subjectum legi æternæ; antecedens probatur a D. Thoma hic, et inferius tractabitur. Nunc breviter declaratur : quia Christus ut homo est creatura; ergo subjecta creatori; illud enim dicitur subjectum, quod est sub potestate alterius; nihil autem magis est sub alterius potestate, quam creatura sub creatore. Rursus, non est quæcunque creatura, sed rationalis: ergo subjicitur ut creatura rationalis, et libera libertate creata; propria autem subjectio hujus creaturæ est, ut præcepto superioris subdatur. Tertio, in Christo Domino fuerunt virtutes creatæ, etiam illæ quæ respiciunt superiorem; habuit enim veram religionem, qua Patrem colebat, et ad illum orabat, veram humilitatem, verum timorem, et similia, ut in superioribus ostensum est; ergo et veram et propriam obedientiam, est enim eadem ratio, præsertim cum Scriptura sacra

hanc virtutem in illo maxime commendet; quæ proprie intelligenda est, cum commode possit; vera autem ac propria obedientia non est nisi ubi potest intervenire præceptum.

. *Responsio ad argum.* — *Vis coactiva non est de necessitate præcepti.* — Neque contra veritatem hanc obstant rationes factæ. Ad primam enim respondetur primo, de ratione præcepti tantum esse ut faciat actum necessarium ad rectitudinem et honestatem virtutis, et hæc proprie dicitur vis directiva præcepti; vis autem coactiva, quæ respicit comminationem pœnæ, non est per se ac simpliciter necessaria ad præceptum. Quia in præcepto per se tantum est intenta moralis determinatio et directio ad actus morales; hæc autem sufficienter fit per intimationem voluntatis superioris inducentis obligationem. Igitur comminatio per se necessaria non est ad præceptum, sed, ad summum, secundario ad illud pertinet; et accommodari debet juxta capacitatem ejus cui imponitur præceptum; unde, si ille non est capax transgressionis, nulla coactione aut comminatione pœnæ indiget, et ideo in eo potest habere locum præceptum quoad vim directivam sine coactiva; sic enim interdum princeps obligatur suis legibus quoad vim directivam, non tamen quoad coactivam; et in beatis sunt præcepta sine ulla comminatione.

8. Secundo dicitur ad argumentum, simul cum prima confirmatione, in præcepto præsertim divino contineri in virtute illam comminationem, quæ per illam conditionalem explicatur, *Nisi hoc feceris, eris mihi inimicus;* non est tamen necesse ut formaliter et et directe fiat talis comminatio. Ut autem Christus sit capax præcepti virtute continentis comminationem illam, satis est ut natura ejus humana, secundum se considerata, et prout esse posset in proprio supposito, sit capax illius status, et pœnæ quæ per illam conditionalem explicatur; vel certe satis est ut talis natura habeat aliam superiorem, cujus voluntatem respicere debeat tanquam regulam suæ voluntatis. Nam ex hoc fit ut a superiori illa voluntate præscribi possit aliquid, ut necessarium ad honestatem morum, seu ad charitatem conservandam, in quo in virtute continetur illa conditionalis; quamvis ipsa ratio præcepti melius et formalius explicetur per hanc affirmativam et absolutam propositionem: Hoc præscribitur per præceptum tanquam necessarium ad virtutem seu charitatem, quam per illam conditionalem, seu negativam: Si hoc non feceris, non eris mihi amicus.

9. Unde ad secundam confirmationem respondetur, Christum esse impeccabilem ratione suppositi, voluntatem autem humanam ejus ex se et ex natura sua non esse impeccabilem, et hoc satis esse ut sit capax præcepti; quamvis enim sit unita Verbo, semper tamen manet inferior et subdita, licet per ipsammet superiorem voluntatem ita gubernetur, ut non possit a bono deficere.

10. Ad ultimam confirmationem primum dicitur, quædam præcepta esse omnino indispensabilia; deinde non sequi: Potest secum dispensare; ergo non tenetur legibus. Princeps enim suis legibus obligatur, et tamen potest secum dispensare sicut cum aliis; imo ex dispensatione possibili, potius infertur obligatio legis, quia non habet locum dispensatio, nisi ubi intercedit obligatio. Tandem (quod ad rem spectat), licet Christus, ut Deus, sit supremus omnium dominus, et ideo ut sic non sit capax præcepti, tamen Christus, ut homo, non habet supremum dominium per voluntatem humanam; imo secundum illam non potest non esse sub potestate alterius, et ideo ejus legibus subdi potest.

SECTIO II.

Quibus legibus fuerit Christus subjectus, vel subjici potuerit.

1. *Lex divina quotuplex.* — Hæc quæstio præsertim tractanda est de divinis legibus; nam hoc loco præcipue agimus de subjectione Christi ad Deum; tamen per occasionem, et ad complementum materiæ, dicendum etiam erit de legibus humanis; lex autem divina duplex est, altera naturalis, altera positiva, quæ dividi ulterius potest in legem communem, seu generaliter Ecclesiæ aut populo Dei propositam, ut fuit lex vetus, et est nunc lex gratiæ; et in specialem, ut si Christus habuit aliquod speciale præceptum sibi impositum. De hoc dicemus sectione sequenti; cætera hic breviter expediri possunt.

2. Dico ergo primo: Christus Dominus subjectus fuit legi Dei æternæ seu naturali. Ita docet S. Thom., 2. 2, q. 93, art. 4, ad 2, ubi de æterna lege loquitur; sed est eadem ratio de naturali. Et eam docet late Joan. Medina, codice de Pœn., tract. 3, q. 1, ubi, licet in aliis multis de merito et satisfactione Christi minus digne sentiat, in hoc tamen bene loquitur; immerito tamen existimat hanc obli-

gationem repugnare cum perfecta satisfactione de rigore justitiæ, ut satis dictum est in q. 1, art. 2. Probatur ergo conclusio, quia Christus tenebatur amare Deum, et non mentiri, et vitare alia quæ sunt intrinsece mala.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : etiam mentiri, vel esse infidelem in promissis servandis, est intrinsece malum respectu divinæ voluntatis, et tamen non propterea Deus obligatur præcepto, sed voluntas ejus natura sua abstracta est, et omnino aliena ab omni hujusmodi malo. Respondetur, hinc recte sequi, voluntati Christi ex vi et natura talium objectorum necessarium esse, ad honestatem morum, ea vitare quæ sunt intrinsece mala, etiamsi per intellectum præscindamus omnem legem superioris, quod commune est Christo cum aliis omnibus qui ratione utuntur, ut latius in 1. 2 tractatur. Ex hoc tamen ulterius sequitur, voluntatem Christi humanam, eo quod inferioris ordinis est, et superiorem habet, teneri ex præcepto superioris, quod per naturalem rationem illi manifestatur, hæc omnia mala vitare, vel contraria bona facere, quia hæc obligatio est quasi proprietas intrinseca et connaturalis rationali naturæ, quæ superiorem habet, cujus gubernationi et providentiæ subdita sit. Et hæc conclusio procedit tam de pura lege naturali, quæ consideratur respectu humanæ naturæ præcise sumptæ, quam de lege supernaturali, quæ connaturalis est gratiæ, seu naturæ ut elevatæ per gratiam et supernaturalem cognitionem; est enim eadem ratio de utraque. Nec vero est quod inquiramus an potuerit Christus non obligari hac lege naturali, vel an potuerit cum eo in hoc dispensare; non enim magis potuit hæc obligatio a Christo homine, quam ab aliis hominibus sejungi, quia (ut dixi) est quasi naturalis proprietas consequens humanam naturam. An vero naturalis lex simpliciter auferri possit aut dispensari, non est hoc loco disputandum, cum in materia de legibus proprium habeat locum.

4. *Christus immunis legum humanarum.* — Dico secundo: Christus Dominus nullis humanis legibus subjectus fuit, quamvis de absoluta Dei potentia subjectum esse non repugnaverit. Prior pars probatur optime illa ratione, quia Christus etiam in humanitate sua habuit dominium et jus superioris ordinis super omnes homines per potestatem excellentiæ, ut latius infra, q. 22, dicturi sumus; non ergo magis potuit humanis legibus obligari, quam possit rex lege lata ab aliquo sibi subdito obligari. Unde, Matth. 17, de legibus tributorum agens, ipse conclusit: *Ergo liberi sunt filii;* quem locum Patres omnes de Christo intelligunt, et ex illo colligunt Theologi, in 2, d. 44, Christum non fuisse subjectum regibus temporalibus. De quo videri potest D. Thomas ibi, q. 2, art. 2; Bonav., art. 3, q. 1; Soto, in 4, d. 25, q. 2, art. 1; Turrecremata, lib. 4 Sum., p. 4, c. 37, ubi refert, Joannem XXII, contrariam sententiam, quæ fuit Marsilii Patavini, erroris damnasse. Et hæc conclusio magis constabit ex dicendis in conclusione sequenti.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — *Christus quomodo matri subjectus.* — Sed contra, quia Christus tenebatur obedire Matri, cui erat subditus, Luc. 2. Respondetur, sponte sua se illi subdidisse sicut Josepho, jure tamen et in rigore non fuisse obligatum, quia potestas excellentiæ et jurisdictio, quam Christus habebat, etiam in matrem suam, erat superior et altioris ordinis. Dices : ergo non tenebatur Christus illa lege naturali qua obligantur filii colere parentes, et obedire illis, quod est contra præcedentem conclusionem. Respondetur simpliciter negando consequentiam; tenebatur enim Christus pietatem servare respectu matris; tamen, quia hoc præceptum affirmativum est, non semper obligat, neque eodem modo, neque ad eosdem actus, sed juxta occurrentes circumstantias; et quia hæ in Christo erant multo alterius rationis quam in aliis hominibus, ideo diverso modo obligari potuit illo præcepto.

6. *Legislator quomodo obligatur lege sua.* — Dico tertio : Christus Dominus non fuit subjectus illis divinis legibus positivis quæ pro universa Ecclesia aut Israelitico populo datæ sunt. Declaratur, quia hæc lex tantum est duplex, nova et vetus; de nova facile probatur, quia ipsemet Christus fuit auctor et legislator hujus legis. Considerandum vero est legislatores humanos interdum obligari legibus suis, quando illæ versantur in materia æque ad ipsos legislatores pertinente, sive hoc sit quia sub hac conditione censentur accepisse potestatem ferendi leges; sive quia lex naturalis eos subjicit talibus legibus, eo ipso quod sunt ejusdem status et conditionis cum aliis, ad quos leges feruntur; in Christo autem Domino hoc non habet locum respectu legis novæ a se conditæ, tum quia non sub hac conditione accepit potestatem legislativam, quæ in ipso fuit alterius et excellentioris rationis;

tum quia non habuit statum ejusdem rationis cum subditis, ut ad illum talis lex pertinere potuerit. Quod ita etiam declaratur, quia quando lex principis respicit subditos, ut subditi sunt, ut est, verbi gratia, lex de solvendis tributis, talis lex non obligat principem; sed ad hunc modum proportionaliter est in præsenti, nam lex gratiæ a Christo lata respicit homines ut peccatores, seu ut viatores, atque adeo existentes in inferiori statu.

7. Igitur solum superest ut de veteri lege hanc conclusionem probemus; non enim defuerunt qui dicerent Christum fuisse legi veteri obnoxium, atque adeo obligatum ad servandam illam. Ita tenet Joan. de Medina, supra, cui videntur favere verba ipsius Christi, Matth. 5, de se dicentis: *Non veni solvere legem, sed adimplere;* et Paulus, ad Galat. 4, dicens, *misisse Deum Filium suum, factum sub lege.* Favent etiam Athan., disputatione cum Ario, circa finem, quæ habetur tom. 4; et Cyril. Alexand., lib. 2 de Fide ad Regi., longe post medium, et epistol. ad monachos Ægypti, sub finem, quæ habentur in 1 tom. Concil. Ephes., cap. 1 et 5, qui dicunt Christum fuisse subditum legi. Et probatur ratione, quia illa lex generaliter fuit lata pro omnibus hominibus Israelitici populi, per circumcisionem ad Dei populum aggregatis; unde est illud Pauli, ad Galat. 5: *Testificor omni homini circumcidenti se, quia debitor est universæ legis faciendæ;* sed Christus fuit de illo populo, et circumcisus; ergo fuit sub illa lege comprehensus; nullibi enim legimus illum fuisse specialiter exemptum, aut cum illo dispensatum, ne illa lege teneretur.

8. *Christus non subjectus legi veteri.— Soto.* — Nihilominus verissimam censeo assertionem positam, quæ videtur esse sententia D. Thomæ infra, q. 37, art. 3 et 4, ubi simpliciter negat Christum fuisse obnoxium veteri legi; et idem dicit de B. Virgine quoad ea quæ ad Filium pertinebant, et q. 40, art. 4, licet dicat Christum Dominum semper servasse legem veterem, non tamen ex obligatione, sed propter alias congruentias quas ibi adducit. Pro eadem sententia multa congerit Joannes Arboreus, lib. 3 Theosoph., c. 6. Idem docuit Soto, in 4, dist. 2, q. 1, art. 3, in fine, qui optimam rationem indicat, nam illa lex data est populo Judæorum pro se et sua posteritate, sub qua solum comprehenduntur posteri, qui via ordinaria et per seminalem rationem a primogenitoribus descendunt; ergo Christus, qui hoc modo genitus non est, non est sub illa lege comprehensus. Quod explicatur et confirmatur a simili, quia præceptum datum Adæ pro se et posteritate sua, in illo, ut in capite contenta, non comprehendit Christum, sicut nec transgressio ejus, quia Christus non continebatur in Adamo secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam; ergo similiter præceptum de circumcisione datum Abrahæ et posteritati ejus, non comprehendit Christum, quia in lumbis ejus non continebatur secundum seminalem rationem; ergo pari ratione non fuit Christus obnoxius universæ legi Mosaicæ.

9. *Objectio. — Responsio.* — Dicet fortasse aliquis, argumentum recte concludere simpliciter, et absolute loquendo, non tamen supposita circumcisione, quam Christus assumpsit; nam per eam videtur sese obnoxium reddidisse universæ legi faciendæ, juxta testimonium Pauli supra citatum. Respondetur tamen, eodem modo posse applicari rationem, quia, sicut lex circumcisionis data est Abrahæ, et filiis ejus, qui naturaliter ex illo generabantur, ita lex vetus solum fuit posita pro hominibus ex eadem stirpe progenitis, vel etiam pro aliis puris hominibus, si circumcidi vellent, præsertim quia, cum illa lex esset imperfecta, et ad ostendendam imbecillitatem naturæ imposita, solum hominibus imperfectis, et ex origine sua peccato subjectis imposita fuit. Unde ad Galat. 3, ait Paulus legem propter transgressionem esse positam; et infra dicit legem fuisse pædagogum in Christo, ut ex fide justificarentur qui sub illa tenebantur; et idem colligi potest ex tota epist. ad Rom., et præsertim c. 6, ubi distinguuntur *esse sub lege*, et *esse sub gratia;* multo ergo magis condistinguentur, esse sub lege, et esse ipsum auctorem gratiæ; non ergo fuit sub lege Christus, qui fuit auctor gratiæ. Item cum esset *umbra futurorum*, et illius finis et complementum futurus esset Christus, per quem abroganda erat, non debuit Christo imponi; unde ad Galat. 3 dicitur, illam legem positam esse, *donec veniret semen*, quod est Christus. Deinde Christus erat dominus legis, et ideo non fuit decens ut etiam secundum humanitatem illi subderetur; unde Matth. 12, cum Judæi illum calumniarentur, quod sabbathum non servaret, respondit: *Dominus est filius hominis, etiam sabbathi.* Quod explicans Augustinus, lib. Quæst. in Matt., q. 10, dicit, illis verbis ostendisse Christum, se non esse subjectum legi, quia erat Filius Dei

naturalis, et dominus legis. Et ad eumdem sensum trahi possunt verba Joann. 5 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*, quibus Christus ad similem calumniam respondit; quasi diceret se cum Patre omnia fecisse et facere, et ideo non esse subditum legi, ut indicant Cyril., lib. 2 in Joan., c. 33; et Aug., tract. 17 in Joan.; quanquam D. Thomas aliter et satis bene explicet infra, q. 40, a. 4, ad 1. Aliqui hoc confirmant ex verbis Pauli, ad Galat. 3, dicentis legem veterem datam esse per Angelos in manu mediatoris, id est Christi, ut ipsi exponunt. Ac si sit sensus, illam quidam legem ordinatam esse per Angelos, tamen totam positam esse in potestate Christi, et illum non obligasse. Sed est expositio aliena omnino a sensu Pauli, et omnium Doctorum interpretatione; mediator enim illo loco appellatur Moyses, qui inter Deum et populum internuntius et sequester fuit, ut dicitur Deuter. 5; dicitur ergo lex data in manu mediatoris, quia Angeli non immediate promulgarunt, et dederunt legem populo, sed Moysi, per quem lex data est, ut dicitur Joan. 1; ex hoc ergo loco nihil probari potest. Alia vero, quæ adduximus, satis hanc veritatem confirmant.

10. Argumenta vero contrariæ sententiæ ex dictis fere soluta sunt; dicitur enim Christus non venisse ad solvendam, sed ad implendam legem, primo, quia licet non fuerit legi obnoxius, plene tamen ac perfecte illam servavit, ut eleganter D. Thomas explicuit in illo art. 4, q. 40. Secundo, quia Christus implevit legem sicut veritas figuram, vel sicut donatio promissionem, ut bene Augustinus, lib. 16 contra Faust., c. 6, et lib. 18, a princ., et lib. 19, cap. 24. Tertio, implevit legem, quia quidquid perfectionis legi deerat, ipse addidit et complevit, ut idem dixit Augustinus, lib. 1 de Ser. Dom. in monte, c. 14. Et ad eumdem modum dicit Chrysost., hom. 16 in Matth., Christum implevisse legem dando gratiam, quam lex dare non poterat. Denique dici potest implevisse legem, quia per passionem et mortem suam illam consummavit, ut D. Thomas infra explicat, q. 47, art. 2, ad primum. Quod vero Paulus ait, Christum factum esse sub lege, non jus, sed factum, non obligationem, sed usum significat, ut indicarunt Hieron., Aug. et Ambros., et clarius Anselm. dicens: *Subditus est legi, non quia ipse legi quidquam deberet, sed ut nos redimeret*. Et S. Thomas, q. 37, art. 1 : *Factum*, inquit, *sub lege, quia pondus legis in se sustinuit*. Et idem est sensus Athanasii et Cyril., locis superius allatis, qui simul asserunt Christum et fuisse liberum, et subditum legi; liberum, scilicet, quoad obligationem; subditum vero quoad observationem.

SECTIO III.

Utrum habuerit Christus aliquod speciale præceptum divinum cui fuerit subjectus.

1. Hoc dubium præcipue tractari solet de præcepto moriendi pro hominibus, an Christus illud habuerit, et quale illud fuerit. Quidam enim Theologi negant Christo Domino impositum fuisse hoc præceptum. Ita sentit Palud., in 3, d. 12, q. 2, a. 3, solum quia princeps (ut inquit) solutus est legibus. Quod fundamentum insufficiens est, ut ex dictis patet. Eamdem sententiam tenet Dionys. Cisterciens., in 3, q. 3, art. 2, concl. 6, qui existimat obligationem præcepti repugnare cum perfecto merito de condigno. Quod tamen in superioribus jam a nobis rejectum est. Videtur autem hanc eamdem sententiam docuisse Chrysost., hom. 59, et 74 in Joann.; docet enim illud mandatum, quod Christus dicit habuisse a Patre, non fuisse verum et proprium præceptum, sed solum mandatum in illa latiori significatione, in 1 sect. explicata; et hom. 7 in epist. ad Philip., explicans obedientiam Christi contra Arianos, inquit: *O insensati et amentes, nam et amicis nos obedimus, et nihil nos hoc dejicit, ut Filius obedivit Patri, non in servilem conditionem decidens;* sentit ergo illam obedientiam non fuisse in ordine ad præceptum proprie sumptum, sed in ordine ad divinam voluntatem sibi simpliciter insinuatam et commendatam, cui Christus per humanam voluntatem maxime conformis fuit. Unde sumi potest probabilis ratio, quæ, ut Christus in omnibus exequeretur voluntatem Patris, non indiguit præcepto, sed sola voluntatis paternæ cognitione; perfecta enim obedientia non expectat præceptum, sed ad nutum superioris voluntatis movetur, ut D. Thomas docet, 2. 2, q. 104, a. 2. Unde Theophyl., exponens verba illa Joan. 15: *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego præcepta Patris mei servavi, et maneo in ejus dilectione*, inquit: *Hoc temperans se audientium infirmitati dicit, non enim qui omnium est legislator, mandatis obnoxius, et sine paternis mandatis vivere non potest, hoc enim cogitare fuerit absurdissimum;* et in fine c. 14 exponit illud: *Sicut manda-*

tum dedit mihi Pater, sic facio, hoc modo : *Quod complacitum est illi, et decretum ab eo, suscipio et perficio;* et infra : *Mandatum dedit, hoc est voluit, dixit, approbavit, decrevit.* Et confirmatur primo ex verbis ejusdem Christi, Joann. 10 : *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam; nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso; potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam; hoc mandatum accepi à Patre meo.* Ubi imprimis eodem modo loquitur Christus de morte sua et resurrectione, utriusque dicens se habuisse mandatum a Patre; non potest autem dici habuisse proprium præceptum resurgendi, tum quia illud magis erat opus divinitatis quam humanitatis; tum etiam quia alias semper Christus operatus esset ex præcepto, quia de omnibus sciebat Patris voluntatem; ergo neque moriendi habuit proprium præceptum. Deinde in illis verbis insinuat Christus totum hoc negotium positum fuisse in suo arbitrio et voluntate, quod etiam Chrysost. notavit, hom. 24 super ad Heb., circa verba illa c. 12 : *Aspicientes in auctorem fidei, et consummatorem Jesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta.* At vero si habuisset proprium et rigorosum præceptum, non esset simpliciter positum in ejus arbritrio et voluntate. Ubi etiam insinuatur ratio illa supra tractata, quia si Christus habuisset hujusmodi præceptum, non libere, sed necessario illud implevisset, quia est impeccabilis. Tandem confirmatur, quia vix intelligitur quomodo fuerit possibile tale præceptum moriendi, quia præcepta sunt de iis quæ sunt in nostra potestate; sed mors illa non fuit omnino posita in voluntate Christi, quia profecta est ex prava voluntate Judæorum; ergo.

2. Dicendum nihilominus est, Christum habuisse verum et proprium præceptum redimendi genus humanum per passionem et mortem suam. Ita sentit D. Thomas infra, q. 47, art. 2, et 1 p., q. 41, art. 6, ad 2. Et fundamentum est, quia Christus ut homo potuit obligari, et subjici huic præcepto, ut ex supra dictis satis constat; sed Scriptura sacra, proprie et juxta communiorem Patrum sententiam intellecta, significat habuisse hoc præceptum; ergo intelligenda est de vero et proprio præcepto, cum facile possit, et sufficiens congruentia non desit; minor constat ex citatis verbis Joan. 10 : *Hoc mandatum accepi a Patre*, et 14 : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio;* et 15 : *Patris mei præcepta servavi*, quæ omnia proprie intelligit August., tract. 79 in Joan., l. 13 de Trinit., c. 14, et q. 55 super Deuteron., quibus locis interdum vocat hoc mandatum, *Patris voluntatem*, non quia proprium præceptum non sit, sed quia ita loqui solemus de superioris præcepto, dicentes hanc esse superioris voluntatem. Et eodem modo loquitur Christus, Joan. 4, cum dicit cibum suum esse, *ut faciat voluntatem Patris*, id est, ut sanctificationem nostram operaretur, sicut sibi erat a Patre præscriptum, ut exponit Gregor. Nyss., l. de Beatitudinibus, circa illud : *Beati qui esuriunt, et sitiunt justitiam.* Et de eadem voluntate recte exposuit Paul., ad Hebr. 10, illud Psal. 39 : *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam*, quam voluntatem statim legem appellavit, subdens : *Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei*, ut notavit Agatho Pap., in ep. 1, quæ refertur in VI Synod., act. 4. Ac denique propter eamdem Patris voluntatem ait Christus, Matth. 26 : *Pater mi, si non potest hic calix transire nisi bibam illum, fiat voluntas tua;* dicit enim non posse, quia jure non poterat; intelligebat enim necessitatem præcepti urgere, ut indicavit Damasc., lib. 3 de Fide, cap. 24. Secundo, principaliter hoc colligitur ex Paulo ad Philip. 2 : *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*, quod de propria obedientia intelligendum est, cum facile possit; propria autem et vera obedientia non est nisi ubi intervenit præceptum, quod est veluti formale objectum ejus, ut constat ex 2. 2, q. 104. Et optime confirmatur (ut bene notavit Origenes, hom. 2 in Cant.) ex illo ad Rom. 5 : *Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem, justi constituti sunt multi;* obedientia ergo Christi, inobedientiæ Adæ opposita fuit; sicut ergo illa fuit vera inobedientia præcepto contraria, ita hæc fuit vera obedientia præcepto conformis; quam collationem seu comparationem Christi cum Adamo recte ponderavit Cyril., lib. 10 in Joan., cap. 11. Tertio, hinc reddi potest conveniens ratio hujus præcepti; fuit enim expediens ut, sicut homines per inobedientiam perditi fuerant, ita per obedientiam repararentur. Item etiam quia opus, ex obedientia factum, cæteris paribus perfectius est, et Deo gratius. Præterea, potuit hoc expedire ut Christus nobis esset omni ex parte perfectum humilitatis et obedientiæ exemplar. Congruentias alias, et alia Patrum testimonia

in hujus veritatis confirmationem adducit Cardinalis Toletus, Joan. 10, annotat. 14.

3. *Dubium.* — *Responsio.* — Quæri vero non immerito potest, quale fuerit hoc præceptum, an mere positivum, vel omnino naturale. Dupliciter enim intelligi potest Deum imposuisse Christo Domino hanc obligationem, uno modo directe, præcipiendo illi ut per mortem suam homines redimeret. Alio modo solum revelando illi hoc esse medium necessarium ad hominum redemptionem, quia ipse decreverat nullam aliam satisfactionem pro hominibus acceptare; multi enim existimant, ex hoc solo posteriori modo, absque alio positivo præcepto, ex ipsa lege naturali charitatis, statim ortam esse in Christo obligationem sustinendi passionem et mortem; quia lex charitatis obligat ad ponendam corporalem vitam pro salute spirituali proximi, et multo magis obligat ad ponendam illam pro salute spirituali totius naturæ. Quod si dicatur hoc esse verum in puris hominibus, quorum vita corporalis non tanti momenti est quanti spiritualis vita proximi, at vero in Christo non videri eamdem rationem, quia ejus vita, eo quod esset vita Dei, erat infiniti valoris, certe hoc non videtur multum obstare, quia, quamvis illa esset vita Dei, tamen non amittebatur simpliciter, sed ad tempus breve propter æternam proximorum vitam exponebatur. Unde negari non potest quin, secundum ordinem charitatis, præferendum fuerit illud bonum spirituale proximorum illi corporali damno proprio; ergo eadem ratione recte intelligi potest eamdem charitatem ex se obligasse ad subveniendum proximis in tanta necessitate constitutis. Neque enim refert dicere, potuisse Christum alio modo, scilicet, unico actu suo, sufficienter succurrere hominibus; supponimus enim ex ordinatione divina, hoc medium fuisse necessarium ad reparationem hominum. Et confirmatur et declaratur, quia, si fingamus Christum cognovisse, esse sibi medium necessarium ad promerendam gloriam et resurrectionem sui corporis et resurrectionem ad vitam immortalem, sustinere passionem, et alios hujus vitæ labores, etiam si non haberet aliud præceptum positivum, ex ipsa lege naturali charitatis propriæ, teneretur ea mala sustinere propter tantum bonum sui corporis, seu humanitatis suæ; ergo ad eumdem modum potest intelligi similis obligatio propter æternam gloriam animarum. Nec dissimile argumentum colligi potest ex obligatione charitatis ad Deum, in cujus gloriam et honorem redundat hominum gloria et redemptio; ipse igitur Dei amor veluti natura sua potuit obligare ad sumenda omnia illa mala propter Dei honorem et gloriam. Et hoc modo videtur defendere hanc sententiam Anselm., lib. 1 Cur Deus homo, c. 8 et 9, et videtur mihi valde probabilis, quanquam in re non sit magna diversitas. Et facile intelligi potest, utrumque modum præcepti in hoc negotio intervenisse, cum simul esse non repugnet, et utrumque charitatem Dei et Christi erga homines commendet.

4. *Responsio ad argumenta.* — Ad argumenta, ad Chrysostomum primum dicitur, eum propter vitandos Arianos eo modo fuisse locutum; illi enim de Filio, ut Deo, intelligebant habere mandatum a Patre, et esse illi obedientem; ipse vero, ut hunc errorem radicitus evelleret, explicare voluit hæc omnia, et convenire Christo secundum assumptam naturam, et non includere imperfectionem repugnantem divino supposito. Et ideo (ut D. Thomas supra, dicta q. 47, a. 2, ad 1, notavit) addit Chrys. illa verba : *Non est intelligendum quod prius expectaverit audire, et opus ei fuerit dicere; sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad Patrem suspicionem destruxit*. Itaque non intendit negare præceptum, sed negat fuisse impositum Christo propter imperfectionem aliquam. Ex quo simul responsum est ad conjecturam ex verbis Chrysostomi desumptam. Secundo, dici potest Chrysost. et Theophyl. docuisse, Christo non aliter fuisse impositum hoc præceptum, quam ostendendo illi divinam voluntatem, et decretum de iis omnibus quæ ad redimendos homines facere oportebat, non tamen negare hinc ortam esse Christo obligationem charitatis ad redimendos homines; quin potius indicant non indiguisse alia positiva lege et obligatione, ut hoc faceret, quod per se bonum et necessarium erat, supposita Patris voluntate; et ita videtur sententia eorum coincidere cum sententia Anselmi supra tractata; vel certe volunt Christum propter summam perfectionem suam non indiguisse præcepto expresso, sed tantum tacito, et insinuato in ipsa voluntate Patris.

5. Ad primam confirmationem ex loco Joan. 10, respondetur, ex ipso contextu aperte colligi aliter fieri sermonem de morte, et aliter de resurrectione; sic enim inquit Christus : *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam;* illud ergo

intelligitur esse ut medium, hoc ut finis; de illo ergo medio intelligitur accepisse mandatum, ut per illud talem finem consequeretur. Quod vero ibidem dicitur, totum negotium mortis et passionis Christi positum fuisse in ejus voluntate, non excludit obligationem, sed ostendit liberam et spontaneam voluntatem qua Christus morti se obtulit; ostendit etiam superiorem quamdam, et excellentem voluntatem quam habuit, ut posset, cum vellet, morti tradi, non antea. Quomodo autem cum hoc præcepto potuerit hæc libertas conjungi, supra, quæst. 18, latissime tractatum est.

6. Ad ultimam confirmationem respondet supra Anselmus, Christo non fuisse directe præceptum ut moreretur, sed ut veritatem prædicaret, et in justitia perseveraret usque ad mortem, propter quod aliqui imponunt Anselmo, quod negaverit hoc præceptum. Sed immerito, ipse enim aperte illud admittit; explicat tamen modum quo intelligendum est; non enim ibi præceptum est ut ipse efficeret mortem suam, sed ut illam sibi oblatam sustineret et amplecteretur, ut bene etiam notavit Scot., in 3, d. 10, q. 2, ad 2. Et hoc modo dicit Anselm., Christo fuisse præceptum ut non desisteret a servanda justitia, et veritate prædicanda, etiam si mortem sustinere oporteret; et quia Deus præviderat pravas voluntates Judæorum hoc fuisse operaturas, ideo absolute et simpliciter dicendum est, habuisse Christum præceptum moriendi pro hominibus, quod his tandem verbis bene exposuit Anselmus : *Potest tandem dici, quia præcepit illi mori Pater, cum hoc præcepit unde incurreret mortem.*

SECTIO IV.

An simpliciter dicendus sit Christus subjectus Patri, vel solum illa determinatione, ut homo.

1. Hic jam non est quæstio de re, sed tantum de modo loquendi; nam in re certissimum est ex omnibus dictis, Christum ut hominem esse subjectum Deo, et jure, et facto; jure quidem, quia tenetur præceptis ejus parere; facto vero, quia et semper illi obedit, et promptissimam et paratissimam habet voluntatem ad parendum illi; unde in Concilio Alexandrino, quod habetur in Epist. 10 Cyrilli, sic legitur : *Non ignoramus quod cum Deus sit, et homo sub Deo factus sit, secundum legem humanitatis naturæ competentem.* In quibus verbis etiam ratio hujus veritatis continetur, quæ etiam ex dictis est satis manifesta, et alia Patrum testimonia, ex dictis in commentario art. 2, circa sol. ad 3, et ex sequenti disputatione peti possunt. An vero hæc locutio : *Christus est subjectus Patri*, simpliciter proferenda sit, vel solum cum addito, D. Thom. recte dicit melius esse determinationem ponere ad tollendam omnem ambiguitatem et suspicionem Ariani erroris; quod maxime verum est, si de Verbo aut Filio sub his nominibus sermo sit. Simpliciter tamen, et in rigore sermonis, non videtur necessaria illa determinatio, ut etiam D. Thomas indicat, quia esse subjectum nihil aliud est quam habere voluntatem subjectam voluntati alterius; unde hoc prædicatum convenit supposito ratione naturæ, et nihil includit repugnans supposito secundum se; ergo in rigore potest absolute et simpliciter de Christo affirmari, quia, sicut simpliciter est homo, ita simpliciter habet voluntatem humanam, quæ natura sua subjecta est voluntati divinæ. Et confirmatur, quia Christus simpliciter dici potest obediens Patri, sicut dicitur simpliciter mortuus; unde et Scriptura ita absolute loquitur; sed esse obedientem idem est quod esse subjectum; ergo.

2. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : qui est subjectus alteri, est minor illo; sed Christus (ut diximus) non potest simpliciter dici minor Patre, sed solum cum addito, in quantum homo; ergo nec poterit dici simpliciter subjectus. Respondetur negando consequentiam, quia per illud prædicatum, *minor*, fit comparatio absolute et simpliciter in perfectione, quæ absolute et simpliciter æqualis est in Christo, et Deo seu Patre, et solum secundum quid, id est, secundum assumptam naturam est minor; at vero prædicatum, *subjectus*, solum significat proprietatem quamdam, seu relationem convenientem personæ, ratione assumptæ naturæ; unde non est necesse ut is, qui est subjectus, sit simpliciter minor, sed solum ut habeat voluntatem aliquam minorem, seu inferiorem alteri.

3. Advertendum vero est hæc omnia potissimum intelligi, si hæc subjectio referatur ad Patrem, vel ad Deum; si autem referatur ad Verbum, seu ad Filium, sic erit simpliciter necessaria determinatio; quia, si absolute Christus diceretur subjectus Verbo aut Filio, significaretur distinctio suppositorum inter Verbum et Christum. Et ideo ut hic error caveatur, addenda est determinatio qua sufficienter denotetur, hanc subjectionem tantum

esse secundum diversas naturas; et ita traditur in dicta Epist. 10 Cyrill., ex Concilio Alexandrino. At vero, si locutio fiat per relativum reciprocum, dicendo Christum esse subjectum sibiipsi, minus necessaria videri potest determinatio, quia illudmet relativum includit suppositi identitatem; nihilominus tamen illa locutio rejicienda est, quia simpliciter prolata, quamdam in se repugnantiam involvit; nemo enim sibi ipsi subjicitur, sicut nec est inferior aut minor se ipso; et ita in dicto Concilio Alexandrino absolute rejicitur.

DISPUTATIO XLIV,

In duas sectiones distributa.

DE SERVITUTE CHRISTI.

Quanquam servitus subjectionem includere videatur, aliquid tamen importat præter subjectionem; servus enim relationem dicit ad dominum, unde de ratione servi est, ut non solum sit subditus alteri, sed etiam omnino sit sub dominio alterius. Propter hanc ergo rationem, disputationem diversam a præcedenti propono, et quia ex diversis Patrum locutionibus singularis et propria difficultas in hac materia orta est; primo ergo rem ipsam, deinde modum loquendi explicabimus.

SECTIO I.

Utrum Christus, ut homo, vere ac proprie sit et dici possit servus Dei.

1. *Prima sententia. — Fundamentum ex Conciliorum testimonio.*—Prima sententia negat Christum, etiam cum illo addito, *ut homo*, vere posse dici servum Dei secundum propriam ac legitimam significationem hujus vocis *servus*, et consideratis omnibus conditionibus et imperfectionibus quas vera ac propria servitus includit ac requirit. Hanc sententiam sic expositam apud nullum antiquorum Scholasticorum invenio. Non tamen desunt novi Theologi, qui non solum censent hanc sententiam esse veram, sed etiam de fide definitam. Præcipuum ac fere unicum fundamentum hujus sententiæ sumitur ex definitione Concilii Francofordiensis, contra Elipandum, qui Christum, sicut adoptivum, ita et servum appellare ausus est; quem æque utroque titulo Concilium reprehendit ac damnat. Unde Adrianus Papa in sua epistola sic ait : *Tanta nimirum vos temeritatis dementia deludit, ut adoptivum eum filium, quasi purum hominem, calamitati humanæ subjectum, et* (*quod pudet dicere*) *servum eum impii et ingrati tantis beneficiis, liberatorem nostrum non pertimescitis venenosa fauce susurrare. Cur non veremini, queruli obtrectatores, Deo odibiles, illum servum nuncupare?* In quibus verbis (si quis recte perpendat parenthesim illam, *quod pudet dicere*) magis damnat Pontifex servi quam filii adoptivi appellationem. Et infra subjungit : *Etsi in umbra Prophetiæ dictus est servus, propter servilis formæ conditionem quam sumpsit ex Virgine*, etc., *numquid propterea nomen servi ei imponere debemus?* Unde concludit, postquam cessavit umbra, et manifestata est veritas quæ sub allegoria latebat, non esse vocatum Christum ab Apostolis et Evangelistis servum, sed dominum. Ac tandem : *Nostrum* (inquit) *opus est ut simus servi per conditionem, et filii per gratiam adoptionis; opus ejus est, ut sit unicus, proprius et dilectus Filius Dei.* Similia multa habentur in epist. Concilii ad Episcopos Hispaniæ; nam eodem modo damnat dicentes Christum esse servum, et dicentes esse filium adoptivum, ut videre licet præsertim in fine epistolæ. Ubi ratio redditur, *quia alia est persona proprii filii, alia servi*, qua significatur, servitutem non minus, imo magis requirere personam alienam et extraneam, quam adoptionem. Ac denique exponuntur Scripturæ, quæ interdum Christum appellant servum, ut intelligantur non de conditione servitutis, sed de humilitatis obedientia, qua factus est obediens usque ad mortem. Huic Concilio adjungi solet aliud antiquius, Alexandrinum, scilicet, quod habetur in epist. 10 Cyrilli. Sed Concilium illud nihil ad rem præsentem facit, ut inferius videbimus.

2. *Auctoritas Patrum.* — Secundo, fundatur hæc sententia in Sanctorum dictis. Primum sit Chrysostomi, hom. 13 in epist. ad Hebræos, ubi ait Christum, nunc sursum sedentem ad dexteram Patris, non esse ministrum nec servum, sed hoc cujusdam concessionis fuisse pro statu viæ. Unde subdit : *Sicut factus servus, non mansit servus, sic et minister factus, non mansit minister, non enim ministri est sedere, sed stare.* Quorum verborum sensus idem esse videtur, qui in Concilio Francofordiensi insinuatur, nimirum Christum in statu viæ assumpsisse ministerium et humilitatem servi, cum tamen secundum veritatem et propriam conditionem servus non sit; alioqui etiam in gloria servus mansisset, cum eamdem naturæ conditionem retineat. Secundum testimonium sit Athanasii, serm. 3

cont. Arian., ubi ait, Christum interdum vocari *servum appellatione, non veritate, ad eum modum* (inquit) *quo filius se solet servum nominare;* et ad hoc inferius adducit differentiam a Paulo inter Moysem et Christum constitutam, ad Heb. 3, dicente : *Et Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus tanquam famulus, Christus vero tanquam filius in domo sua.* Tertium, Eusebii Emissen., qui in homil. 6 de Pasch., dicit oblatum esse pro nostro peccato hominem justum, *qualem nostra regio non habet; quia nec subvenire peccato poterat simili peccato obnoxius, nec intervenire pro servis astrictus legibus servitutis.* Unde infra concludit offerendum fuisse eum, *qui esset ejusdem generis, sed non ejusdem conditionis, et longe alterius libertatis.* Quartum est Leonis Papæ, serm. 1 de Nativit., ubi sic inquit : *Assumpta est de matre hominis natura, non culpa; creata est forma servi sine conditione servili, quia novus homo sic contemperatus est veteri, ut et veritatem susciperet generis, et vitium excluderet vetustatis.* Quintum, ex Augustino, tractat. 3 in Joan., circa illa verba : *Lex per Moysem data est*, etc. : *Per servum* (inquit) *lex data est, per imperatorem indulgentia.* Et infra : *Servus agere secundum legem potest, solvere a reatis legis non potest.* In Concilio etiam citato afferuntur alia verba Augustini, ex quadam ejus homil. 36 : *Dominus noster etiam in forma servi non servus, sed in forma etiam servi dominus fuit.* Sextum sit Cyrill. Alexand., in Expositione Symboli Niceni, circa medium, dicentis : *Accepit autem* (scilicet Verbum) *formam servi ut liberi, non servus existens ad libertatis rediit gloriam. In similitudine hominum factus est, qui, in forma et in Patris æqualitate non homo existens, ut fieret in similitudine Dei secundum participium locupletatus est.* In quibus verbis ultimis significat radicem ob quam Christus ut homo non est servus, scilicet, quia humanitas ejus secundum participium divinitatis locupletata est. Septimum sit Theodoreti in impugnatione sexti anathematismi Cyrilli dicentis : *Quamvis Apostolus naturam a Verbo assumptam, formam servi appellet, quia ex se et ut prior assumptione talis est, tamen, unitate facta, non ultra locum habet servitutis nomen.* Unde inferius ea loca Veteris Testamenti, in quibus Christus servus vocatur, indicat esse intelligenda ratione naturæ assumptæ, ad explicandam conditionem quam ex se habet, non statum quem habet post unionem.

3. Octavum et præcipuum testimonium est Damasc., lib. 3 de Fide, c. 12, in quo, tractans de ignorantia et servitute respectu Christi, eodem modo de illis loquitur, et æque illas excludit ab hoc mysterio; et in summa ait, si natura humana assumpta secundum se sumatur, et mente præscindatur a Verbo, inveniri ex se ignorantem et servam, verum ob personæ identitatem atque indivulsam conjunctionem, futurarum rerum notitiam consecutam esse. Unde subjungit : *Quin illud quoque sciendum est, eum ne servum quidem dicere nobis licere; servitutis enim ac dominationis vocabula non naturas indicant, sed ex eorum sunt genere quæ ad aliud referuntur, quemadmodum et paternitatis et filietatis voces; hæ enim non essentiam, sed affectionem et relationem ostendunt; nam quemadmodum de ignorantia a nobis dictum est, si exilibus quibusdam cogitationibus, id est, subtilibus mentis imaginationibus, id quod creatum est ab eo, quod increatum est sejunxeris, sane servilis ordinis esset caro, nisi Dei Verbo copulata esset; at eum semel ei personaliter unita sit, quonam jam pacto in servilem classem redigetur?* et adjungit rationem aliam, dicens : *Nam cum unus Christus sit, sui ipsius profecto et servus et dominus esse nequit; hæc enim non ex eorum numero sunt quæ simpliciter dicuntur, sed quæ cum aliquo conferuntur.* Cujusnam igitur servus erit? Patrisne? ergo non omnia quæ Pater habet, Filii quoque sunt; siquidem Patris servus est, sui ipsius autem minime. Ex quo in fine concludit : *Qui servum eum dicunt, unum Christum instar Nestorii in duos dividunt.* Et ad testimonia in quibus appellatur servus, eamdem expositionem adhibet, scilicet, quod appellatione tantum ita interdum vocetur propter assumptam passionis humilitatem, et eamdem doctrinam indicat, lib. 4, cap. 8 et 19, quam etiam transcripsit Nicetas, lib. 3 Thesauri, c. 38.

4. *Scripturarum testimonia.*—Tertio, possumus argumentari ex Scriptura, quæ primo loco afferenda fuisset; tamen, quia nihil ex ea potest firmum afferri, nisi aliquo modo fundetur in Patrum auctoritate, ideo hoc loco melius collocatur. Adrianus ergo argumentatur ab auctoritate negativa Scripturæ, quia nunquam in Testamento Novo Christus, servus appellatur. Quod est signum eam appellationem, ubi in Testamento Veteri reperitur, fuisse figuratam, cum in Novo, eo quod in eo jam sit revelata veritas, fuerit prætermissa. Ponderat deinde Adrianus, etiam in ipso passionis et mortis articulo, Christum non vo-

casse Deum, dominum, sed Patrem suum, dicens : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*. Et in cruce : *Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt*. Et iterum : *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*. Si enim Christus se servum agnosceret, certe aliquando verbis suis hoc esset professus, et maxime in eo tempore in quo summam imbecillitatem assumptæ naturæ experiebatur; et tamen id non fecit ; quin potius in eodem articulo passionis sese dominum et regem ostendit, latroni paradisum promittens. Nec refert quod in cruce Patrem, Deum suum appellaverit, quia distincta est Dei et domini appellatio, ut sumitur ex Damasc., lib. 4 de Fide, c. 8 et 19 ; ubi, tractans verba Christi, Joann. 20 : *Ascendo ad Deum meum, et Deum vestrum*, significat ita Christum distinxisse, quia aliter est Deus noster, aliter ipsius Christi ; noster enim ita est Deus, ut sit etiam dominus ; non sic autem Christi, sed tantum Deus. Possumus etiam addere, quod in Novo Testamento non solum Christus non vocatur servus, verum etiam differentia in hoc constituitur inter ipsum et alios Prophetas, quod imprimis potest sumi ex parabola, Matth. 21, de Patrefamilias habente vineam, ad quam iterum atque iterum servos misit, tandem vero filium et hæredem, hoc est, Christum, qui jam non servus appellatur. Sumi etiam potest ex illo Pauli, ad Heb. 3 : *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus, quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam. Et Moyses quidem fidelis erat in domo ejus tanquam famulus, Christus vero tanquam filius in domo sua*. Unde Augustinus, tract. 14 in Joannem, expendens illa verba : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus, ut nosses* (inquit) *qua distinctione dictum sit, Pater diligit Filium. Quare enim? Pater non diligit Joannem? Et tamen non omnia dedit in manu ejus. Pater non diligit Paulum? Et tamen non omnia dedit in manu ejus. Pater diligit Filium, sed quomodo pater filium, non quomodo dominus servum; quomodo unicum, non quomodo adoptatum*.

5. *Rationibus probatur prima sententia*. — Quarto, afferre possumus rationes quas præcipue Damascenus et Adrianus indicant. Prima est, quia Christus, ut homo, non est filius adoptivus ; ergo neque servus. Patet consequentia, quia magis aliena est a filio naturali conditio servitutis quam adoptionis, magisque extranea est persona servi quam filii adoptivi. Unde Christus etiam ad filios adoptivos dixit : *Jam non dicam vos servos, sed amicos*, quia vera amicitia cum Deo, et filiatio adoptiva ita perficit hominem, et elevat ad consortium divinæ naturæ, ut denominationem servi quasi expellere aut superare videatur ; ergo multo magis filiatio naturalis hujusmodi denominationem auferet.

6. Secunda : Christus, ut homo, nullam habuit conditionem servi, nisi obedientiam et subjectionem ad Deum ; sed hæc non sufficit ad constituendum servum ; ergo. Totum antecedens sumitur ex epist. Concilii Francofordien., ubi sic dicitur : *Etsi Christum Propheta servum nominavit, non tamen conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, qua factus est Patri obediens usque ad mortem* ; in his enim verbis et conditionem servi a jure subjectionis et obedientiæ distinguit, docens, posterius hoc non sufficere ad proprium servum constituendum ; quod certe per se manifestum est ; homo enim ingenuus subditus et obediens est ei cujus non est servus ; et deinde negat in Christo fuisse eam conditionem servitutis, quæ præter subjectionem ad propriam servi rationem requiritur. Hoc autem neque ibi probatur, nec declaratur quænam sit hæc conditio servitutis. Unde quidam ita utrumque præstant, quia ratio et conditio servitutis præter subjectionem includit negationem quamdam communicationis in propriis bonis ipsius domini, et consequenter etiam includit negationem illius intimæ unionis et conjunctionis, ad quam illa bonorum communicatio consequatur ; sed Christus, ut homo, ita fuit subjectus Deo, ut non fuerit distinctus personaliter a Deo ; ex quo ortum est ut summam cum illo habuerit communicationem in excellentia et majestate et omnibus bonis ; hac ergo ratione fuit Christus subjectus sine conditione servili. Major supponitur ut manifesta ex Aristotele, 1 Polit., c. 3, et ex ipsomet nomine servi ; nam, si in bonis, in honore et sede cum domino communicat, quid est cur possit servus appellari ?

7. Et potest præterea in hunc modum explicari, quia omnis alia conditio servi potest in non servo reperiri ; si hæc vero cum aliis adsit, servus necessario constituitur ; ergo signum est hanc esse necessariam et quasi propriam conditionem servitutis : antecedens patet, quia quod servus non sit capax dominii, sed quidquid adquirit, adquirat domino, commune potest esse filiis, si humana jura id statuant, et aliis subditis ingenuis, si hac conditione subjiciantur. Similiter, quod dominus

habeat potestatem in servum, ut eo utatur in omnem usum, commune etiam potest esse non servis; nam pater posset similem potestatem habere in filium; imo etiamsi Deus daret patri facultatem interficiendi filium, non ideo esset servus, quia semper communicaret cum patre in honore et in bonis, quia esset hæres ejus; præter hæc autem nihil aliud reperitur in servo quod sit proprium servi ut sic, præter illam negationem communicationis in bonis. Confirmatur apposito exemplo, nam, si quis ancillam in uxorem ducat, hoc ipso desinit esse ancilla, ut indicavit Leo Papa, epist. 92 ad Rusticum, dicens, *nuptiarum fœdera tunc esse legitima, si sint inter ingenuos;* id autem non est nisi quia matrimonii vinculum quodammodo facit unum ex duobus, ita ut eisdem bonis et honoribus ac titulis fruantur; et ideo Arist., 1 Polit., cap. 1, barbaros appellat eos, apud quos uxores in servorum gradu habentur; ergo signum est illud consortium et communicationem in bonis repugnare servituti. Multo ergo magis personalis unio inter humanam et divinam naturam exclusit a Christo ut homine rationem servi, et ab humanitate assumpta statum seu conditionem servilem; nam in eodem throno cum Deo collocata est, ut constat Apoc. 5 et 7, et ipsamet divinitate est sanctificata et deificata, ut supra, q. 7, late vidimus, et eadem latriæ adoratione cum Deo colitur, ut q. 25 videbimus. Ac denique eisdem honoris titulis gaudet; nam hic homo est vere Deus et creator, ut q. 16 late visum est; qua ratione dixit Cyril., ep. contra libidinosos, citata in VI Synod., act. 6, tom. 5, Verbum propria gloria carnem illustrans, Deum decentibus dignitatibus illam implevisse; et Athanas., ibidem citatus, in epist. ad Eupsichium ait, carnem propter unionem ad Verbum cognomine dignitatem accepisse.

8. *Secunda sententia. — Fundamentum ab auctoritate Scripturæ.— Evasionis modus rejicitur.*—Secunda opinio est, Christum ut hominem esse et appellari posse servum Dei. Hanc docuit expresse D. Thomas, in hac quæst., art. 1, ad 2, ubi tam proprie ait Christum ut hominem appellari servum Patris, sicut subjectum Patri, quod late prosequitur toto art. 2. Et infra, q. 23, art. 4, ad 3, in hoc constituit differentiam inter servitutem et filiationem adoptivam, quod illa non tantum respicit personam, sed etiam naturam; et ideo potest Christo ut homini attribui. Quibus locis manifeste supponit D. Thomas unionem hypostaticam non exclusisse ab humana natura eam conditionem servitutis quam habet connaturalem; et ab ea ut sic ait Christum ut hominem denominari servum. Eamdem sententiam tenet Palud., in 3, d. 12, q. 3, in primo dicto tertiæ opinionis; et Cajet. hic, art. 1 et 2, et omnes Thomistæ. Ex quibus quidam recens auctor scripsit, veram Theologiam, imo et ipsam fidem, docere Christum ut hominem esse servum. Ex antiquis etiam hoc tanquam certum supponit Bassol., in 3, d. 9, arg. 1; et in solutione id plane admittit. Durandus etiam (quamvis hoc expresse non attingat), cum admittat Christum ut hominem esse filium Dei adoptivum, a fortiori hoc dicet; et idem censendum est de Ricardo et Scoto. Imo, cum D. Thomas hoc ex professo docuerit, et reliqui Theologi antiqui sine disputatione id transegerint, videntur sane tanquam certum et indubitatum id supposuisse. Probatur autem primo ex Testamento Veteri, in quo frequentissime Christus nomine servi appellatur, ut Isaiæ 42: *Ecce servus meus; suscipiam eum,* etc. Qui locus de Christo exponitur Matth. 12, ut infra latius dicam. Idem Isai. 45, 49, 52 et 53; et Zachar. 3, est insignis locus: *Adducam servum meum Orientem;* et Ezechiel. 34: *Suscitabo super eas pastorem unum servum meum David.* Sed ad hæc et similia testimonia responderi solet ex Adriano et Damasceno supra, Christum illis locis esse dictum servum appellatione, non veritate, id est, allegorica et metaphorica appellatione; nam, quia in Scriptura veteri nondum erat Evangelica veritas propalata, ideo ad humilitatem Christi et obedientiam prædicendam, sub ænigmate servus appellatur. Verumtamen contra hanc expositionem objici potest primo generalis regula interpretandi Scripturam, quia, ubi potest sine inconvenienti cum proprietate intelligi, non est facile ad metaphoras recurrendum, quod maxime est in hac materia observandum, ne occasionem demus hæreticis similiter respondendi, quando, ex simili verborum proprietate, contra eos ostendimus et hominem esse verum Deum, et Deum verum hominem, vereque passum, mortuum, etc. Nam quod in proprietate hujus appellationis nullum sit majus inconveniens quam in reliquis, patebit ex dicendis. Secundo, quod in his locis nullum est metaphoræ indicium, quia non agitur in eis specialiter de obedientia aut humiliatione Christi per passionem, sed potius de excellentia et potentia ejus, ut patet ex verbis illis

Isa. 42 : *Ecce servus meus, suscipiam eum; electus meus, complacuit sibi in illo anima mea. Dedi spiritum meum super eum, judicium gentibus proferet*, et cætera, usque ad illud : *Et legem ejus insulæ expectabunt;* ubi Hieronymus notat : *Nec mirum si servus vocetur, factus ex muliere, factus sub lege, qui cum in forma Dei esset, humiliavit se, formam servi accipiens, et habitu inventus ut homo.* Ubi consulto videtur tacuisse humiliationem passionis et mortis, ut significaret, ob incarnationem solam dictum esse servum. Similiter Isaiæ 52 : *Ecce* (dicitur) *intelliget servus meus, exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde.* Unde non alia ratione videtur Christus appellari servus his locis, nisi ut denotetur sermonem esse de illo ut homine, et ratione assumptæ naturæ. Unde Cyrillus, lib. ad Evoptium : *Si quis* (inquit) *dicat servum eum appellari, propter vocem sanctorum Prophetarum, nullo modo offendi decet; cognoverunt enim per revelantem eis Spiritum Sanctum, quod Verbum ex Deo Patre fieret homo.* Ubi primum expendo, quod solam incarnationem reddit ut sufficientem causam illius appellationis. Deinde, quod satis significat illam appellationem esse propriam, cum sine offensione dicat posse a nobis usurpari, quod non semper licet in metaphoricis locutionibus. Unde et statim declarat appellationem hanc cum naturali filiatione non repugnare, dicens : *Erat quidem et sic liber tanquam filius, neque sic tamen mensuram exinanitionis optime factæ faciebat contemptibilem, configuratus nobis, servitutis jugo subditus.* Nec refert quod ibidem enumerat Cyrillus aliquos actus hujus servitutis, qui non conveniebant Christo ex debito servitutis, sed ex dignatione et humilitate, ut solvere tributi didrachma, et subdi legibus et tributis. Non enim hæc affert Cyrillus, ut significet appellationem servi ab his vel similibus actibus esse desumptam, cum aperte dixerit humanationem seu incarnationem Filii Dei fuisse propriam ejus causam; sed adducit illa ad exaggerandam exinanitionem, et extensionem (ut sic dicam) servitutis Christi, quomodo dicere etiam Patres solent, Christum non solum Dei, sed etiam hominum servum factum esse, ut videre licet apud Augustinum, conc. 3 in Psal. 103, ubi illud Isai. 55 : *Justificabit ipse justus servus meus multos*, citat juxta translationem Septuaginta, *justificare justum bene servientem multis.*

9. Secundo, principaliter probari potest hæc sententia ex Novo Testamento, ex quo imprimis afferri potest citatus locus Matth. 12, ubi de Christo exponuntur verba Isaiæ 42. Sed hic locus non omnino convincit, tum quia Evangelista non tribuit Christo appellationem illam, sed tantum refert quid de eo dixerit Isaias; non tamen declarat, an proprie vel metaphorice ita Christum nominaverit; tum etiam quia Matthæus non citat, *Ecce servus meus*, sed, *Ecce puer meus*, græce, παῖς, juxta Septuaginta. Quæ vox est magis ambigua, quamvis ubi non commode potest referri ad ætatem, servum tantum significare soleat, et ideo in præsenti hoc discrimen non multum referat, ut indicavit etiam Hieron., epist. 151 ad Algasiam, q. 2, et ad Tit. 1, ubi ait vocem hebraicam ibi proprie significare servum. Sumitur etiam ex Aug., lib. 20 de Civit., c. ult., et lib. de Unit. Ecclesiæ, c. 7, ubi indifferenter his vocibus utitur, *pueri*, scilicet, et *servi*. Possumus etiam afferre illud Matth. 11 : *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ*, etc.; in his namque verbis Christus appellans Patrem suum Dominum, seipsum servum profiteri videtur. Responderi autem potest, potius ex hoc loco oppositum colligi; ita enim distinguenda sunt verba illa, ut Patrem suum vocet, Dominum autem non suum, sed cœli et terræ. Sed quanquam hæc interpunctio bona sit, nihilominus Athanasius, serm. 3 contra Arianos, ex hoc loco probat, Verbum, postquam venit ad opus Patris absolvendum, et formam servi accepit, Patrem suum Dominum vocasse, quia, quando illum appellat Dominum cœli et terræ, res omnes, ab ipso conditas, nomine cœli et terræ complectitur, inter quas Christus ut homo enumeratur; non ergo seipsum excludit, sed suum etiam Dominum, Patrem appellat. Sicut ibidem exponit illud Proverb. 8 : *Dominus possedit me in initio viarum suarum*, etc. Nam ibi interpretatur loqui Sapientiam incarnatam, et ideo vocare Deum, Dominum. Ex quibus et aliis testimoniis sic Athanasius concludit : *Merito igitur, quia nos servi, cum talis effectus erat, quales nos eramus, servus appellatur, atque id studio humani generis ita fecit, quæ nobis ex natura servis, ubi suscepissemus spiritum Filii, fiducia esset, eum, qui naturalis Dominus noster erat, Patrem ex gratia nominare. Cæterum, quemadmodum nos, cum Dominum nostrum Patrem vocamus, non inficiamur nostram naturalem servitutem, quippe qui ejus opera simus; ipse enim fecit nos, et non ipsi nos; ita, cum Filius, servi specie suscepta, has voces edit : Dominus creavit me, inficiari non debent*

divinitatis in illo æternitatem, *aut eum in principio Verbum fuisse*. In quibus verbis nonnulla continentur, quæ non parum huic sententiæ favent: unum est, sicut in nobis non repugnant sibi naturalis servitus Dei et filiatio adoptiva, ita in Christo non repugnare naturalem filiationem Dei cum servitute in assumpta natura. Aliud est, ad universale Dei dominium pertinere, ut sit dominus Christi, quatenus homo est, quandoquidem sub ea ratione inter res conditas continetur. Ultimum denique est (quod nunc agimus) interpretatio prædictorum Christi verborum, quæ sane non est proprio et genuino sensu aliena, nam propter naturalem filiationem Christus ita distinxit, ut specialiter Patrem suum appellaverit; propter generalem autem omnipotentiam et actionem, dominum vocaverit cœli et terræ, in quo non quidem expresse, et quasi speciali titulo, tamen saltem implicite et confuse, ac generali ratione, se ipsum ut hominem sub illo dominio comprehendit. Ac denique (quidquid sit de formali sensu verborum) tamen mediate (ut sic dicam), non est dubium quin ex illo optimum sumatur argumentum; quia certum est in nominibus cœli et terræ contineri sumi pro contento; atque adeo illis comprehendi quidquid sub Deo cœli et terræ ambitu continetur; Christus autem ut homo sub Deo est, cum sit minor Patre, et sub cœli ac terræ ambitu continetur; est ergo Deus, dominus ejus, et consequenter ipse servus, cum hæc duo correlativa sint.

10. Potestque hoc testimonium seu argumentum confirmari ex verbis illis Pauli, 1 ad Cor. 3: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*; nam Christus Dei esse dicitur, quia Deus in suum honorem ipsum fecit Christum, ut Paulus ait, ad Hebr. 3, et Petrus, 1 Canon., c. 3; ergo ut sic sub Dei dominio continetur. Item confirmari potest ex illis verbis Christi, Joan. 20: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum*; nam, ut hic D. Thomas, art. 2, in arg. 3, Sed cont., notavit, Christus his verbis se ipsum Patris servum professus est; atque adeo idem est dicere *Deum meum*, ac, *Dominum meum*. Respondent autem aliqui, ex Damasc., lib. 4 de Fide, c. 8 et 19, non sine causa, non dixisse Christum, *Deum nostrum*, sed divisisse, dicendo *Deum meum, et Deum vestrum*; sicut non dixit, Patrem nostrum, sed divisit, dicens, *Patrem meum et Patrem vestrum*; significavit ergo in illa divisione, aliter Patrem esse Deum suum quam nostrum; nam ita est noster Deus, ut sit etiam dominus; ita vero est Deus Christi, ut non sit dominus ejus. Sed imprimis hæc interpretatio, seu quod Christus in ea divisione hanc diversitatem indicaverit, nullum habet fundamentum in textu evangelico, ut per se patet, quia nullum ibi est verbum quo Christus indicet, Deum non esse dominum suum. Unde Euthymius, ibi quærens cur Christus ita distinxerit, et non dixerit, *Deum nostrum*, non reddit illam rationem, *sed quia, licet homo factus sit* (inquit) *et frater eorum natura humanitatis, honore tamen plurimum ab eis differebat, et divinitatis unione, atque impeccabilitate*. Augustinus vero, tract. 121: *Neque hic* (inquit) *dixit, Deum nostrum; ergo et hic aliter meum, aliter vestrum; Deum meum, sub quo et ego homo sum; Deum vestrum, inter quos et ipsum mediator sum*. Rupertus vero, l. 14 in Joan.: *Deus meus est* (inquit), *quia creaturam ejus, id est, hominem assumpsi; Deus autem illorum est, quia non aliud quam homines sunt*. Non ergo evangelicus textus illam differentiam requirit. Neque etiam habet fundamentum in Damasceno; verba enim ejus sunt: *Non dixit, Deum nostrum, sed Deum meum, si subtili mentis agitatione id, quod oculis cernitur, ab eo quod mente sola percipitur, distinguas, et Deum vestrum, ut opificem ac dominum*. In quibus verbis potius Damascenus sentit Deum non alia ratione dici alicujus Deum, nisi quia est ejus opifex ac dominus; ideoque Christum Dominum non simpliciter dixisse *Deum nostrum*, sed divisione prædicta usum fuisse, ut denotaret non esse opificem suum ac dominum simpliciter et absolute, secundum omnia quæ in ipso sunt, sed solum secundum humanitatem assumptam; hoc enim est quod ait: *Si subtili mentis agitatione id quod cernitur, ab eo quod mente concipitur, distinguas*; esse autem opificem ac dominum nostrum, secundum omnia quæ sumus. Et ita intellexit illum locum Scholiastes Damasceni Clichtovæus, dicens: *Humanam naturam insinuavit Christus, cum Deum Patrem, Deum suum appellat; nam, secundum divinam, non recte Deus Christi diceretur, siquidem ipse cum Filio suo unus est Deus; sed secundum humanam naturam, Deum Patrem Christus suum vocat Deum, quoniam ut homo, formatus est ab eo, factus et productus; et consimili quoque ratione Deus Pater, noster Deus dicitur, quoniam ab eo creati sumus, atque ad esse perducti*. Et adducit optimum locum Cyrilli, lib. 12 in Joan., c.

51, ubi, eadem verba tractans, inter alia inquit: *Quamvis Dei secundum naturam sit Filius, Deum tamen suum nuncupavit; ut quemadmodum nos ad supernaturalem dignitatem per ipsum ascendimus, sic et ipse, quoniam homo factus est, Deum nostrum in Deum suum habeat, licet vere ac secundum naturam Filius sit. Non ergo conturberis cum Patrem Deum nominet suum, sed diligenter considera, Patrem quidem suum esse natura, Deum autem nostrum ut creatorem et dominum; sed, quod sibi natura inest nobis largitur, ut communiter Patrem appellemus, et quod nostrum est, quoniam naturam nostram assumpsit, sibi rursus accommodat, cum Deum nominet suum*, utique ut creatorem et dominum suum, quatenus homo est; hoc enim titulo dixerat Cyrillus appellari Deum nostrum, eumque titulum Christum ut hominem sibi accommodasse seu usurpasse. Neque ab hac expositione discrepat Concilium Alexand., in epist. ad Nestor., quæ est 10 inter epistolas Cyrilli, et recepta in Concilio Ephesino, et habetur tom. 1 illius, c. 14, ubi ait, Verbum ut Deum, Deum Patrem suum appellare, hominem tamen factum esse, *proindeque secundum legem humanæ naturæ congruentem, Deo subjectum esse*; et infra: *Ut homo igitur, et ad exinanitionis conditionem quod spectat, æque ac nos, se subditum fatetur.* Notandum sane est verbum illud, *æque ac nos*, etc., nam imprimis docet Concilium, hac professione qua confitemur Deum nostrum, profiteri nos esse subjectos Deo, et consequenter ipsum esse nobis superiorem et dominum; et hoc ipsum professum esse Christum ut hominem, appellando Deum suum, et sub ea ratione esse æque Deo subjectum; ergo et Deum æque esse dominum ejus; et in eumdem fere modum tractat hunc locum late Hilar., lib. 11 de Trinit., aliquantulum a principio, cujus verba statim referam.

11. Ratione denique hoc declaratur, quia, quamvis verum sit nomina *Dei* et *Domini* in rigore esse diversa, et illud esse proprie nomen naturæ, hoc potestatis, tamen ita sunt conjuncta et æqualia (ut sic dicam), quatenus in Deum conveniunt, ut æque late pateant, si sub aliquo respectu ad creaturas respiciant, vel potius a creaturis respiciantur; ergo, hoc ipso quod Deus dicitur alicujus Deus, necesse est ut sit etiam illius dominus, et e contrario; ergo, hoc ipso quod Christus ut homo vocat Deum suum, virtute vocat dominum suum. Quis enim sibi persuadeat Deum alicujus esse Deum, cujus non sit dominus? ac si divina dominatio non tam late pateat, quantum quælibet alia habitudo, sub qua possit Deus dici alicujus Deus. Etenim, cum Deus per sese et absolute sit Deus, quidnam addi potest, cum dicitur esse alicujus Deus, nisi vel habitudo ultimi finis, vel primi principii, vel alia similis? Ad hunc enim modum dixisse videtur Jacob, Genes. 28: *Si fuerit Dominus Deus mecum*, etc., *erit mihi Dominus in Deum*; id est, illum venerabor et colam ut supremum numen, in eo fidam, ei gratias referam, tanquam supremo auctori bonorum omnium; nullus autem ita recognoscit Deum suum, quin etiam recognoscat illum dominum suum, et se servum ejus. Quia non potest Deus non esse auctor illius cujus est ultimis finis, nec potest non esse dominus ejus cujus est auctor. Hinc Hilarius, d. lib. 11 de Trinit., col. 8, a principio, ex hoc loco Joannis quem tractamus colligit, per assumptionem carnis factum esse ut is, qui erat Pater Filii, inceperit esse Deus Christi: *Dum qui in forma Dei erat, repertus est in forma servi; servus enim non erat, cum esset secundum spiritum Filius Dei, et secundum commune judicium, ubi non est servus, neque dominus est. Deus quidem et Pater nativitatis est Unigeniti Dei, sed ad id quod servus est, non possumus nisi tunc dominum deputare, cum servus est. Quia cum ante per naturam non esset servus, et postea secundum naturam esse quod non erat cœpit, non alia dominatus causa intelligenda est, quam quæ extitit servitutis; tunc habens ex naturæ dispensatione dominum, cum præbuit ex hominis assumptione se servum. Manens igitur in forma servi, qui manebat ante in Dei forma, homo Christus Jesus locutus est: Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* In quo discursu evidenter supponit Hilarius, Christum, appellando Deum suum, eum, ut hominem, dominum recognovisse; et in hoc solum incumbit, ut ostendat dominatum illum non convenire Patri ab æterno in Filium quem genuit, sed in tempore in Christum servum factum, ratione humanitatis assumptæ; atque hoc modo respondet Arianis, qui hæc verba ad Christi divinitatem referebant. Unde ita concludit: *Si igitur hæc servus et ad servos locutus est, quomodo professio ista non servi sit, et ad eam magis naturam, quæ non in natura servi sit, transferetur, cum ei, qui in forma Dei manens formam servi assumpsit, quasi servo ad servos communio, non nisi ex eo tantum possit esse quod servus est?*

Pater igitur sibi ita ut hominibus Pater est, et Deus sibi ita ut servis Deus est. Et cum hæc omnia ad homines servos homo in servi forma Jesus Christus loquatur, *non ambigitur quin Pater sibi ut cæteris sit ex ea parte qua homo est, et Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura, qua servus est.* Quæ ultima verba nimium fortasse probare videbuntur, propter id quod insinuat de paternitate; sed non oportet intelligi secundum omnimodam æqualitatem et specificam rationem, sed secundum proportionem et rationem communem, ut infra, quæst. 23, latius explicabo.

12. Quod si hæc, quæ diximus de interpretatione horum verborum Christi, satis fundata sunt, ex eis ulterius colligere licet, Christum ut hominem in morte sua non solum Deum ut Patrem, sed etiam ut dominum invocasse, illis nimirum verbis : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Ostensum est enim perinde esse confiteri aut invocare Deum suum, quod dominum suum. Non ignoro divinum nomen, *Eli,* quo ibi usus est David, Psal. 21, cujus verba Christus usurpavit, juxta proprietatem hebraicam, sumptum esse ex attributo fortitudinis divinæ; ut idem fuerit Christo dicere, *Eli, Eli,* ac si diceret, *Fortis meus*, *Fortis meus*, seu, *Fortitudo mea.* Hoc tamen nihil obstat; quin potius deservire potest ad declarandam rem de qua tractamus; nam, licet nomina divina ex diversis attributis sint desumpta, ut sub ea ratione nominetur vel invocetur a nobis, quæ pro negotii vel occasionis opportunitate maxime videtur accommodata, ut Christus in prædictis verbis usus est nomine fortitudinis, quia pro humanitatis imbecillitate, ea tunc maxime indigere videbatur, nihilominus tamen per hujusmodi confessionem vel invocationem recognoscitur Deus ab homine, ut supremum principium a quo pendet, et cujus est dare auxilium et fortitudinem, et cætera bona; hoc autem idem est quod recognoscere Deum ut supremum dominum, etiam si non invocetur nomine a dominio sumpto, vel dominium formaliter significante; ergo perinde fuit Christo dicere : *Eli*, *Eli*, ac si diceret : *Domine, fortitudo mea, esto mihi in Deum protectorem, quoniam fortitudo mea et refugium meum es tu*, Psal. 17 et 30.

13. Tandem adjungere hic possumus verba illa, quæ Christus dæmoni tentanti respondit, Matth. 4 : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies;* et illud : *Non tentabis Dominum Deum tuum;* quanquam enim hæc generatim de omnibus scripta sint, Deut. 6, tamen a Christo sunt usurpata, ut ad se etiam pertinentia; ergo in illis confessus est non tantum Deum, sed etiam dominum suum. Nec dici potest Christum illa verba attulisse, quæ de puris hominibus dicta sunt, quia dæmon nihil amplius de illo quam de puro homine sentiebat. Nam, ut Hieronymus ibi ait, *falsas de Scripturis diaboli sagittas, veris Scripturarum frangit clypeis.* Non ergo attulit ibi Christus testimonia Scripturæ, quæ secundum falsam tantum dæmonis existimationem, sed vere ac proprie ipsum comprehenderent. Unde recte ibi Jansenius, cap. 14 Concord. : *Scripturam* (inquit) *male citatam, alia Scriptura recte adducta, seu clavum clavo retudit.* Et quamvis nonnulli Patres, ut Hilarius et Hieronymus, dicant Christum his verbis se indicasse dominum ac Deum, quem dæmon adorare potius quam tentare debuisset, tamen planus et litteralis sensus est, Christum repulisse tentationem, ostendentem ex Scriptura, ea quæ dæmon petebat, contra divina esse præcepta, *quod a quovis pio homine responderi poterat*, ut Jansenius ait. Denique, ex re ipsa quæ his verbis continetur, potest sumi non inefficax argumentum; nam certum est Christum ut hominem debuisse tribuere Deo illud genus adorationis et cultus, quod verbis illis omnibus præscribitur : *Dominum Deum tuum adorabis;* ille autem cultus non tribuitur tantum Deo ut Deo, sed ut domino, ut verba ipsa præ se ferunt; imo in recognitione supremi ac divini dominii hic divinus cultus magna ex parte consistit; ergo Christus ut homo Deum ut dominum confitetur et adorat.

14. *Epiphonema.* — Ex his ergo omnibus videtur hæc Christi servitus ex Novo Testamento sufficienter probari, et non sine fundamento dixisse Eliam Cretensem, in scholiis ad Greg. Naz., orat. 1, versus finem, circa illa verba: *Pacis, justitiæ, sanctificationis, redemptionis, hominis servi,* dixisse (inquam): *Quod autem servus etiam et homo factus sit, totum Evangelii et apostolicarum epistolarum volumen plenum est*, ubi ipse adducit testimonium aliud in hac materia vulgare, ad Philip. 2 : *Formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus*, etc., ubi per formam servi sine dubio intelligit Paulus naturam humanam, ut in superioribus a nobis explicatum est. Sed nihilominus hic locus aliquibus non videtur convincere, quia ex eo solum habetur, Christum assumpsisse formam quæ de se est ser-

vilis conditionis, non tamen quod constituerit Christum servum; quia potuit unione impediri. Sed imprimis, si infra ostenderimus unionem non potuisse hoc impedire, neque excludere ab humanitate naturalem conditionem servitutis, constabit etiam hoc Pauli testimonium esse satis efficax. Et deinde Paulus non solum ait assumpsisse Christum, formam servilem, sed formam servi, id est, qua servus ipse constitutus est, sicut dicitur assumpsisse formam hominis, id est, qua homo factus est, ut recte ibi intellexit Adamus, cum cæteris expositoribus.

15. *Tertium ex Patribus fundamentum.* — Tertio, principaliter probatur hæc opinio ex sanctis Patribus. Primus sit Cyrillus, quem jam adduximus in lib. ad Evoptium, in defensione sexti anathematismi, et in epist. 10, cum Concil. Alexand. suscepta in Ephesino; et præterea lib. 12 Thesauri, cap. 15, circa finem : *Servi* (inquit) *Dei nos sumus secundum naturam, ipse dominus quidem secundum naturam, quia Deus, sed servus factus est, quia vere homo ;* ubi notanda est illa causalis, non enim fundat hanc servitutem in humilitate, vel ministerio aliquo, sed in veritate humanæ naturæ; et quia de ratione veri hominis est ut sit etiam servus Dei. Præterea idem Cyrillus, dialog. 6 de Trinit., ante medium : *Nonne* (inquit) *quando factus est homo, tunc et in servi forma venisse dicitur? Proinde necessario intelligendum est, ante adventum in carne, non in servi forma fuisse Verbum, quod ex Deo apparuit, sed in denominatione naturali, et in propriis sublimitatibus, in quibus manere non magni fecit propter charitatem in nos, appellatusque est servus.* Paulo autem inferius quædam verba subdit, quæ videri possunt huic sententiæ obstare, dicens : *Quoniam autem secundum naturam est Deus et Dominus, permittit et offensam et ignobilitatem servitutis excellentia gloriæ victam aboleri.* In quo insinuat, eam servitutem solum fuisse in apparentia et humilitate passionis, ideoque esse abolitam per gloriam resurrectionis. Sed, si quis accurate advertat, non ait Cyrillus abolitam fuisse servitutem, sed ignobilitatem et offensam servitutis, quod inferius clarius dicit, *dispensationi secundum carnem ad breve tempus permisisse servitutis modum, postea vero ad claritatem naturalis dominii rediisse ;* hunc ergo modum servitutis prius vocavit ignobilitatem servitutis, eumdemque dicit esse ablatum seu mutatum per gloriam resurrectionis; ignominia autem servitutis in hoc posita fuit, quod non solum servus Dei ratione assumptæ naturæ factus est, sed etiam tractari voluit ut vile mancipium, non aliter quam si ratione culpæ esset obnoxius servituti. Aliud testimonium ejusdem Cyrilli, ex Dialog. 4, expendemus inferius commodiori loco.

16. Secundum testimonium sit Athanasii, cujus apertum locum supra attulimus, ex serm. 3 contra Arianos. Sed alius est manifestior in serm. 3, fol. 4, ubi inquit : *Quatenus in confesso est eum hominem esse factum, nihil discriminis attulerit, sive servus, sive filius hominis appelletur. Omnes enim istiusmodi voculæ in ratione humanitatis bene et proprie competunt; illaque omnia non substantiam Verbi, sed hominem eum fuisse demonstrant.* In quo testimonio expendendæ sunt illæ duæ voces, *bene*, et *proprie*, quibus satis declarat Athanasius se non metaphorice esse locutum. Est aliud testimonium apud eumdem Athanas., tom. 2, in epist. contra Eusebium pro Nicæna Synodo, ubi tractat locum illum Proverb. 8 : *Dominus possedit me*; sed non oportet verba referre, quia sunt fere eadem cum superius adductis.

17. Tertium testimonium sit Nazianzeni, cujus verba quædam ex orat. 1 superius citavimus, quæ videri possunt non adeo urgentia, quia cum nomine *servi* alia enumerat, quæ non proprie, sed per metaphoram Christo conveniunt. Tamen, in orat. 35, quæ est 1 de Filio, et 3 de Theolog., circa finem, enumerat fere omnia prædicata quæ ratione humanitatis proprie de Filio Dei dicuntur; et inter ea ponit nomen *servi ;* imo, sentit abjectiora esse illa nomina quæ humanitatis mortalitatem indicant, quam servi nomen : *Tu* (inquit) *mihi contra, illas ingratitudinis tuæ voces enumera, has, videlicet, Deus meus, et Deus vester, major, creavit, fecit, sanctificavit; servum etiam (si ita lubet) et obedientem adjunge;* et infra : *Adde etiam, si ita placet, quæ his abjectiora sunt, dormire, esurire, fatigari.*

18. Quartum testimonium sit Chrysostomi, serm. 7, in id ad Philippen. 2 : *Formam servi accipiens*, ubi declarat, accipere formam servi non fuisse opus servi facere, sed naturam servi induere, seu assumere. Unde concludit : *Sicut in forma Dei perfectus est Deus, ita in forma servi perfectus est servus.* Idem homil. circa illa verba David : *Quis ego sum, Domine Deus?* 1 Paralipom. 17, inquit : *Quid humilius servo? tamen hoc fieri dignatus est, ut nos liberos faceret.* Chrysostomum imitati sunt

Græci expositores, Philippen. 2, Theophylact., Theodoret., et alii, qui per formam servi intelligunt substantiam servi.

19. Quinto, Theodotus Ancyranus, in homil. habita in Concil. Ephesino, et refertur in tom. 6 ejus, c. 9: *Efficitur* (inquit) *conservus, ut dominium suum olim declaret. Hinc magnus ille Paulus: Hoc sentite in vobis*, *quod et in Christo Jesu*, et cætera usque ad illud: *Formam servi accipiens*, quem locum optime ad rem præsentem exponit, sentiens ita sumpsisse naturam servilem, ut secundum eam factus fuerit servus. Unde et in alia homil. ejusdem quæ habetur in appendice ad eumdem tomum sextum ejusdem Concilii, c. 2, interrogat, *quomodo Unigenitus servus factus est*, *manens quod erat, et factus est quod non erat;* quod late prosequitur tota illa homilia. Et Achatius, homil. in eodem Concil. recit., tom. 6, c. 11, ubi inter alia ait: *Inferne servus, superne filius.*

20. *Rejicitur ad testimonium Ambrosii responsio.* — Sexto, inter Latinos Ambrosius frequenter hanc sententiam docet, non obiter illam attingens, sed ex professo, l. 7, epist. 47, quemdam reprehendens, quia negabat Christum pro nobis servitutem suscepisse, eumque dicit Apollinaris errore fuisse infectum; et inferius, de Christo exponens illud Ps. 108: *Adjuva me, Domine Deus meus*, ait: *Secundum formam servi locutus*, *dominum appellavit*, *quem Patrem noverat*, *servitus enim carnis dominatus divinitatis est;* et lib. 5 de Fide, c. 6, sic inquit: *Non igitur præjudicat quod subjectus dicitur*, *cui non præjudicat quod servus legitur;* et c. 4 habet multa similia; et præfat. in Psalm. 35, de Christo exponit titulum Psalm., qui est, *In finem servo Domini Psalmus David: Nam ex utero* (inquit) *servus exivit et dominus.* Respondent, his locis asserere Ambros., Christum appellari servum, non tamen proprie ac vere esse servum; quo modo possunt eludi multa ex dictis testimoniis. Sed imprimis incredibile videtur, tot Patres, tam frequenter, et absque alia explicatione vel limitatione ita esse locutos in re ad fidem pertinente, si non esset propria et in omni rigore vera locutio. Præsertim cum non tantum pro concione, sed disputantes contra hæreticos ita loquantur; et maxime contra Arianos, qui ex Christi servitute inferebant esse creaturam, quibus Patres nunquam respondent, improprie esse servum, quod facere oportuisset, si cum divinitate personæ propria servitus in assumpta natura esse non posset. E contrario vero Ambrosius, primo loco citato, ad errorem Apollinaris negantis assumptæ naturæ veritatem pertinere credit, negare in Christo ut homine veram servitutem, quia esset negare veram obedientiam, veramque subjectionem, ut tetigit etiam Theophylactus, ad Philip. 2. Unde in secundo loco, tam proprie ait Ambrosius Christum esse servum sicut subjectum, alioqui non recte subjectionem ex servitute colligeret. Ac tandem in postremo loco ita fatetur Christum factum esse servum, sicut hominem, aut doloribus subditum. Et plane cæteri Patres citati eodem modo loquuntur.

21. Septimo, ex Hieronymo nonnulla in superioribus adduxi. Sed notandus imprimis maxime videtur locus ille ad Tit. 1, ubi exponens illud verbum: *Paulus servus Dei*, ait: *Hæc servitus non est illa de qua ipse Apostolus ait: Neque enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, verum nobilis servitus, de qua et David ad Deum loquitur: Ego servus tuus*, *et filius ancillæ tuæ;* et infra: *Nec mirum*, *quamvis sanctos homines*, *Dei servos nobiliter appellari; cum per Isaiam Prophetam Pater loquatur ad Filium: Magnum tibi est vocari te servum meum;* et cætera quæ late prosequitur.

22. Octavo, August., epist. 178, circa fin., sic ait: *In qua infirmitate humanitatis non solum subditum, sed etiam servum evidentissime confitemur*, *ipso dicente: Ego servus tuus*, etc.; et serm. 5, alias 6 de Temp.: *Secundum hanc* (inquit) *regulam* (id est, secundum communicationem idiomatum, aut secundum diversas naturas), *modo pauper*, *modo dives*, *modo æqualis*, *modo dominus, modo servus.*

23. Nono, Gregor., 2 Moral., c. 22, de Christo exponens illa verba: *Nunquid considerasti servum meum Job? Bene* (inquit) *servus dictus est, qui formam servi suscipere dignatus est.* Sic etaim Fulgent., de Fide ad Petr., c. 2: *Formam servi accepit, ut fieret servus.* Atque ad eumdem modum loquuntur Vigilius, lib. 5 cont. Eutych., col. 8; Petrus Diac., lib. de Incarn. et grat., c. 6; Bernard., in serm. de passio.; et Rupertus Abb., in c. 3 Zach. Multa etiam et valde notanda supra ex Hilario retulimus. Denique optima sunt verba Isidori, lib. 1 de Sum. bon., c. 16: *Christus et in forma servi servus, et in forma servi non servus; in forma quippe servi, Domini servus, et in forma servi hominum dominus.*

24. *Rationibus stabilitur secunda sententia.* — Quarto, principaliter probatur ratione hæc

sententia; nam, ut recte Damascenus dixit, attributum servi ex his est, quæ ad alterum dicuntur, et in relatione consistunt; sed in Christo ut homine invenitur sufficiens fundamentum et terminus relationis servitutis; ergo et relatio servitutis; ergo ab illa vere ac proprie dicetur servus. Probatur minor, nam relatio servitutis ad Deum, si generaliter sumatur, non habet aliud fundamentum in creatura, præter essentialem dependentiam et subordinationem quam habet ad Deum, ratione cujus et est sub potestate et dominio Dei, ut possit illa uti prout sibi placuerit, et ex se nata est obedire Deo. Unde Cyrillus Alex., lib. 4, dialog. de Trinit., col. 6: *Servile* (inquit) *factum est, quidquid productum ex nihilo; ita et divinus nobis clamavit David ad dominum universorum Deum: Quoniam omnia serviunt tibi.* Unde infert, Verbum divinum non esse creaturam, cum sit extra omnem servitutem. Et inferius, col. 8: *Quod locatur* (inquit) *cum creatura, nec Deus, nec Filius, nec dominus vere esse potest, sed ut eximius inter ministros et subditos;* et inferius, agens de Verbo: *Solus* (inquit) *ipse liber et libertas, cum omnis creatura Deo servilem cervicem submittat;* ergo, ex sententia Cyrilli, fundamentum hujus servitutis est dependentia et subordinatio intrinseca, quam creatura habet ad Deum; terminus autem est Deus ipse, quatenus potestatem habet dominandi creaturæ, et præcipiendi illi, vel ea, suo arbitrio, utendi. Constat autem, in Christo ut homine esse dependentiam et subordinationem ad Deum, ut ad habentem supremam potestatem in ipsum; ergo est in illo fundamentum et terminus relationis servitutis.

25. ***Quid ad præcedentem rationem respondeant aliqui. — Refutantur.*** — Sed ad evertendum hoc fundamentum, quod sane videtur efficacissimum, excogitatum est aliud fundamentum hujus relationis, quod non tantum includat illam rationem positivam a nobis declaratam, sed simul requirat conditionem illam privativam, seu negativam, communicationis in bonis. Sed qua facilitate hæc conditio inventa videtur, solum ad fugiendam vim argumenti, eadem facilitate rejicienda est et neganda talis conditio, quia neque a philosophis aut Theologis de servitute tractantibus posita est; nec Patres citati, qui de servitute Christi disseruerunt, aliquam hujus conditionis mentionem fecerunt; neque etiam ex sola rei natura colligi potest. Nam, si communicatio in bonis talis sit, quæ non auferat subordinationem et supremam potestatem, non est cur auferat relationem servitutis. Quod declaratur primo, nam hæc relatio servitutis in aliqua positiva habitudine consistit; imo, si loqui volumus prout communiter Theologi loquuntur, relatio servitutis ad Deum ex parte creaturæ est realis, ut sentit D. Thom., 1 p., q. 12, art. 7, et ibi expositores, et alii Theologi quos ipsi citant; hæc ergo relatio, quatenus in positiva habitudine consistit, non potest in negatione fundari, sed in positiva subordinatione aut dependentia, quia negatio ut sic non fundat habitudinem positivam. Neque etiam esse potest conditio necessaria, si non sit etiam necessaria conditio ad totum id quod est positivum in fundamento et termino relationis positivæ. Nec poterit assignari aliqua alia relatio positiva, quæ similem negationem in fundamento requirat. Neque etiam assignari poterit ratio, ob quam negatio, quæ nihil destruit positivum in fundamento et termino positivæ relationis, possit tollere aut impedire relationem ipsam. Ut, si tanta quantitas utriusque extremi est sufficiens fundamentum et terminus positivus relationis æqualitatis, quæcunque negatio convenientiæ in alia forma, vel qualitate, vel perfectione, non poterit relationem æqualitatis impedire; aut, e contrario, si ad quantitates tantæ magnitudinis sequitur relatio inæqualitatis, etiam si in aliis formis vel perfectionibus sit summa convenientia et unitas, non impeditur prædicta inæqualitas; sic ergo in præsenti, si communicatio in bonis talis est, quæ non tollat veram dependentiam et subordinationem positivam ex parte unius extremi, et supremam potestatem ex parte alterius, non poterit illa impedire relationem servitutis. Neque negatio illius communicationis potest rationabiliter assignari ut fundamentum vel necessaria conditio ad talem relationem.

26. Responderi potest, quanquam hoc argumentum procedat de relatione illa physice considerata, quæ fortasse alia non est a relatione creaturæ, non tamen moraliter de servitute, quæ potius est moralis quam physica denominatio. Unde non pendet tantum ex physica forma vel relatione, sed etiam ex moralibus conditionibus ad talem statum et conditionem servitutis necessariis, quarum illa videtur esse potissima, quod inter dominum et servum sit quædam distantia in excellentia et honore, quæ declaratur per illam negationem communicationis in bonis. Vel

aliter dici potest, et fere in idem redit, aliud esse formam inhærere, aliud denominare; sicut philosophi dicunt, si calor remissus cum intenso frigore subjecto insit, non denominare calidum propter excellentiam formæ contrariæ; sic ergo in præsenti, quamvis in Christo ut homine reperiatur quidquid est positivum in relatione servitutis creaturæ ad Deum, nempe dependentiæ, subordinationis, etc., esse tamen quasi vestitum seu impeditum tot excellentiæ et majestatis titulis, ut absolute et simpliciter non possit Christum, etiam ut hominem, servum denominari. Sicut dicemus inferius, q. 23, relationem effectus ad causam, quæ sequitur respectu Dei ex infusione gratiæ habitualis, eamdem esse physice loquendo in Christo, quæ est in cæteris hominibus, et nihilominus in Christo non habere rationem filiationis, nec denominare filium, præsertim adoptivum, quia impeditur excellentiori filiatione, et gratia unionis. Quod si dicatur nomen filii adoptivi non esse mere positivum, sed ex parte, et quasi præsuppositive, esse privativum aut negativum, cur non idem dicetur de nomine servi?

27. Sed hæc omnia, si recte expendantur, non enervant vim fundamenti positi; ita enim responsionem retorqueo, quia, vel hæc denominatio servi physice consideranda est, ut ab aliqua reali ac physica forma sumpta; et sic argumentum factum ostendit, hujusmodi formam esse in Christo ut homine, et consequenter ab illa denominari servum. Vel moraliter consideranda est; et sic illæ tantum conditiones sunt ad illam exigendæ, quæ communi vel doctorum vel prudentum hominum arbitrio ad hujusmodi denominationem necessariæ sunt; nam morales denominationes ex communi hominum æstimatione maxime pendent; sed illa negatio communicationis in bonis non est hactenus existimata necessaria ad hanc denominationem, ut patet ex omnibus Patribus citatis, et amplius statim declarabitur; ergo etiam secundum moralem loquendi modum est in Christo ut homine sufficiens fundamentum hujus relationis seu denominationis. Imo, si quis recte consideret, quæstio hæc, ad hos terminos et ad hoc fundamentum revocata, erit potius de nomine quam de re; omnes enim in hoc convenimus, quod Christus, in quantum homo, est non solum Deo subjectus, sed etiam ab eo pendens, et sub illius potestate constitutus. Rursus, quod humanitas Christi est Deo substantialiter unita, et per eam unionem admirabili modo sanctificata, et consequenter quod Christus homo habet maximam quamdam communicationem cum Deo in bonis ejus, in honore, in sede, ac titulis majestatis et gloriæ; igitur solum videtur ad modum loquendi pertinere, an propter priores rationes dicendus sit servus, in quantum homo; vel an posteriores rationes hanc denominationem impediant. In quæstione autem de modo loquendi nemo certe errabit, si communem modum loquendi Sanctorum sequatur; illi autem ita locuti sunt, et existimabant se proprie loqui, ut ex multitudine testimoniorum, et ex circumstantiis, et modo loquendi, etiam in disputationibus contra hæreticos, et ex multis verbis eorumdem Sanctorum, plusquam verisimiliter conjectare licet; ergo non potest illa locutio ex vi sermonis, neque ut falsa, neque ut impropria, rejici.

28. *Solvitur objectio.* — Dices, etiam in modo loquendi potius esse sequendam definitionem Pontificis, quam plurium Sanctorum testimonia. Respondetur hoc argumentum supponere, definitionem Pontificis esse contrariam torrenti Sanctorum, quod incredibile est; concedo ergo definitionem Pontificis omnino esse veram; et si dictis omnium Sanctorum esset contraria, illis fore præferendam; imo, etiam si Angelus de cœlo ei opponeretur, etiam esset ejus testimonio definitio Pontificis præferenda, ea exaggeratione, qua Paul. dixit: *Licet nos aut Angelus de cœlo*, etc; nego tamen definitionem Pontificis, aut fuisse unquam, aut fore aliquando communi sententiæ Patrum contrariam, cum communis Patrum consensus, præsertim fundatus in Scripturis ita ab eis intellectis ac declaratis, certam possit facere fidem de ea re in quam conspirant. Quis autem fuerit sensus Pontificis Adriani, dicemus solvendo argumenta.

29. *Roboratur proposita ratio.* — Urgeo tamen amplius prædictam rationem, et gratis admitto, aliquam bonorum communicationem posse relationem ac denominationem servitutis impedire. Interrogo autem quænam et quanta illa futura sit; non enim est hoc cujusque arbitrio committendum, et pro libito definiendum, sed aliqua certa regula adhibenda est, alioqui nihil firmum statui poterit de hac relatione et denominatione servitutis. Certum est enim, non quamcunque communicationem cum Deo in bonis ejus impedire veram ac propriam relationem servitutis; alioqui homines justi et beati non essent vere ac proprie servi Dei, quia cum Deo commu-

nicant in visione et fruitione ejus, et in aliis supernaturalibus donis; constat autem id esse falsum, quia vera divina servitus inseparabilis est, saltem a pura creatura. Unde etiam in die judicii ad Sanctos et electos dicitur: *Euge, serve bone et fidelis,* ut notavit August., tract. 85 in Joan.

30. Neque obstat quod Christus dixit, Joan. 15: *Jam non dicam vos servos, sed amicos;* nam idem August., cit. loc., intelligendum hoc censet de servitute servili (ut sic dicam) quæ ex timore nascitur, non vero excludi servitutem filialem, quæ cum charitate et filiatione adoptiva conjuncta est, nam timor et reverentia filiorum in æternum manet. Alii vero, cum Irenæo, lib. 4 cont. hæres., c. 27, intelligunt locum illum de servitute legali, quæ per libertatem legis gratiæ exclusa est; nam in lege veteri non tam clare et aperte revelabantur omnibus divina mysteria; in lege autem nova quasi revelata facie gloriam Domini speculamur, et ideo dicitur agere Deus nobiscum tanquam cum amicis. Quæ expositio parum a priori differt, nam servitus legis veteris ideo potissimum in lege nova exclusa est, *quia jam non accepimus spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum Dei, in quo clamamus, Abba, pater,* ut dicitur ad Rom. 8. Deinde Christus illo loco non dicit, Non estis servi, sed, *Non dicam vos servos,* id est, non agam vobiscum tanquam cum servis, quia non solet dominus cum servo familiariter agere, et sui cordis secreta ei revelare; et hoc est quod subdit: *Quia servus nescit quid faciat dominus ejus; vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.*

31. Et sic etiam posset intelligi illud Joan. 8: *Servus non manet in domo in æternum, filius manet in æternum;* inde enim non licet inferre, beatos, qui manent in domo Dei in æternum, non esse servos; nam, licet servo, ea ratione qua servus est, non debeatur ut maneat in domo in æternum, tamen si alioqui filius sit, poterit manere in domo patris in æternum. In quo est etiam differentia inter servitutem ad Deum et ad homines, quod hæc per filiationem adoptivam excluditur, ut constat ex § ult. Instit., de Adopt.; illa vero non excluditur, sed perficitur; imo ipsamet filiatio adoptiva ad Deum intrinsece et quasi essentialiter est altior quædam ac perfectior servitus divina; et ideo non omnis servus excluditur ab æterna habitatione in domo Dei, sed ille qui non est filius. Proprie vero et ad litteram, in illo loco Joan. 8, non est sermo de servitute ad Deum, sed de servitute peccati; præmiserat enim Christus: *Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati;* et subdit: *Servus autem non manet in domo in æternum;* intelligit ergo de servo peccati, nam servus Dei in æterna ejus domo manet; imo huic servituti, si perfecta sit, illa debetur hæreditas.

32. Igitur (ut rationem concludamus) non omnis communicatio seu participatio divinorum bonorum excludit servitutem ad Deum. Quæ est ergo communicatio quæ illam excludit? Certe de nulla communicatione id affirmari potest, quæ in pura creatura reperiri possit; quia, in specie loquendo, fortasse nulla major participatio divinæ excellentiæ ac hæreditatis fieri potest cum pura creatura, quam nunc fiat per gratiam et gloriam; major autem vel minor intensio sola non potest quicquam conferre ad hunc effectum. Maxime quod in Beatissima Virgine est illa bonorum communicatio in excellentissima quadam perfectione; neque hoc solum habet, sed etiam conjuncta est cum dignitate matris Dei, qua nulla major et excellentior videtur communicabilis personæ creatæ. Unde ratione illius quodammodo communicantur Beatissimæ Virgini divini tituli, ut Regina cœli et terræ, et domina omnium dicatur; et nihilominus tota illa communicatio non excludit veram denominationem, et relationem servitutis ad Deum; ergo nulla communicatio divinorum bonorum, possibilis fieri personæ creatæ, excludit ab illa propriam relationem et denominationem servi Dei. Quæ ergo communicatio illam impedit? Reliquum itaque erit, solam communicationem hypostaticæ unionis illam impedire; quod, cum non sit in aliqua communi et recepta ratione servitutis fundatum, solum videtur inventum ad hanc quæstionem definiendam, et receptam a Patribus locutionem negandam.

33. Unde, ut aliquam certam regulam et generalem in hoc statuere possimus, illa sola communicatio in bonis impedire videtur rationem servitutis, quæ constituit æqualitatem inter eos qui in bonis communicant, quia servus, hoc ipso quod servus est, inferior esse debet; atque hoc modo recte colligunt Sancti Patres, Verbum divinum non posse esse servum Patris, quia est illi æquale. Et fortasse ob eam causam servitus humana per adoptivam filiationem tollitur, cum tamen non tollatur divina, quia, cum inter homines sit æqualitas

in natura, et per adoptionem addatur quædam æqualitas in statu, honore ac hæreditario jure, eo fere modo quo solet illam habere filius naturalis, consentaneum est ut talis adoptio servitutem humanam expellat; et idem fere est de vinculo conjugii, facit enim inter conjuges quamdam æqualitatem, et ideo merito relationem servitutis unius ad alterum excludit; quanquam posset etiam harum legum alia ratio reddi, quam infra attingam. At vero adoptio divina nullo modo facit filium Deo æqualem, sed relinquit inferiorem ac subditum, totumque sub potestate Dei ut supremi domini constitutum; et eadem ratione maternitas divina non excludit veram servitutis seu ancillæ rationem, quia semper manet persona omnino inferior; maxime cum non sit mater Dei ut Dei, sed ut hominis. Juxta hanc vero regulam verius colligimus, etiam communicationem bonorum Dei per unionem hypostaticam non excludere a Christo ut homine veram et propriam relationem seu denominationem servitutis. Nam, licet humanitas unita, sit ipsamet divinitate sanctificata, tamen non est effecta æqualis divinitati, neque æque sancta et excellens ac ipsa divinitas; ergo, non obstante unione, manet in ea sufficiens fundamentum, seu conditio ut servum constituat. Vel aliter (et in idem redit) Christus ut homo non est æqualis Deo, sed minor et inferior, ut patet ex Joan. 14, et supra dictum est; ergo ex vi unionis non fit Christus, ut homo, incapax servitutis ad Deum.

34. Et confirmatur ac declaratur, nam tota illa communicatio bonorum, quæ est inter Christum ut hominem, et Deum, non est cum æqualitate, sed cum quadam inferioritate; ergo non est cur omnino servituti repugnet. Antecedens patet, discurrendo per omnia bona hujus communicationis, quia Christus ut homo non est tam sanctus sicut Deus, quia non est sanctus per essentiam, sed per unionem humanitatis ad sanctitatem per essentiam. Item non est æque beatus ac Deus, ut per se constat. Item, quod attinet ad titulos majestatis, non attribuuntur Christo ut homini, etiam si Christo simpliciter tribuantur; quod forte sufficiet ut Christus non sit simpliciter dicendus servus, de quo postea dicemus; tamen, cum determinatione specificante vel reduplicante, Christus, in quantum homo, neque est omnipotens, neque infinitus, nec denique Deus, nisi extrahendo illam determinationem ad suppositum, quo modo nunc non loquimur. Similiter in hoc sensu, Christus, in quantum homo, non est Filius Dei naturalis, quatenus hæc filiatio consurgit per generationem æternam, et dicit omnimodam æqualitatem, sed alio inferiori modo dicitur Filius naturalis per gratiam unionis; ergo neque ista communicatio aut filiatio, cum in inferiori ordine maneat, necessario excludit veram servitutem a Christo ut homine. Cujus etiam signum esse potest, quia per eam non habet Christus, ut homo, jus ad totam, seu ad æqualem Patris hæreditatem, quia non habet jus ad beatitudinem per essentiam, seu ad comprehendendam divinitatem per humanitatem suam; ergo non est cur hoc jus hæreditarium excludat ab illa natura relationem servitutis. Tandem, si consideremus communicationem in honore seu adoratione, licet verum sit eadem latria, qua Verbum colitur, adorari humanitatem ejus, tamen, si mente distinguamus illam adorationem ut humanitatem attingit, inveniemus inferiori quodam modo ad illam pertinere, quam ad Verbum; et respectu humanitatis esse respectivam, ad Verbum autem esse absolutam. Colitur enim Verbum propter se ipsum, humanitas vero non propter se, sed propter Verbum. Sicut quando adoramus sanctum hominem, eodem actu corpus et animam ejus veneramur, et nihilominus non æque, quia animam propter se, corpus autem propter animam, et ideo corpus semper manet inferius, et quasi aliquid servile respectu animæ. Sic ergo philosophari licet de humanitate respectu divinitatis, quantumvis sit ei substantialiter conjuncta. Unde, si reduplicative sumatur illa determinatio, *Christus in quantum homo*, non est adorabilis æquali adoratione ac Deus in quantum Deus, sed inferiori alio cultu, ut q. 25 videbimus. Imo ipse Christus ut homo adorat Deum eodem genere cultus et submissionis, quo nos Deum colimus et adoramus; nam ei sacrificium offert, ut infra, q. 22, et latius in 3 tomo videbimus; in quo actu suprema ratio hujus cultus manifestatur, ut ibidem dicemus; ergo recognoscit se ipsum ut servum, et Deum ut dominum suum; hoc enim genere cultus nos Deum adoramus.

35. Ultimo, potest tota hæc ratio amplius confirmari et urgeri ex parte Dei, nam, ut ex Hilario supra citavimus, dominus ad servum dicitur. Unde recte infert D. Thom. 2. 2, q. 81, art. 1, ad tertium, ubi est specialis ratio dominii, ibi esse debere specialem rationem servitutis; sed Deus est vere ac proprie do-

minus Christi ut hominis; ergo etiam Christus ut homo est servus Dei. Minor probatur, quia dominium omnium rerum inferiorum seu conditarum tam est intrinsecum et connaturale Deo, ut ipsemet non possit se ipsum illo privare; Christus autem ut homo inter res Deo inferiores et ab ipso conditas numerandus est. Respondent aliqui, si per dominium intelligatur potestas dominandi seu utendi re in omnem usum, sic verum esse habere Deum dominium in Christum ut hominem; si vero intelligatur de relatione dominii, sic non esse verum reperiri in Deo respectu Christi. Sed hæc distinctio difficultatem non evacuat, nam hæc relatio dominii in Deo non est realis, sed rationis, ut omnes Theologi docent; unde proprium ac verum dominium, quod est intrinsecum et connaturale Deo, supposita productione creaturæ, in ejus potestate et voluntate consistit; ergo, si in Christum ut hominem habet Deus prædictam potestatem, habet verum et reale dominium, quale in Deo esse potest. Ac deinde, supposita tali potestate, respectu Christi ut hominis, cur non poterit mens nostra, conferendo illa extrema, respectum inter ea invenire? aut confingere quod si id potest, is non erit alius ex parte Dei nisi respectus dominii, nisi novum aliquod nomen excogitetur ad vim argumenti eludendam. Denique in hunc modum hoc ipsum declaro, nam Deus, quantumcunque bona sua communicet cum creatura, non amittit in illam dominii potestatem; ergo neque est cur nomen seu denominationem dominii amittat, et consequenter nec respectum aut rationem dominii. Unde inter homines, nunquam is, qui dominus alterius antea erat, amittet relationem vel appellationem dominii propter solam bonorum communicationem, nisi etiam privetur aliqua potestate, quam antea habebat in eum qui erat servus. Et hoc modo per conjugium uxor desinit esse ancilla, et per adoptionem amittetur servitus, quia potestas utendi tali re, aut tollitur, aut mutatur. Si autem eadem potestas maneret integra juxta civilia jura, quantacunque beneficia dominus in servum conferret, non propterea dominus esse desineret. Cur enim? Sic ergo contingit in Deo, cujus potestas in opus suum nec tolli, nec minui potest; et ideo, quantumvis bona sua communicet, quod nihil aliud est quam beneficia conferre, non propterea desinet esse aut dici dominus. Imo (si ita loqui fas est) eo est magis alicujus dominus, quo pluribus bonis eum cumulavit.

36. Nec vero dici potest communicationem bonorum Dei cum Christo, non esse ex beneficio Dei, sed esse connaturalem, ex personæ dignitate. Nam hoc est verum respectu Christi ut Deus est, et consequenter respectu etiam Christi simpliciter et sine determinatione sumpti, quia Christus, absolute dictus, non est Deus ex beneficio, sed ex natura; non est tamen id verum respectu Christi ut hominis, quia omnis divinorum bonorum communicatio, quæ in illo ut homine reperitur, orta est ex beneficio et gratia suæ humanitati collata, ratione cujus nec potestatem nec nomen dominii Deus amisit respectu illius. Quo factum est ut Christus ut homo per eam humanitatem vere ac proprie sit sub dominio Dei constitutus, et quod ex beneficio Dei habeat omnia bona quæ illi ut homini communicata sunt; hæc ergo communicatio bonorum nihil obstat quominus et Deus sit vere ac proprie dominus Christi ut hominis, et consequenter ut e contrario etiam Christus ut homo sit vere ac proprie servus Dei.

37. *Approbatur secunda sententia.* — Hæc, quæ in hujus posterioris sententiæ confirmationem adduxi, tantum apud me habent pondus auctoritatis et rationis, ut nullatenus negandum existimem, quin sit in Christo ut homine aliqua vera et propria ratio servitutis ad Deum, ac proinde vere ac proprie possit sub aliqua ratione dici servus Dei; quatenus, nimirum, est sub potestate ejus, et non solum illi in omnibus parere tenetur, sed etiam ab illo in omnibus pendet; et e contrario Deus potest illo uti prout sibi placuerit. Imo ulterius addo, juxta communem usum hujus vocis, *servus Dei*, sine ullo periculo vel suspicione erroris posse de Christo ut homine prædicari; quia revera hæc servitus nullam ignobilitatem importat aut requirit, præter eam quæ in ratione naturæ creatæ includitur; nullo autem modo exigit creatam personam, præsertim quando non de aliquo simpliciter, sed cum illa determinatione, *ut homo,* prædicatur.

38. Quod si aliquis a me inquirat quam certam posteriorem hanc sententiam esse existimem, libentius aliorum in hoc judicium audiam, quam meum proferam. Non dubito tamen quin, si Adrianus Papa et Concilium Francoford. specie tenus oppositam sententiam docuisse non viderentur, posterior hæc opinio certa et de fide a Theologis existimaretur; si ergo ostenderimus Adrianum et Con-

cilium illi non repugnare, nam de cæteris Patribus id facillimum est, satis fundata ac fere certa illius veritas relinquetur.

39. *Quæstiunculæ.* — *Prima opinio.* — Ad definitionem igitur Concilii Francoford. prima responsio esse potest, illam epistolam, quæ sub nomine Adriani circumfertur, non constare fuisse illius, quia nuper in lucem prodiit, et ignoratur quo loco inventa sit, et qua certa auctoritate vel traditione Adriano tribuatur; si autem illa epistola authentica non est, tota illius Concilii auctoritas fit incerta, tum quod generale non sit, et ideo sine Pontificis auctoritate infallibilem definitionem non habeat; tum etiam quod in decretis seu epistolis, quæ nomine illius Concilii circumferuntur, eadem sit incertitudo quæ in Adriani epistola. Sed hæc responsio, quicquid alii sentiant, nobis probanda non est, et jam hoc tempore nonnihil temeritatis habere videtur, quia illa decreta, magna consensione recepta sunt, de qua re latius infra dicam, q. 23.

40. *Secunda opinio.* — Secunda responsio est, Adrianum et Concilium ex instituto non tractasse de servitute Christi, sed de adoptione tantum, et ideo, quæ de servitute dicunt, non habere infallibilem auctoritatem, quia hæc in decretis Pontificum et Conciliorum solum est circa ea quæ per se et ex instituto definiuntur, non vero circa ea quæ obiter attinguntur, neque in rationibus, aut testimoniis, aut aliis hujusmodi quæ afferuntur. Sed hæc responsio est etiam nimis libera et præceps, nam plane concedit, eos Patres errasse in his, quæ de servitute docent, quod nimis derogat eorum auctoritati; nam, licet verum sit, in omnibus historiis quæ Felicianæ hæresis meminerunt, quam Elipandus secutus est, referri errorem circa adoptionem Christi, quem dicunt fuisse damnatum, nulla fere mentione facta de servitute, ut latius infra, q. 23, referemus, et interim videri potest apud nostrum Joannem Marianum, lib. 7 suæ historiæ de rebus Hispaniæ, c. 8, nihilominus, qui attente et sincere legerit epistolam Adriani (et idem est de Concilio), plane conspiciet illum æque damnare sententiam Elipandi in articulo servitutis, atque in articulo adoptionis, et fere æque ex professo de utroque disputare, nam magnam ejus epistolæ partem in persuadendo ac probando hoc puncto de servitute consumit. Quocirca, quamvis ingenue fatear non omnia argumenta, quibus utitur, esse solida, ut facile ex probationibus posterioris sententiæ supra positæ intelligi potest, tamen, quod in conclusione, intenta eo sensu quo illam profert, erraverit, nulla ratione censeo esse admittendum.

41. *Tertia opinio.* — Tertia responsio esse potest, Adrianum non reprehendisse Elipandum in hac parte, eo quod falsum diceret, sed eo quod indigne et irreverenter de Christo loqueretur; quod quidem ex multis ipsius Elipandi verbis colligi potest, nam in confessione ejus quæ ex libro Beati et Heterii refertur, Christum non solum servum, sed etiam servulum appellat, dicens, *cum parvulo parvuli, et cum servulo servuli.* Item non tantum *servum*, sed etiam *leprosum* vocat, quod merito reprehendit Adrianus, quia Christus nec lepram corporis habuit, nec animi, quæ non est nisi peccatum; nam pœna peccati, et præsertim propter aliena peccata voluntarie suscepta, lepra dici non potest. Et ideo Isaiæ 53, etiam juxta vulgatam lectionem, non dicitur, Fuit leprosus, sed, *Putavimus eum quasi leprosum*, id est, dignum illis pœnis pro peccatis suis, cum tamen ipse vulneratus fuerit propter iniquitates nostras. Denique in epistola Concilii, præsertim in fine, hoc indicatur illis verbis: *Cur eum servum nominare debemus, qui nos amicos maluit nominare, quam servos?* etc. Sed, licet verum sit Adrianum et Concilium reprehendere insolentiam et audaciam Elipandi, tamen non est dubium quin etiam falsitatem et erroneum sensum ejus damnent. Neque ad hoc persuadendum oportet plura verba referre, quam in principio citata sunt, quia illa videntur expressa, et, si attente legantur illa decreta, res est tam clara, ut non egeat probatione.

42. *Quarta opinio.* — Quarta ergo responsio est, Concilium loqui de servitute spirituali fundata in conditione servili, qua is, qui servus est, non ex amore paret, et reveretur dominum suum, sed ex timore pœnæ, et quasi coacte. Itaque hoc modo negare Christum esse servum, nil aliud est quam negare obediisse aut serviisse Deo spiritu servili et timoris. Hanc expositionem adhibuit quidam modernus interpres D. Thom., et ad hunc sensum inducit illa verba Concilii in sua epistola: *Et si eum Propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servili, sed ex humilitatis obedientia*, ubi per conditionem servilem, spiritum timoris intelligit. Hæc vero expositio dicit quidem quippiam verum, tamen sine fundamento illud attribuit Adriano aut Concilio. Verum namque est, in Christo non fuisse illum servitutis spiritum seu timo-

rem cum conditione servili; hunc enim perfecta charitas excludit, ut 1 Joan. 4 dicitur; fuit autem in Christo perfectissima charitas. Tamen, quod Concilium hoc sensu de servitute loquatur, eamque in Christo neget, voluntarie excogitatum est, solum ad eludendam Concilii auctoritatem; re tamen vera nullum habet fundamentum, aut in verbis Adriani et Concilii, aut in causa de qua tractabant. Primum patet, quia in toto illo Concilio nulla fit mentio de spiritu servitutis, qui procedit ex timore; si autem eo tantum sensu definiretur Christum non esse servum, sufficiens fuisset ostendere illum ex charitate et filiali reverentia obedivisse Deo, et non ex servili seu pœnali timore; nihil vero de hoc ibi dicitur, sed aliis rationibus ostenditur Christum non esse servum, ex majestate personæ ejus. Secundum patet, quia nulla historia aut conjectura constat, Felicem aut Elipandum appellasse Christum servum, ea significatione quæ ab spiritu servili sumitur. Neque ex verbis aliquibus quæ de illorum sententia in eo Concilio referuntur, colligi potest; neque ex confessione Elipandi, quæ ex libro Beati et Heterii profertur; nam ibi tantum dicit factum fuisse servum, sicut dicit factum fuisse hominem. Imo, dum simul ait Christum fuisse filium adoptivum, et habuisse charismata Spiritus, in quo clamabat: Abba Pater, et esse servum, sicut sunt alii Sancti, indicat potius sensisse, non habuisse Christum servilem spiritum, sed filialem. Neque enim omnes justi et filii adoptivi habent illum spiritum servilem, præsertim si perfecti sint. Neque est verisimile Elipandum sensisse, Christum fuisse filium adoptivum minus perfectum quam sint alii justi.

43. *Quinta opinio.*— Quinta responsio esse potest, solum voluisse Adrianum et Concilium docere, Christum non esse servum servitute pœnali ex peccato contracta, non tamen voluisse ab illo excludere servitutem naturalem, quam omnis creatura ex vi creationis habet ad Deum. Quod enim præter hanc naturalem servitutem sit alia in puris hominibus per peccatum introducta, certa res est. Imo servitus ex prima sua introductione et significatione, eo modo quo est inter homines, non significat naturalem conditionem, ut notavit Augustinus, 19 de Civit., c. 9, sed conditionem vilem et pœnalem jure Gentium introductam, qua is, qui liber erat, in pœnam delicti captivus efficitur, et desinit esse sui juris, totamque libertatem suam et actiones omnes sub dominio et potestate alius constitutas habet. Unde fit, ut neque bona propria possideat, neque cum suo domino in propriis ejus bonis communicet, neque habere possit jus ad illius hæreditatem obtinendam. Quod servitutis genus in bellis primum introduci cœpit, nam, qui morte plecti poterant, servabantur ut in captivitatem redigerentur, et inde *servi* vocati sunt, ut notavit Isidor., lib. 5 Originum, c. ult., ubi sic ait: *Hæc est sola malorum omnium postrema, quæ liberis omni supplicio gravior est, nam ubi libertas periit, illic ibi perierunt et omnia.* Ad hunc ergo modum dicitur homo per peccatum contraxisse servilem quamdam conditionem, non quidem naturalem, sed pœnalem, non solum respectu peccati, quomodo qui peccat, dicitur fieri ipsiusmet peccati servus, quia quodammodo illi subjicitur, et ad illi parendum trahitur; sed etiam respectu Dei, quia homo ex natura sua aptus est ut per Dei gratiam ad ejus amicitiam sublevetur, ut cum ipso in bonis ejus communicet, et jus ad illius hæreditatem accipiat, et in hunc finem a Deo creatus est: per peccatum autem fit indignus his omnibus bonis, et quantum est ex merito peccati, in perpetuam captivitatem sub Deo redigitur, et ideo merito servilem conditionem contrahere dicitur, et peculiari modo fieri servus vili et ignobili servitute, quæ ab hominibus excluditur, cum justi fiunt; ad quod possunt non male accommodari verba Christi: *Jam non dicam vos servos, sed amicos.* Quod vero in Christo Domino non fuerit hæc servitus, certius est quam ut nostra probatione indigeat, quia sicut in Christo peccatum non fuit, ita nec vilis servitutis status, qui ex peccato originem ducit, ut bene declarat Ambros., sermon. 6 in Psal. 118.

44. Dices: quamvis Christus non fuerit obnoxius huic servituti ob propriam culpam, tamen ob nostram fuisse videtur, nam vere ac proprie sumpsit pro nobis debitum satisfaciendi pro peccato; ergo, sicut vere factus fuit mortalis, ita et vere servus hoc genere servitutis. Sicut qui loco alterius se tradit in servum, ut sanctus fecit Paulinus, vere manet servus, etiamsi non sit ob propriam culpam. Respondetur hinc solum probari assumpsisse Christum pro statu viæ speciem quamdam et statum hujus servitutis, non tamen veram servitutem hujusmodi, quæ sine peccato et debito perpetuæ pœnæ proprie ac vere non existit; et ideo sub hac ratione certum existimo non posse Christum etiam ut

hominem appellari servum, nisi tantum per metaphoram, seu secundum speciem externam; quomodo etiam peccatum dicitur pro nobis factus.

45. Denique, quod mens Adriani et Concilii fuerit de hac servitute loqui, nonnullæ sunt conjecturæ. Prima sumi potest ex verbis quæ in præcedenti responsione afferebantur, ex epist. Concilii: ***Et si eum Propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia***, etc. Quod enim ibi ***conditio servitutis*** pro spiritu timoris accipiatur, nullum habet fundamentum; quod autem sumatur pro conditione peccati et culpæ, habet maximum, tum quia servitus, ut dixi, ex primæva institutione significat aliquid pœnale, et ideo conditio servitutis merito dicitur ipsa culpa; tum etiam quia conditioni servitutis opponitur humilitatis obedientia, quia, nimirum, non passus est Christus tanquam debitor pœnæ ex conditione peccati, sed tanquam humilis et obediens filius. Tum maxime quia in illius sententiæ confirmationem adducit Concilium Leonem Papam, serm. 2 de Nativitate, hunc in modum dicentem: ***Assumpta est de matre hominis natura, non culpa; creata est forma servi sine conditione servili;*** certum autem est, apud Leonem eo loco, ***conditionem servilem***, culpæ statum significare, nam illud ipsum quod dixerat, assumptam esse de matre hominis naturam et non culpam, per hoc declarat, quod creata est forma servi sine conditione servili. Quod si legamus ***sine conditione virili***, ut aliqui codices legunt, æque bene quadrat; nam etiam ex hoc quod Christus non ex viro, sed ex Spiritu Sancto conceptus est, maculam culpæ contrahere non potuit. Quod amplius declarat sequentibus verbis: ***Quia novus homo sic contemperatus est veteri, ut et veritatem susciperet generis, et vitium excluderet vetustatis***, id est, ita Christus assumpsit humanitatem ex veteri Adamo, ut veritatem naturæ ejus assumpserit, non vero vitium; hoc ergo fuit accipere de matre naturam et non culpam, formam servilem sine conditione servili; conditio ergo servilis apud hos Patres est vitium naturæ. Quidam auctor ad vitandam hujus testimonii vim sic citat et distinguit verba Leonis: ***Suscepta est de matre hominis Domini natura, non culpa;*** et super hanc lectionem fundat expositionem voluntariam, scilicet, quod cum in illis verbis: ***Assumpta est hominis Domini natura, non culpa***, duo contineantur, primum, scilicet, quod sit assumpta natura hominis Domini, explicatur per hoc, ***quod creata est forma servi sine conditione servili;*** secundum autem, scilicet, quod non fuerit assumpta culpa, declaratur per illud, ***quia novus homo sic contemperatus est veteri***, etc.; et ita concluditur, conditionem servilem ibi absolute et simpliciter sumi, et non pro conditione culpæ. Sed imprimis illa lectio neque in codicibus Leonis reperitur, quod ego viderim, neque in Concilio ita citatur, sed codices Leonis frequentius legunt: ***Assumpta est de matre hominis natura;*** in Concilio vero juxta ultimam Romanam editionem, ita citatur: ***Assumpta est de matre Domini natura, non culpa;*** illa vero conjunctio ***hominis Domini***, et reperitur nullibi, et fere inusitata est. Deinde illa partitio et accommodatio verborum non habet fundamentum in verbis Leonis. Imo, si attente consideremus priores duas propositiones, scilicet: ***Assumpta est natura, non culpa, creata est forma servi sine conditione servili***, positas esse sine ulla causali nota, imo etiam sine ulla conjunctione, facile intelligetur eamdem rem diverso modo ac diversis verbis in eis declarari; cum vero postea additur nota causalis, ***quia novus homo***, etc., manifeste redditur ratio utriusque partis contentæ in quacunque ex prioribus propositionibus. Qui sensus revera est adeo clarus et perspicuus, ut mirum sit potuisse de illo dubitari.

46. Secundo confirmatur et suadetur amplius hæc expositio, verbis quæ proxime subjungit Concilium: ***Nonne secundum seculi nobilitatem Beatissima Maria Virgo ex regali et libera prosapia processit? Huic vero Virgini regiæ dignitatis Spiritus Sanctus accessit, et Filium ex ea procreari fecit. Mirum, si Spiritus Sanctus hominem ex ea non potuit facere perfectum et ingenuum?*** Quibus verbis hoc solum intenditur et probatur, Christum ex vi conceptionis suæ servitutem peccati non contraxisse, non solum quia Deus erat (quod in hac ratione non tangitur), sed quia non ex viro, sed de Spiritu Sancto conceptus est. Unde hoc ipsum tertio declarant verba quæ statim in eodem Concilio sequuntur: ***Sed et hoc volumus a vobis audire, an Adam, primus humani generis pater, qui de terra virgine creatus est, liber esset conditus, sive servus. Si servus, quomodo tunc imago Dei? Si liber, quare et Christus quoque non ingenuus de Virgine?*** et infra: ***Unde Adam fuit servus factus, nisi ex peccato?*** etc. Constat igitur Concilium loqui de servitute ex peccato contracta. Nam,

si sit sermo de servitute Dei connaturali homini titulo creationis, certum est Adamum etiam ante peccatum fuisse Dei servum. Video responderi posse, his quidem verbis præcise excludere Concilium servitutem peccati, non tamen inde sequi in tota epistola loqui de sola illa, nam etiam ibi excludit a Christo servitutem respectu aliorum hominum et respectu Angelorum, et tamen non de illis solis loquitur, sed discurrit per singulas, ut ita concludat nullam servitutem propriam in Christum convenire; nam, licet illa enumeratio necessaria non esset, ad amplificandum sermonem et ad exaggerandam Christi dignitatem fieri potuit. Quæ responsio (ut verum fatear) multum enervat vim prædictorum verborum, saltem ut non cogamur dictam expositionem admittere, non tamen ut cogamur eam repellere. Accedit quod cum Concilium in ea enumeratione nunquam enumeret aliam servitutem respectu Dei ortam ex titulo creationis, sed semper insinuet servitutes quæ vilem conditionem et pœnalem indicent, adhuc relinquitur probabile argumentum, in ordine ad Deum non agere Concilium, nisi de servitute ex peccato contracta. Quod potest quarto confirmari ex illis verbis, quæ in epistola etiam Adriani leguntur : *Nos per illum adoptivi sumus*, *non ille nobiscum adoptivus; nos per illum a servitute liberati*, *non ille nobiscum servus*. Non sumus autem nos per Christum liberati ab illa servitute Dei, quæ nobis est intrinseca et connaturalis, sed a servitute quam ex peccato contraximus; ergo hoc modo negatur Christus esse nobiscum servus. Quinto addi potest conjectura, quia de hoc genere servitutis verum habet, quod Adrianus sæpe dicit, Christum esse a Prophetis vocatum servum per tropum et figuram, quia assumpturus erat carnem in similitudinem carnis peccati, et subiturus pœnam peccatis debitam, factus obediens, et humiliatus usque ad crucem. Quamvis etiam illa testimonia Scripturæ aliam patiantur expositionem, tamen, quia accommodari etiam possunt ad hanc servitutem, ideo secundum illam non proprie, sed per metaphoram et similitudinem dicitur Christus hoc modo nominari servus. Solum relinquebatur in hac expositione declarandum, Elipandum hoc sensu appellasse Christum servum; hoc enim satis videtur incertum; sed nihilominus fiet aliquo modo verisimile in ultima interpretatione Concilii. Est ergo hæc expositio probabilis, quam solam ego in priori editione adhibui, sed nunc non videtur simpliciter necessaria, nec per se sola sufficiens, quamvis fortasse sit etiam vera, ut in sequentibus declarabo.

47. Sexta ergo expositio est, Concilium non negare, Christum cum determinatione, in quantum homo est, posse dici servum, sed simpliciter et sine ulla determinatione prolatum. Ita enim fere loquuntur Adrianus et Concilium in suis epistolis; et suaderi potest, nam hoc modo fit verisimile quod Adrianus ait, in Scriptura Novi Testamenti non appellari Christum servum, scilicet absolute et sine addito, nam cum determinatione humanitatis, vel expressa, vel subintellecta in verbis antecedentibus aut consequentibus, satis videtur in superioribus probatum, etiam in Novo Testamento sæpe fuisse significatam servitutem Christi ut hominis. Neque contra hanc expositionem multum me movet, quod interdum in illo Concilio additur determinatio, *secundum humanitatem*, quia non est necesse quod illa determinatio intelligatur adjungi ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, scilicet, ut designetur suppositum in tali humanitate subsistens. Et hunc sensum esse magis a Concilio intentum, constat ex dicendis hic et latius infra, q. 23. Nihilominus tamen hæc expositio per se sola non mihi satisfacit, tum quia existimo Concilium non tantum de modo loquendi, sed etiam de ipsa re tractasse ac definivisse; tum etiam quia, eo modo quo est verum Christum, in quantum hominem, esse servum, non est certum et de fide, etiam sine ullo addito, non posse sic appellari; si tamen hæc expositio cum his quæ dicemus adjungatur, aliquid verum continet, ut patebit.

48. *Quæstiunculæ solutio.*— Vera ergo intentio Concilii ex sensu erroris Elipandi sumenda est, nam solum illum errorem directe damnare intendit; Elipandus autem, ut opinor, re ipsa Nestorianus fuit in eo errore quem de Christo habuit; distinxit enim illum a Filio Dei naturali, non tantum natura, sed etiam supposito; et hoc sensu dixit illum esse servum, id est (ut ita dicam) purum servum, et nullo modo filium; ideoque addebat ex servo factum esse filium per adoptionem; in contrario ergo sensu docet Concilium, Christum non esse servum, sed, etiam ut hominem, id est, ut subsistentem in humanitate, esse supremum dominum, ipsumque Filium Dei naturalem. Quod autem Elipandi error hic fuerit, ex variis historiis, et signis, ac conjecturis ostendemus infra, q. 23. Nunc,

quod ad historiographos attinet, sufficiet referre verba Joannis Mariani, et in inquirendis antiquitatibus diligentissimi, et in rebus ac disputationibus theologicis versatissimi. Ille ergo, lib. 7 suæ histor. de Reb. Hispan., c. 8, sic scribit: *Nestorii placita Concilii pridem Ephesini diligentia sopita, quasi veteris incendii scintillæ in Hispania, illis auctoribus* (scilicet, Felice et Elipando) *suscitatæ sunt, Christum affirmantibus, qua parte certe homo est, Dei filium adoptione esse*, etc. Deinde ex epistola totius Concilii hoc licet colligere ex illis verbis, quæ habentur col. 6: *Neque vero alium Jesum Christum, alium Verbum dicimus, ut nova hæresis calumniatur*. Et infra, adducens locum ad Hebr. 3: *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus*: *Quomodo* (inquit) *amplioris gloriæ, si servus sicut et Moyses, vel ex servo adoptivus?* ubi considero primum verbum, *sicut et Moyses*, id est, purus servus, et solum per adoptionem filius. Deinde considero verba illa, *ex servo adoptivus*; hæc enim verba manifeste indicant suppositorum distinctionem. Quod clarius inferius declaratur illis verbis: *Sed nescio ex quo servo adoptatus in filietatem, ut vos dicitis*. Dicebant ergo isti, Christum hominem prius, vel natura, vel fortasse etiam tempore (ut sæpe in illo Concilio insinuatur), fuisse quemdam servum, et deinde fuisse factum filium Dei per adoptionem; ergo errarunt in sensu explicato; ergo in eodem, et non in alio damnavit Concilium hunc errorem. Unde omnes probationes ejus ad hoc præcipue tendunt, ut ostendant hunc hominem Christum non esse alium a Filio Dei, et ex utero Virginis fuisse verum Filium Dei naturalem, et non servum, servitute, scilicet, excludente hanc filiationem, atque adeo purum servum, ut nos sumus. Et hoc modo ait Adrianus in sua epistola: *Opus nostrum est ut simus servi per conditionem, et filii per gratiam adoptionis, opus ejus est ut sit unicus, proprius, et dilectus Filius Dei*. Atque hinc fortasse ortum est, quod hæc duo, scilicet, affirmare Christum esse servum et adoptivum, non referantur et notentur in Felice et Elipando ut duo errores, sed ut unus, quia eamdem habuere radicem et connexionem in eodem principio, scilicet, quod hic homo Christus, ut conceptus de femina, non fuit verus et naturalis Dei Filius, nec sanctus ex vi suæ conceptionis; ex quo plane sequebatur, illum et ex se esse omnino servum, et filium solum per adoptionem. Unde illud fundamentum est, quod præcipue evertitur in toto illo Concilio. Accedit tandem vehemens conjectura, quia, si Elipandus dixisset Christum, ut hominem, esse servum solum propter assumptam naturam servilem, licet fateretur, et suppositum assumens esse verum Deum, et assumptionem per veram unionem hypostaticam factam esse, in re nihil dixisset contra veritatem mysterii incarnationis, et in modo loquendi ab antiquis Patribus non discordasset; cur ergo propter eam locutionem posset ut hæreticus damnari, et tam acerbe reprehendi? maxime cum Adrianus fateatur, Ambrosium, ad exprimendam in Christo naturæ humanæ veritatem, interdum Christum, ut hominem, servum appellasse. Neque enim tenebatur Elipandus credere aut scire unionem hypostaticam excludere a Christo, ut homine, omnem veram servi appellationem, aut ab humanitate omnem conditionem servitutis respectu Dei, quia neque hoc verum erat, neque, si fuisset, tunc erat in Ecclesia declaratum; imo nec Adrianus aut Concilium Francoford. hoc unquam declararunt. Quod etiam est signum, non in eo sensu, sed in alio, quem diximus, rem hanc tractasse ac definivisse.

49. *Quis fuerit Elipandi error*. — Atque hinc ulterius fit verisimile, Elipandum, non solum asseruisse Christum, ut hominem, esse purum servum Dei, sed etiam ex se fuisse obnoxium cuicumque vili servituti, etiam peccati, quia, si semel concipiatur ut purus homo, facile est, hæc et similia de illo sentire. Unde in verbis Elipandi, quæ partim ex ejus confessione supra retulimus, partim in discursu illius Concilii indicantur, multum significatur, tam in ratione servitutis quam adoptionis, nihil amplius de Christo quam de cæteris hominibus sensisse, quod fortasse etiam indicare voluit, appellando Christum leprosum; potius enim ab spirituali quam a corporali lepra appellationem illam sumpsisse videtur. Item ob hanc causam magis admiratur Adrianus, graviusque illum reprehendit, quod Christum appellaverit servum, quam filium adoptivum, quod certe sine causa fecisset, si Elipandus in alio sensu locutus fuisset, cum Sancti communiter vocent Christum, ut hominem, servum, non autem adoptivum. At vero in dicto sensu jure admiratur quod servitutem, etiam ut ex peccato oriri potest, Christo attribuerit. Et forte etiam ob hanc causam sæpe declaratur in illo Concilio, Christum, non solum quia Deus est, sed etiam quia ex Spiritu Sancto conceptus est, non fuisse servum,

quod est verum de servitute ut includit omnem illam imperfectionem, non vero de servitute ad Deum, quæ ex sola creatione seu effectione oritur. Quod si cui incredibile videatur, Elipandum in tam apertum et blasphemum errorem incidisse, ut crederet Christum aliquando habuisse peccatum, respondetur imprimis, si semel credidit illum esse purum hominem, facile potuisse in eum errorem labi. Deinde nobis hoc non constat, nec necessarium est hoc illi imponere, sed solum credimus asseruisse, Christum fuisse pure servum, antequam fuerit in filium adoptatus, itaque de illa servitute fuisse locutum, ac si ille homo Christus ejusdem esset conditionis et originis cujus nos sumus.

50. Atque hinc tandem probabile mihi est, ad eliminandum et detestandum hunc errorem, voluisse etiam Adrianum dicere, Christum simpliciter et absolute non esse a nobis appellandum servum; et hac ratione totis viribus conatum esse explicare Veteris Testamenti Scripturas, ut non nisi per metaphoram in eis Christus, servus appelletur; nam, licet illa testimonia possint alio modo exponi, ut a Patribus declarantur, sicut in superioribus visum est, tamen Adrianus vel noluit alia interpretatione uti, quia ea visa est accommodatior ad rem, de qua tunc agebat, ne aliquam occasionem relinqueret hæreticis abutendi in Christo illa servi appellatione; vel certe, si eam interpretationem aut unicam aut omnium optimam existimavit, id ad fidem non pertinet, sed ad privatam ipsius Pontificis opinionem. Et similiter, quod Adrianus ait, in Novo Testamento nunquam Christum, ut hominem, appellari servum, aut Deum dominum ejus, in aliquo sensu verum est, scilicet, has expressas appellationes, et sub his nominibus in Novo Testamento non reperiri, quod est certe verum, et merito fuit a Pontifice observatum ad obstruenda hæreticorum ora, qui male appellatione servi utebantur. Non potuit tamen negare Pontifex quin, eo modo quo in vero et catholico sensu Christus, in quantum homo, servus dicitur, æquivalenter saltem ea appellatio in Novo Testamento reperiatur, ut ex variis locis, et Sanctorum interpretationibus ostendimus. Neque est cur credamus, Pontificem voluisse hoc negare, quamvis id tacuerit, quia eo tempore ad eam causam, de qua tractabat, judicavit tunc magis expedire. Quanquam, licet in sensu et expositione illorum testimoniorum aliter sentiret, ejus expositio ad fidem non pertineret, quia (ut sæpe dixi, et est communis doctrina) in his decretis solum pertinet ad fidem definitio intenta, seu damnatio erroris, non vero omnia quæ in causæ discussione vel probatione afferuntur. Atque hæc sunt quæ dicenda occurrunt de sensu illius definitionis, et totius doctrinæ illarum epistolarum Adriani, et Concilii Francoford., quæ magis confirmabuntur ex his quæ de adoptione inferius dicemus.

51. Unum vero hic adjicere non omittam (quod, quæso, lector animadvertat), non commendari, sed detrahi potius auctoritati Adriani et Concilii, si dicamus voluisse damnare locutionem illam, in eo sensu quo ab innumeris Patribus asseritur, nullo vel ex Scripturis sacris, vel ex aliis principiis fidei adducto fundamento. Existimare autem eos motos fuisse ad damnandam illam sententiam, quæ nunc ab Scholasticis docetur, aut Elipandum in eodem sensu, ex sola illa ratione, quod unio hypostatica excludat servitutem, propter communicationem bonorum quam inter Deum et hominem facit, valde alienum est a gravitate ecclesiasticæ definitionis. Nam, licet hujus infallibilitas, non ex humanis rationibus, sed ex Spiritus Sancti assistentia oriatur, tamen Spiritus Sanctus non vult, vel ex parte sua miraculose hoc facere, neque ex parte hominum permittere ut temere fiat; et ideo nunquam infallibilis et ecclesiastica definitio fit, nisi aut ex apertis testimoniis Scripturæ, aut ex sufficiente traditione, aut certe ex rationibus ita urgentibus, ut evidens sit, quod definitur, in revelatis et antea definitis contineri. In præsenti autem hæc omnia concurrebant ad damnandum errorem Elipandi in sensu explicato; ad negandam autem Christo ut homini omnem propriam servitutem respectu Dei, ex Scriptura vel traditione nihil juvabat, nam potius docet contrarium. Ratio autem illa quam sit inefficax, satis (ut existimo) constat ex dictis. Non est ergo verisimile, in eo sensu causam hanc esse tractatam a prædictis Pontifice et Concilio.

52. *Ad Patrum testimonia pro prima sententia responsio.* — Hactenus responsum est ad primum fundamentum contrariæ sententiæ. Nunc dicendum est ad singula testimonia, quæ in secundo fundamento adducuntur. Ad primum, quod est Chrysost., respondetur eum non loqui de naturali conditione servi, sed de usu et ministerio servi. Unde ex illo loco, si integre legatur, potius confirmatur

nostra sententia. Ad quod primum expendo illa verba : *Sicut servus factus est, sic et Pontifex et minister.* At Christus non putative tantum aut metaphorice Pontifex factus est, sed vere ac proprie, ut q. 22 videbimus; ergo eodem modo factus est servus. Rursus, Christus ascendens in cœlum non amisit dignitatem Pontificis, neque conditionem ministri, in actu primo (ut sic dicam); nam et est Pontifex in æternum, et quantum est ex se Christus ut homo semper est aptus ad ministrandum Deo, in omnibus quæ Deo placuerint; sed, quantum ad usum, dicitur in cœlo non exercere munus ministri, aut Pontificis, scilicet, quantum ad ea ministeria quæ inferioris sunt ordinis, vel ad statum viæ et carnis passibilis pertinebant. Igitur eodem modo, quantum ad conditionem humanæ naturæ, semper manet servus; tamen quantum ad usum earum actionum quibus non tantum Deo, sed etiam hominibus dicitur Christus aliquando serviisse, reliquisse dicitur servitutem. Hanc autem esse mentem Chrys. patet ab illis verbis : *Noli igitur putare, cum Pontificem eum audis, quod semper Pontificali fungatur officio*, etc.

53. Secundum testimonium erat Athanasii, cujus verba, in eodem serm. 3 cont. Arianos, satis sunt expressa in nostræ sententiæ confirmationem, ut vidimus. Quocirca in reliquis locis illius sermonis solum intendit, Christum neque esse neque posse appellari servum ratione suæ personæ, sed tantum ratione assumptæ naturæ; illa autem verba, scilicet, dici Christum, *servum appellatione, non veritate*, in Athanasio non reperio; quod si reperirentur, referenda essent ad suppositum, quod secundum se revera non est servus, sed in quantum homo ratione assumptæ naturæ illam suscipit denominationem. Tertium testimonium est Eusebii Emisseni, quod in his homiliis Eusebii, quas apud me habeo, non invenio; tamen ubicunque illa verba inveniantur, satis ex eis colligitur auctorem loqui de servitute peccati. Quod enim dixerat illis verbis : *Subvenire peccato non poterat, simili peccato obnoxius*, explicat per illa : *Nec subvenire pro servis subjectus legibus servitutis.* Et ab hac servitute et conditione, concludit debuisse esse liberum eum, qui pro aliis offerendus erat.

54. Quartum erat Leonis, de quo satis dictum est et ostensum, eum loqui de servitute peccati. Quintum erat Augustini, qui in priori comparatione Moysis et Christi loquitur plane de puro seu omnino servo, qui ita sit servus, ut non sit etiam dominus. Et probabiliter ex eo loco et similibus colligi potest, Christum non simpliciter, sed solum cum determinatione, *ut homo*, posse servum appellari, de quo dicemus sectione sequenti. Sextum erat Cyrilli Alexandrini, de cujus sententia satis ex dictis constat. In citato autem loco aperte loquitur contra Nestorium, et in virtute contra Elipandum, et contra omnes qui *audent* dicere (hæc enim sunt verba Cyrilli), *quod ex semine Abrahæ hominem sibi ipsi adaptavit Deus, et communicavit illi dignitatem gloriæ et honoris ac filiationis.* Et infra : *Non enim ex homine Deus factus est Christus, ut dixi, sed Deus existens Verbum factum est caro, hoc est homo. Exinanitus vero esse dicitur, eo quod ante exinanitionem plenitudinem habuit in propria natura secundum quam intelligitur Deus; non enim ex eo quod inanis quispiam sit, ad plenitudinem pervenit* (quod aiebat Elipandus, ex quodam servo factum esse filium Dei), *sed magis ex divinis dignitatibus, et ineffabili gloria humiliavit se ipsum, non humilis existens homo, exaltatus et glorificatus.* In hoc ergo eodem sensu subdit citata verba : *Accepit autem formam servi ut liberi.* Ita enim est servus, in quantum homo, ut tamen ipsum suppositum sit liberum, et dominus omnium, unde subdit : *Non servus existens ad libertatis rediit gloriam.* Hæc enim erat propria, et fere in eisdem terminis sententia Elipandi, quæ illis verbis refutatur; nam hic revera est planus sensus verborum Cyrilli, ut ex contextu citato constat. Etenim non affirmat in hac ultima propositione, Christum non servum ad libertatis rediisse gloriam, ita ut illa particula, *non servus*, infinitanter sumatur, ut sophistæ dicunt ; sed negat Christum prius fuisse servum, et per incarnationem, ad quamdam gloriæ participationem fuisse assumptum, quod Nestorius aiebat : Et hoc ipsum est quod subdit : *In similitudine hominum factus est, qui in forma, et in Patris æqualitate* (supple, erat); *non homo existens, ut fieret in similitudine Dei, secundum participium locupletatus est;* ubi non affirmat Cyril. Christum fuisse secundum participium locupletatum, sed potius negat Christum fuisse hominem secundum participium locupletatum, ut fieret in similitudine Dei; quia potius fuit ipsemet Deus in similitudinem hominum factus, ut proxime antea dixerat.

55. *Damasceni difficile testimonium explanatur.* — Septimus erat Theodoretus, in cu-

jus verbis nulla vis fieri potest, quia Nestorianus erat, cum illa scripsit; et in eodem loco ait, quod formatum est in ventre Virginis, non fuisse Deum Verbum, sed servi formam, id est, servum hominem, quod aiebat Elipandus. Cum ergo dicit, post unionem cessasse servitutis nomen, appellatione tantum intelligit, eo modo quo Nestoriani aiebant hominem Christum vocari Deum. Solus Damascenus aliquid negotii nobis facessit. Cujus sententia, si communi sententiæ Patrum contraria existeret, non esset certe illi præferenda. Præsertim quia ratio, qua Damasc. utitur, parum momenti habere videtur; sic enim colligit : Servitus est ex his quæ dicuntur ad alterum ; si ergo Christus est servus, alicujus erit servus ; sed Christus nullius est servus. Quod probat, quia non est sui ipsius servus ; ergo nec Patris ; ergo nullius. Qui discursus in eadem forma fieri posset de appellatione subjecti, nam ex illo sequitur, Christum non esse subjectum : nam etiam subjectio est ex his quæ ad alterum dicuntur ; sed Christus non est subjectus sibi, quia hoc est dividere personam ejus, ut dicitur in Concilio Ephesino, in epist. ad Nestorium, quæ est 10 Cyrilli ; ergo neque est subjectus Patri ; alias non omnia, quæ habet Pater, haberet Filius ; ergo nulli est subjectus. Et constat Christum, vel simpliciter, vel saltem ut hominem, vere dici subjectum, ut supra ostensum est. Sicut ergo de relatione et denominatione subjecti dicendum necessario est, Christum hominem esse subjectum Patri, sibi autem ipsi non dici subjectum, non quia aliquid subjiciatur Patri quod non subjiciatur Filio, ut Deo, sed propter distinctionem personæ, quæ in illa locutione absolute prolata indicatur ; unde cum addito vere dicitur Christus ut homo subjectus sibi ut Deo; ita dici poterit de relatione servitutis ; non ergo apparet efficax ratio Damasceni. Vel certe, si e contrario ex ratione auctoris colligendus est ejus sensus, alterum e duobus dicendum est. Primum est, Damascenum, ad summum, docuisse Christum non esse simpliciter servum nominandum ; hoc enim probabiliter suadet illa ratio, non vero cum determinatione in quantum homo, cum, illa adhibita, vere dicatur Christus, in quantum homo, servus sui ipsius, ut est Deus, neque sit inconveniens eumdem esse sui ipsius servum secundum diversas naturas. Secundum est, Damascenum eodem sensu negasse Christum esse servum, quo id negavit Adrian. Papa, et quo id affirmabant Nestoriani, et postea Elipandus, scilicet, quod Christus sit omnino aut purus servus. Et hoc modo exposuit Damasc. D. Thom. hic, articulo secundo, in corp., et ad primum. Quare, cum de humanitate Christi Damasc. ait : *At cum semel ei personaliter unita sit, quonam jam pacto in servilem classem redigetur?* per *servilem classem,* nihil aliud intelligendum puto, nisi existentiam in servili persona, seu constitutionem ejus, qui ex se sit pure ac simpliciter servus. Et in hoc sensu bene probat ratio Damasceni Christum non esse servum sui ipsius, et appellationem servi in hoc sensu dividere Christi personam.

56. *Ad Scripturæ loca pro prima sententia responsio. — Ad rationes primæ sententiæ.* — Tertium argumentum ex Scripturis, quod negativum tantum erat, satis est ex dictis solutum, cum ostenderimus et in Veteri Testamento reperiri, et in Novo satis insinuari. Quid vero ad Adrianum, qui aliter ea loca interpretatur, responderi possit, jam diximus. Alia vero loca Damasceni ibi citata non recte exponi, et quis sit eorum sensus, inter confirmandam nostram sententiam ex Novo Testamento declaravimus. Denique quonam modo etiam in aliis locis ibi citatis distinguatur Christus ab aliis servis Dei, jam etiam diximus, distingui, scilicet, ut a pure servis. Ad quartum ex rationibus respondetur. Ad primam negatur consequentia, quæ ex adoptiva filiatione fit ad servitutem. Ratio autem a D. Thoma citatis locis redditur, quia filiatio respicit solam personam ; servitus autem etiam naturam. Sed est ratio difficilis, præsertim quia idem D. Thomas hic, art. 1, ad 2, dicit, etiam naturam non dici proprie dominam aut servam, sed personam secundum naturam seu ratione naturæ. At idem est de filiatione ; nam, licet natura etiam non dicatur filia, tamen persona secundum illam, seu ratione illius, dicitur filius ; ergo quoad hoc parva aut certe nulla est differentia. Addendum ergo est, adoptionem dicere, non quamcunque filiationem, sed talem quæ repugnet supposito divino, etiam in assumpta natura, quia intrinsece requirit personam extraneam, dicitque filiationem omnino ab extrinseca benevolentia provenientem ; et hac ratione includit negationem repugnantem divinæ personæ, ut late q. 23 videbimus ; at vero relatio servitutis non requirit nec connotat necessario aliquam imperfectionem vel negationem repugnantem divinæ personæ secundum se, et maxime si non simpliciter, sed cum deter-

minatione assumptæ naturæ ei attribuatur.

57. Ad ultimam rationem concedo imprimis, ad propriam servitutem non sufficere solam obedientiæ subjectionem, quamvis certe Isidor., lib. 2 de Propr. ser., n. 5, servitutem nihil aliud esse dicit, quam necessitatem serviendi; obedire autem, servire est; si ergo obedientia ex necessitate nascatur, servitus dici potest, aut certe servitutem supponere; Christus autem ut homo ex necessitate seu debito obedire debuit; potest ergo illa dici quædam servitus; et ita videtur loqui D. Th. hic. Sed, esto aliquid amplius ad servitutem requiratur, illud certe non est negatio communicationis in bonis, in qua totus discursus rationis illius fundatur, qui a nobis satis refutatus est, quia communicatio non impedit servitutem, nisi ad æqualitatem perveniat, quæ in Christo quidem simpliciter reperitur, non tamen in Christo ut homine, ut satis declaratum est. Unde retorqueri potest argumentum, quia Christus ut homo non est supremus dominus, vel aliarum rerum, vel suæ humanitatis, vel suarum actionum; ergo ut sic est sub supremo domino; atque adeo est servus ejus. Si quid ergo stricta servitus ultra subjectionem addit, solum est quod non solum is, qui servus dicitur, alteri ut superiori parere tenetur, sed etiam quidquid est et habet, sub illius dominio et potestate existit; ideoque eum ut dominum revereri ac colere tenetur; loquimur enim de rationali servo. Hæc autem conditio vere convenit Christo ut homini, ut per se constat, et nihil derogat divinitati ejus, magis quam quod, ut homo, sit a Deo conditus, et a Deo pendeat in omnibus, tam physice quam moraliter, ut sic dicam.

58. Ad replicam autem in illa ratione insinuatam, scilicet, quod hæc conditio reperiri potest in subdito non servo, negatur assumptum, quia, hoc ipso quod aliquis est omnino sub dominio et potestate alterius, et in omnibus tenetur illi parere, et dominus illo uti potest pro suo arbitrio in omnem usum, est vere ac proprie servus. Unde, si inter homines fingamus patrem habere omnem hujusmodi potestatem et dominium in filium naturalem, ille esset servus; tamen, sicut pater non haberet illam potestatem a natura, sed ex aliquo pacto vel jure positivo, ita talis filius non esset servus patris naturali servitute, sed humana vel civili, quæ introducta quidem non est, non repugnat tamen excogitari aut introduci; neque etiam repugnat eumdem esse naturalem filium et servum civilem; tunc autem, quamvis in illo filio maneret radicale jus, ut sic dicam, ad bona patris, vel potius fundamentum, quod a natura habet ut patri succedat in bonis, si aliunde non impediatur, tamen proxime non haberet morale civile jus ad hæreditatem paternam, quia ex vi servitutis posset hoc jure privari; tamen, quia hoc non est consentaneum naturali juri, nec illi conjunctioni et æqualitati naturæ et originis, quæ est inter patrem et filium naturalem, ideo talis servitutis modus non est positivo jure introductus, neque permissus.

59. *Tacitæ objectioni satisfit.* — Et hinc responderi potest ad objectionem, si in hunc modum fiat: Nam servo repugnat habere connaturale et intrinsecum jus ad bona et hæreditatem domini, propter quod, ut supra dicebam, etiam jure civili, statim ac servus adoptatur in filium, desinit esse servus, quia incipit habere jus ad hæreditatem, quod repugnat servituti; sed Christus, ut homo, habet intrinsecum et naturale jus ad divinam hæreditatem; ergo non potest ut sic esse servus. Unde etiam Joan. 8 dicitur: *Servus non manet in domo in æternum.* Sed ad hoc testimonium jam supra diximus ibi esse sermonem de servitute peccati. Ad argumentum vero, primum in genere dici potest, habere jus ad bona domini, quæ sint omnino eadem vel æqualia cum his quibus dominus fruitur, fortasse repugnare servituti; habere tamen jus ad quamdam participationem illorum bonorum, cum quadam subordinatione et dependentia a domino, non repugnare servituti naturali. Hac enim ratione, inter alias, quamvis humana servitus per adoptionem tollatur, divina vero non tollitur per divinam adoptionem, ut supra dixi; quia, nimirum, filii Dei adoptivi, licet recipiant jus ad hæreditatem Dei, non tamen cum æqualitate, neque ut in ea sint aliquando supremi domini, sicut suo modo filius adoptivus hominis futurus aliquando est in hæreditate patris. Christus autem, in quantum homo, licet habeat jus connaturale ad hæreditatem, non tamen secundum æqualitatem, sed secundum participationem cum subordinatione et dependentia a Patre et domino. Addenda deinde est differentia inter servitutem humanam et divinam; nam respectu Dei servitus quæ præcise oritur ex potestate quam Deus habet in suam creaturam, est intrinseca et connaturalis; ex quo fit imprimis ut separari non possit; deinde etiam fit ut nullam vilem conditionem, ut sic dicam, in creatura requirat, præter intrinse-

cam imperfectionem et dependentiam, quam dicit creatura ; vel (quod fere idem est) non requirat carentiam alicujus dignitatis vel excellentiæ cujus creatura sit capax ; quia Deus, non amittendo suum supremum dominium, potest creaturæ suæ communicare bona sua, quantum voluerit, seu quantum ipsa capax fuerit. At vero servitus humana non est naturalis, sed ab hominibus introducta. Unde eas conditiones requirit quæ arbitrio hominum constitutæ sunt. Et quia hæc servitus, et vilem conditionem et statum hominis secum affert, et in pœnam gravissimam introducta est, ideo conditiones omnes ingenuitatis et notabilitatis excludit ; et hac ratione differt etiam hæc servitus a divina, quod servus jure civili non est capax proprii dominii ; servus autem Dei est vere dominus supernaturalium etiam bonorum, quamvis sub dominio Dei. Unde etiam fit ut servitus hæc humana excludat omne jus et consortium cum domino in omni genere bonorum ; ac propterea etiam filiatio adoptiva humana excludit talem servitutem, quamvis adoptio Dei, ut dixi, illam non excludat. Atque ita optima ratione constat, quomodo Christo ut homini non repugnent simul filiatio naturalis et servitus respectu Dei ; nam hæ relationes inter se non sunt repugnantes, quia nullas conditiones contrarias aut oppositas requirunt ; præsertim cum et Deum sub diversa ratione respiciant, et diversa habeant fundamenta ; nam servitus fundatur in natura humana secundum naturalem conditionem ejus ; filiatio vero in gratia unionis. Quo etiam fit ut aliter dicatur Christus, in quantum homo, servus, quam Filius ; dicitur enim Filius specificative tantum, non reduplicative, servus autem utroque modo, quia in humanitate servus est ; et quia homo, ideo et servus.

60. Denique hinc etiam solutum manet exemplum de vinculo conjugii humani, quod tollit servitutem, ex quo fieri videtur, majori ratione vinculum unionis hypostaticæ excludere ab humanitate omnem conditionem servitutis, ratione cujus possit Christus ut homo appellari servus. Sed si hæc conjectura quicquam probaret, eodem modo posset concludere conjunctionem, quam Beatissima Virgo habet cum Deo ratione maternitatis, debere ab illa excludere veram servitutem ; quia sive physicæ, sive moraliter res consideretur, non est minor, imo major illa conjunctio quam sit in hominibus inter virum et uxorem. Negatur ergo similitudo seu consequentia, quia servitus ad Deum est intrinseca et connaturalis, et nobilissima ; servitus autem humana est extrinseca et ad placitum hominum introducta, atque adeo ignobilis, ut merito non admittat eam æqualitatem et familiaritatem quæ inter virum et uxorem esse debet.

SECTIO II.

Utrum Christus cum sola determinatione, ut homo, possit dici servus, vel etiam sine illa.

1. *Dubitandi ratio.*—Primum supponimus, ex parte prædicati, *servus*, posse esse ambiguitatem et æquivocationem, et ideo oportere ita illa voce uti, ut ex adjunctis satis constet, in bono et catholico sensu servitutem Christo attribui. Difficultas ergo est an, loquendo de illa nobili servitute, quæ Christo ut homini convenire potest, in proprietate et rigore sermonis possit de illo prædicari sine determinatione, in quantum homo, vel tantum cum illa. In qua difficultate, etiam est certum convenientius esse illam determinationem addere, ut hic D. Thomas admonuit, ad tollendam omnem ambiguitatem et suspicionem erroris.

2. De rigore autem sermonis, D. Thomas indicat etiam sine illa determinatione veram esse locutionem, nam solum ait potius esse hoc prædicatum attribuendum cum determinatione, et quia hoc prædicatum æquiparat cum *esse subjectum*, quod supra diximus posse sine determinatione prædicari de Christo. Et confirmari potest hæc pars testimoniis præcedente sectione adductis ; nam, quando Sancti Christum servum appellant, sæpe sine illa determinatione loquuntur ; imo et Scriptura ita loquitur ; cur ergo nos etiam non poterimus ita loqui ? Negandum enim non est quin Sancti in rigore et proprietate sermonis loquantur. Ratione probari potest, quia si cum determinatione est vera locutio, etiam erit sine illa, quia illa determinatio non extrahit subjectum a propria significatione, nec diminuit illam (ut sic dicam) ; ergo recte sequitur : Christus, in quantum homo, est servus ; ergo Christus est servus ; non enim fit illatio a dicto secundum quid ad simpliciter, sed a non amplo ad amplum affirmative.

3. *Prima conclusio.*—In hac re certum imprimis esse videtur, Christum non posse simpliciter dici servum Verbi aut Filii Dei ; hoc enim est quod Concilium Alexandrinum tra-

didit in epist. 10 Cyrilli, quam recipit Concil. Ephesinum, ubi sic legitur : *Verbum Dei carni secundum hypostasim unitum, omnium quidem Deus est, omnibusque dominatur; at sui ipsius nec servus est, nec dominus; stultum enim est, imo et impium, ad hunc modum sentire aut dicere.* Et ratio ibidem redditur, *ne unum Christum, et Filium, ac dominum, in duos scindamus.* Et ideo anathem. 6, damnat Cyrillus hanc propositionem : *Verbum est dominus Christi;* et in defensione ejusdem declarat illud esse dictum contra Nestorium, qui Christum a Verbo personaliter distinguebat. Et eamdem sententiam significavit Damasc., loco supra tractato, ex lib. 3 de Fide, c. 21, ubi magis explicat rationem a Cyrillo indicatam; nam servus dicit relationem ad alterum; et ideo, si Christus dicatur servus Verbi, aut Filii Dei, significatur Christum esse alium a Filio Dei; et ideo illa locutio simpliciter est neganda. At vero cum addito, si Christus, in quantum homo, dicatur servus Verbi aut sui ipsius, in quantum est Deus, non erit falsa locutio, ut hic, art. 2, sentit D. Thomas; et colligit ex August., 1 de Trinit., cap. 7, et supra dictum est de hoc prædicato, *subjectus* aut *minor;* nam eadem est horum ratio. Addita enim illa determinatione, satis declaratur, non secundum diversitatem suppositorum, sed naturarum, dici Christum ut hominem sui ipsius servum ; nam, licet idem secundum eamdem naturam non possit esse sui ipsius servus, tamen secundum diversas non repugnat; nam hæc relatio, quamvis denominet suppositum ratione naturæ, tamen ut reperiri possit, non requirit distinctionem suppositorum, sed naturarum ; sicut in superioribus dicebamus de relatione *subjecti satisfacientis,* et similibus.

4. Difficultas vero est, an etiam respectu Dei Patris, vel Spiritus Sancti, sit etiam necessaria determinatio; nam tunc jam cessat prædictum inconveniens, quia Christus est persona distincta a Patre et Spiritu Sancto ; et ideo, licet in ea locutione, *Christus est servus Patris,* involvatur personarum distinctio, nihil falsum significatur ; et hoc etiam satis esse videtur ut possit simpliciter dici servus Dei, quia licet *Deus* possit supponere pro persona Filii, tamen quia nomen *Deus* potest etiam supponere pro persona Patris, ex vi suæ significationis et suppositionis admittit personarum distinctionem, quomodo dicitur Deus de Deo genitus; ergo etiam poterit dici Christus servus Dei. Et eadem ratione, licet Verbum non possit absolute dici Deus aut dominus Christi, tamen Pater dici poterit Deus Christi, sicut ipsemet Christus eum appellavit, Joan., 20 cap.; et similiter poterit dici dominus Christi, nam hæc duo vel sunt idem, vel unum ex alio sequitur, ut supra diximus. Ac denique eadem ratione poterit dici Christus absolute servus, quamvis non addatur vel explicetur terminus servitutis, quia hoc non semper est necessarium in hujusmodi prædicatis relativis. Et similiter dici poterit Christus habere dominum, vel Deum, propter eamdem causam.

5. *Secunda conclusio.*—Nihilominus tamen probabilius censeo, in rigore sermonis, non esse dicendum Christum servum sine determinatione, *ut homo,* vel, *in quantum homo,* vel *secundum humanitatem,* sive hæc determinatio expresse addatur, sive implicite subintelligatur, quod frequentius contingit, quando illa propositio non solitarie profertur, sed in alicujus sermonis progressu, in quo ex antecedentibus et sequentibus satis constat locutionis sensus ; et hoc fere modo invenitur hæc locutio in Scriptura et Patribus. Ratio vero, ob quam hæc determinatio requiratur, imprimis reddi potest ex Damasc. supra, quia, si Christus non potest dici simpliciter servus Verbi, ergo nec servus Patris (et a fortiori nec Spiritus Sancti), ne aliquem servum videatur habere Pater, quem non habet Filius; ergo nec Dei servus dici potest, quia neque ratione personarum potest id verificari, nec ratione hujus Dei ut sic, id est, ut absolute et essentialiter subsistentis, quia ut sic etiam non distinguitur personaliter a Christo, ut possit Christus, ejus servus simpliciter dici ; igitur nec potest dici Christus absolute servus, non explicato termino, quia nullus servus invenitur. Ex qua ratione videtur colligi hoc generale principium, in quo ipsa fundatur, prædicata relativa, quæ in humanitate aut ratione humanitatis Christo conveniunt, si non possunt simpliciter dici de ipso respectu Verbi, non posse etiam dici respectu Patris aut Dei, aut simpliciter sine expressione termini, ne sequatur illud inconveniens, ut aliquid Pater habere dicatur, quod non habet Filius. Sed, licet hoc principium sit probabile, non tamen videtur necessarium; nam inde fieret Christum non posse etiam dici subjectum Patri, quod tamen in rigore sermonis dici potest, ut supra vidimus. Item, quia illud incommodum, quod infertur, esset quidem inconveniens, si in re ipsa acci-

deret; tamen, cum in re ipsa quidquid convenit Patri, conveniat etiam Filio, quod in figura locutionis possit aliquo modo dici de Patre, quod non potest vere dici de Filio, nullum est inconveniens; et ita accidit in præsente; nam, sicut Pater creavit seu fecit Christum ut hominem, ita et Filius; et sicut potest illi præcipere, et de omnibus illius rebus disponere, ita etiam Filius; et ideo in re Filius est æque dominus Christi ut hominis; tamen quia nihilominus Pater est persona distincta a Christo, et non Filius, ideo in aliqua locutione involvente distinctionem personarum, posset hoc dominium attribui Patri et non Filio, sicut etiam potest Pater dici creare a se; Filius autem non a se, sed a Patre, quia in illa locutione non solum creatio, sed etiam origo involvitur. Igitur, si illa propositio : *Christus est servus Patris*, neganda est, non est propter distinctionem aut inæqualitatem personarum, quæ in ea involvatur, nam distinctio revera reperitur inter Patrem et Christum; inæqualitas vero revera non involvitur, saltem ex prædicta ratione.

6. Alia ergo ratio reddi potest, quia Christus simpliciter et sine addito non potest dici creatura, sed solum cum determinatione, *in quantum homo;* ergo nec servus dici poterit. Patet consequentia, tum quia hæc relatio servitutis, vel est eadem cum relatione creaturæ, vel potissimum convenit titulo creationis; tum etiam quia de utraque propositione est eadem ratio; nam Christus simpliciter dictus, et præsertim positus ex parte subjecti, stat pro supposito, et tam servitus, quam ratio creaturæ talis est, ut possit indifferenter convenire, tam ratione suppositi, quam ratione naturæ; et ideo, sicut relatio creaturæ simpliciter dicta de Christo, in rigore videtur attribui supposito, et ideo falsa est locutio, ita etiam relatio servitutis. Sed hæc etiam ratio, licet sit probabilis, si nihil aliud addatur, potest pati calumniam, quia licet esse creaturam, quatenus in rigore significat id quod est factum ex nihilo, non possit simpliciter dici de Christo, tamen quatenus etiam significare potest quidquid est factum vel productum in tempore, potest in sensu catholico attribui Christo, etiam simpliciter, et sine determinatione, *ut homo*, ut supra, q. 16, vidimus. At vero ad relationem servitutis sufficit esse creaturam hoc posteriori modo, sicut sufficit esse hominem, etiamsi talis homo non sit ex nihilo factus; ergo hoc satis erit ut Christus simpliciter possit dici servus.

7. Addendum ergo superest ad dictæ rationis efficaciam, denominationem servi talem esse, ut, si simpliciter tribuatur, et aliunde non limitetur, includat imperfectionem divinæ personæ repugnantem, nimirum totalem dependentiam ejus, qui servus dicitur, ab alio cujus dicitur servus. Quod probatur ac declaratur, quia servus proprie dicitur, qui omnino est sub dominio alterius, et hoc addit supra subjectionem; esse autem sub dominio alterius, est magna dependentia et imperfectio. Si ergo Christus simpliciter et sine addito dicatur servus, in rigore significatur, Christum, secundum totum id quod est, esse sub dominio Dei, quod in rigore est falsum; nam suppositum, quod est præcipuum in Christo, quodque simpliciter est Christus, sub nullius dominio existit. Cum vero additur determinatio, *in quantum homo*, consequenter restringitur denominatio servitutis, solumque significatur Christum, ea ratione qua homo est, seu secundum humanitatem Verbo unitam, esse sub dominio Dei, quod est verissimum; et ideo, quamvis altera propositio cum addito illo, *in quantum homo*, concedatur, altera sine addito neganda est. Quocirca hæc denominatio servi non est æquiparanda cum denominatione creaturæ, ut creatura late significat quidquid factum est in tempore, sed ut significat stricte id quod omnino est factum ex nihilo; nam perinde est esse omnino sub dominio Dei, ut nomine servi simpliciter dicti significatur, quod esse a Deo ex nihilo productum. Sed aiunt quidam, licet Christus, secundum totum quod habet, non sit de nihilo productus, nihilominus posse simpliciter dici creaturam, quia sensus est, Christum esse aliquid quod secundum se totum de nihilo producitur; et eadem ratione, si Christus, in quantum homo, dicitur servus, etiam simpliciter posse servum appellari, quia sensus erit, Christum esse aliquid quod secundum se totum sub alterius dominio existit. Sed non satis intelligo quomodo hi auctores concedant hanc propositionem: Christus est creatura, esse simpliciter veram in hoc sensu, id est, Christus est aliquid quod secundum se totum de nihilo producitur; quia in Christo nihil est secundum se totum de nihilo productum, nisi humanitas ejus, vel anima, vel materia; sed hæc est falsissima propositio: Christus est sua humanitas, vel sua materia; ergo etiam illa propositio est omnino falsa: Christus est aliquid quod secundum se totum de nihilo

producitur. Quid enim illud est, si non est humanitas neque singulæ partes ejus? Nunquid est compositum ex humanitate et persona Verbi? At hoc non potuit ex nihilo produci; ergo Christus non est aliquid quod secundum se totum sit de nihilo productum. Et eadem ratione, non est aliquid quod secundum se totum est sub dominio alterius. Concedo ergo, dictam locutionem reddere hunc sensum; sed propter eam causam existimo in rigore sermonis esse falsam.

8. *Satisfit rationi dubitandi.* — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, quod ad locutiones Patrum attinet, jam responsum est, eos, vel explicite ponere determinationem, vel implicite supponere, quia ex contextu sui sermonis satis intelligitur; D. Thomas autem, ut supra dixi, non examinavit nec definivit quid unaquæque istarum vocum in rigore significet, quidve per eam attribuatur subjecto simpliciter et sine determinatione sumpto; sed contentus fuit, et rem declarando, et quoad usum sermonis admonendo, ut semper addatur determinatio ad æquivocationem tollendam, sive in rigore sit necessaria, sive non. Ad rationem autem respondetur, sine dubio multa vere prædicari de Christo cum illa determinatione, *in quantum homo*, quæ sine illa non prædicantur, quod duplici ex causa nunc potest contingere: una est, si dictio, *in quantum*, sumatur secundum quid, ut in subjecto tantum aliquam partem designet; ut (juxta quemdam sensum) potest dici: Christus, in quantum homo, est creatura, id est, secundum humanitatem. Alia causa esse potest, si dictio illa, *in quantum*, usurpetur ad designandam formalem suppositionem subjecti, qua ratione hæc locutio est vera: Christus, in quantum homo, incepit esse; cum tamen illa sit falsa: Christus incepit esse; quia in hac inceptio attribuitur supposito divino in suo esse simpliciter, quia *Christus* absolute pro eo supponit; in priori vero inceptio attribuitur composito ex Verbo et humanitate, pro quo *Christus* ibi supponit ob adjunctam determinationem *in quantum homo*. Quandocumque ergo aliqua ex his causis intercedit, non recte sumitur argumentum a propositione habente determinationem, ad aliam carentem illa, quia committitur fallacia appellationis variatæ, vel a secundum quid ad simpliciter. Utraque autem causa in præsente intercedit, nam in Christo sola humanitas est servilis naturæ, seu conditionis, quæ est esse secundum se totam sub dominio alterius, et ideo non dicitur Christus servus, nisi secundum quid, id est, secundum humanitatem, vel formaliter ratione compositi, quatenus formaliter constitutum est per naturam seu formam servi.

QUÆSTIO XXI.

DE ORATIONE CHRISTI IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de oratione Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Christo conveniat orare.

Secundo, utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem.

Tertio, utrum conveniat sibi orare pro se ipso, an tantum pro aliis.

Quarto, utrum omnis ejus oratio sit exaudita.

ARTICULUS I.

Utrum Christo competat orare [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non competat orare. Nam, sicut Damascenus dicit* [2], *oratio est petitio decentium a Deo; sed cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret; ergo videtur quod Christo non conveniat orare.*

2. *Præterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum (sicut non oramus quod sol oriatur cras); neque est etiam conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.*

3. *Præterea, Damascen. dicit, in l.* 3 [3], *quod oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus ejus erat Deo conjunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.*

Sed contra est quod dicitur Luc. 6: *Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est

[1] 3, d. 17, art. 3, q. 1, et 4, d. 15, q. 4, a. 6, q. 2, ad 1, et Joan. 11, lec. 6, col. 2, fin.

[2] L. 3, c. 24, in princ.

[3] Cap. 24, in princip.

in secunda parte [1]) *oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret sibi orare, quia voluntas divina per se ipsam est effectiva eorum quæ vult, secundum illud Psalm.* 134 : *Omnia quæcunque voluit Dominus, fecit. Sed quia in Christo est alia voluntas divina, et alia humana, et voluntas humana non est per se ipsam efficax ad implendum quæ vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo, et humanam voluntatem habens, competit orare.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo; quia secundum quod homo non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est [2]. *Nihilominus tamen ipse idem Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere; non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a Patre. Unde ipse dicit Joan.* 11 : *Propter populum qui circumstat, dixi, scilicet, verba orationis, ut credant quia tu me misisti. Unde Hilarius, in* 10 *de Trinit.* [3], *dicit: Non prece eguit, pro nobis oravit, ne Filius ignoraretur. Secundo, ut nobis exemplum orandi daret. Unde Ambrosius dicit super Lucam* [4]: *Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei, quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit; potestatis enim est auctor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. Unde et August.* [5] *dicit super Joan.: Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem.*

Ad secundum dicendum, quod inter alia, quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem, et hujusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

Ad tertium dicendum, quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum; motus autem, ut habetur in 3 *de Anima* [6], *dupliciter dicitur. Uno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti; et sic ascendere competit ei, quod est potentia sursum, et non actu. Et hoc modo, ut Damasc. dicit in* 3 *lib.* [1], *intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus, et secundum esse personale, et secundum contemplationem beatam. Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti, id est, existentis in actu; sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum, ut supra se existentem.*

[1] 2. 2, q. 83, art. 1 et 2.

[2] Q. 13, art. 1.

[3] Parum ante finem.

[4] Lib. 5 in Luc., c. 6; titul. illius cap. est de Oratione Jesu in monte, paulo a princ., t. 5.

[5] Tra. 104, parum ante med., tom. 9.

[6] Text. 28, tom. 2.

COMMENTARIUS.

1. Ex corpore articuli duæ colliguntur assertiones. Prima est, si Christus tantum esset Deus, seu (quod idem est) si in eo tantum esset voluntas divina, non fore capacem orationis. Quod est per se evidens, ut idem D. Thomas 2. 2, q. 83, art. 10, latius docuit, quia oratio est actus inferioris deprecantis superiorem ut se adjuvet; unde est actus indigentis ope alterius, cui cultum et reverentiam exhibet, et ideo ad religionem pertinet; Deus autem neque alterius ope indiget, neque alterum revereri aut religione colere potest, cum omnipotens sit, et superiorem non habeat, et ideo orare non potest; neque enim ad se ipsum orationem dirigere valet, ut per se constat. Neque ad hoc refert quod in Deo sit personarum distinctio; omnes enim æquales sunt, et eadem omnipotentia, intellectu et voluntate operantur, et ideo non potest una magis alteram orare quam se ipsam.

2. *Ratio orationis quæ sit.* — Secunda assertio D. Thomæ est, Christum Dominum ut hominem, quia humanam habet voluntatem, et intellectum, vere ac proprie orare posse; humana enim voluntas, etiam Christi, non est per se efficax, sed auxilio indiget divino, quod orando implorare potest, et voluntatem suam apud Deum explicando, in quo ratio orationis consistit, ut D. Thomas inquit, quod non est hujus loci latius explicare; in quo enim actus orationis consistat, et cujus facultatis actus sit, non facile (ut existimo) explicari potest; id tamen agendum est in 2. 2. q. 83. Nunc quod præsenti instituto satis est, supponamus actum mentalis orationis seu petitionis apud Deum (de hoc enim agimus) includere vel supponere aliquid ad intellectum, et aliquid ad voluntatem pertinens, scilicet

[1] C. 24, circa princ.

voluntatem, seu desiderium obtinendi aliquid a Deo, seu ope divina; quæ voluntas supponit, Deum cognosci ut auctorem talis boni, a quo expectandum est et petendum; deinde includit oratio ordinationem quamdam hujusmodi voluntatis, seu desiderii ad Deum, qua homo manifestat Deo suum affectum, cupiens et sperans obtinere quod appetit; sive igitur hæc ordinatio, vel explicatio desiderii apud Deum, ad intellectum, sive ad voluntatem pertineat, constat tamen Christi animam capacem fuisse omnium istorum actuum, cum creata sit, Deoque subjecta et inferior.

3. *Christus cur oraverit.* — Solutio ad primum nonnihil difficultatis habet; argumentum enim erat, Christum non indigere oratione, cum omnia per se possit. Respondet autem primum D. Thomas, Christum ut hominem non potuisse perficere omnia quæ volebat, sine oratione, quia ut homo non erat omnipotens; subdit vero deinde voluisse ad Patrem orationem porrigere, non quia ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem et exemplum. Quæ duo non videntur inter se consentanea; quia si propterea fuit capax orationis, quia ut homo non omnia poterat, ergo revera oravit quia erat impotens. Et confirmatur, quia si tantum oravit propter instructionem et exemplum, nec nunc oraret, neque in via orasset, nisi tantum publice. Respondetur mentem D. Thomæ esse, cum Christus sit Deus, assumendo humanitatem, potuisse illi communicare, ut omnia quæ vellet, operaretur absque orationis vel petitionis indigentia; et hoc modo dicitur orasse, non quia sit impotens, nimirum ipsa persona Christi ad operandum hoc modo per humanitatem suam; de facto tamen noluit communicare hanc efficaciam suæ humanitati, nisi per hoc medium orationis et petitionis; et ideo recte etiam dicitur in quantum hominem non omnia posse sine oratione. Et hoc sensu etiam potest vere dici, Christum ut hominem interdum orasse, non solum propter instructionem et exemplum, sed quia sine oratione revera non posset perficere quod volebat, quanquam hoc totum ad nostram instructionem et exemplum ordinatum sit. Ad confirmationem respondetur, illas esse optimas rationes, sed non adæquatas; nam etiam voluit Deus Christum ut hominem oratione indigere, ut servaretur debitus ordo inferioris naturæ ad superiorem, et ut debitum orationis cultum divinitati præberet.

4. Secundum argumentum duas partes habet: altera est, quomodo Christus petebat orando, quæ certo sciebat esse futura. Et hanc facile dissolvit D. Thomas, dicendo ideo orasse, quia præsciebat per orationem suam fuisse futura. Altera pars erat, quomodo orando petebat interdum quæ sciebat nullo modo esse futura. Et huic parti nihil respondet D. Thomas; fortasse enim omisit in 4 art. explicandam. Responsio vero est, simpliciter non petiisse res hujusmodi, sed solum interdum sub conditione explicasse affectum suum, propter instructionem nostram, vel exemplum, vel alias honestas causas.

5. In solutione ad tertium videtur sentire D. Thomas Christum orasse Deum per ipsam contemplationem beatam; et hoc modo applicat orationi Christi definitionem Damasc., scilicet, orationem esse ascensum mentis in Deum, ut, scilicet, in Christo intelligatur, non de aliquo novo ascensu, sed de illo quem perpetuo habet per contemplationem beatam. Et est hoc quidem verum, quia (sicut supra diximus) potuit anima Christi, supposita visione Dei, exercere circa creaturas in Deo visas actus charitatis proximorum, liberos et meritorios, et ita etiam potuit desiderare illis bona, atque adeo ea petere a Deo. Addi vero potest, per actus scientiæ infusæ, potuisse animam Christi habere novas ascensiones mentis in Deum, nunc per unum affectum, postea per alium, et hoc modo novas orationes fundere extra contemplationem beatam. Quæ omnia facile ex supra tractatis de scientia et voluntate Christi constare possunt.

ARTICULUS II.

Utrum Christo conveniat orare, secundum suam sensualitatem [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in Psal.* 83, *ex persona Christi: Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum vivum, exultando, et pari modo orando.*

2. *Præterea, ejus videtur esse orare, cujus est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit ejus sensuali-*

[1] Infra, a. 4, corp., et ad 4, et 3, dist. 17, art. 3, et op. 2, c. 240, et opus. 7.

tas, cum dixit : Transeat a me calix iste, sicut dicitur Matthæi 26. *Ergo sensualitas Christi oravit.*

3. *Præterea, magis est uniri Deo in persona, quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitatem personæ, sicut et quælibet pars humanæ naturæ. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.*

Sed contra est quod dicitur ad Philippens. 2, *quod Filius Dei secundum naturam, quam assumpsit, in similitudinem hominum factus est. Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.*

Respondeo dicendum, quod orare secundum sensualitatem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic, quod ipsa oratio sit actus sensualitatis; et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit; quia ejus sensualitas ejusdem naturæ et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quamdam ordinationem, prout, scilicet, aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum, et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est [1]. *Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia, scilicet, ejus oratio, orando, Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius, et secundum hoc Christus oravit secundum sensualitatem, in quantum, scilicet, oratio ejus exprimebat sensualitatis affectum tanquam sensualitatis advocata; et hoc ut nos de tribus instituerct. Primo quidem, ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle, quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinæ voluntati subjicere. Unde Aug. in Enc. dicit* [2]: *Sed Christus hominem gerens, ostendit privatum quamdam hominis voluntatem, cum dicit: Transeat a me calix iste. Hæc enim erat voluntas humana, proprium aliquid et tanquam privatum volens. Sed quia rectum corde vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit: Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Ac si dicat: Videte in me qui potestis aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit.*

[1] 2. 2, q. 83, art. 1.

[2] Psal. 32, concione 1, super illud: *Rectos decet collaudatio*, tom. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod caro exultavit in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, in quantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

Ad secundum dicendum, quod, licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est [1].

Ad tertium dicendum, quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanæ naturæ. Sed ascensio orationis est per actum, qui non convenit nisi rationi, ut dictum est [2]. *Unde non est similis ratio.*

COMMENTARIUS.

Quæstio hujus acticuli et in se facilis est, et non est singularis de Christo Domino, sed communis omnibus hominibus, neque habet in Christo singularem aliquam rationem dubitandi, et ideo circa illam nihil adnotare oportet; pertinet enim ad 2. 2, q. 83, art. 1; hic vero a D. Thoma proposita, ad explicandum quomodo et propter quas causas Christus interdum oraverit, proponendo, seu repræsentando Patri suo sensualitatis affectum. Quod lucnlenter satis et distincte docet, neque alia explicatione indiget.

ARTICULUS III.

Utrum fuerit conveniens Christum pro se orare [3].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius, in* 10 *de Trinit.: Cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur. Sic ergo videtur, quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.*

2. *Præterea, nullus orat nisi pro eo quod vult, quia, sicut dictum est, oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implen-*

[1] In corp. art.

[2] In corp. art.

[3] 3, d. 17, art. 3, q. 2, et opus. 7. Et Joan. 12, lect. 4, col. 2.

dit. Sed Christus volebat pati ea quæ patiebatur; dicit enim Augustinus, 26 contra Faustum [1]*: Homo plerumque etsi nolit irascitur, etsi nolit contristatur, etsi nolit dormit, etsi nolit esurit ac sitit. Ille autem, scilicet, Christus, omnia ista habuit, quia voluit. Ergo ei non competebat pro se ipso orare.*

3. *Præterea, Cyprianus dicit in libro de Oratione Dominica* [2]*: Pacis doctor et unitatis Magister noluit sigillatim et privatim preces fieri, ut quis, cum precatur, pro se tantum precetur. Sed Christus illud implevit quod docuit, secundum illud Actorum primo: Cœpit Jesus facere et docere. Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.*

Sed contra est, quod ipse Dominus orando dicit, Joan. decimo septimo: Clarifica Filium tuum.

Respondeo dicendum, quod Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo exprimendo affectum sensualitatis (ut supra dictum est [3]*), vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, sicut cum oravit a se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur ut ratio; sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est* [4]*, Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut nobis daret exemplum orandi, et ut ostenderet Patrem suum esse auctorem, a quo et æternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum naturam humanam ab eo habet quicquid boni habet. Sicut autem in humana natura, quædam bona habebat a Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut bonis jam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem (ut patet Matth. 26, et Joan. 11), ita etiam ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis et hujusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis a nobis muneribus gratias agamus, et etiam nondum habita orando postulemus.*

Ad primum ergo dicendum quod Hilarius loquitur, quantum ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Unde signanter dicit [1]*, quod sibi non proficiebat deprecationis sermo. Si enim desiderium pauperum exaudit Dominus (ut in Psal. 6 dicitur), multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem. Unde ipse dicebat Joan. 11: Ego sciebam quoniam semper me audis, sed propter populum qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti.*

Ad secundum dicendum, quod Christus volebat quidem pati illa quæ patiebatur, pro tempore illo; sed nihilominus volebat ut post passionem, gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat a Patre sicut ab auctore; et ideo convenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gloria, quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Roman. 4: Resurrexit propter justificationem nostram. Et ideo illa etiam oratio, quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut et quicunque homo aliquod bonum a Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

COMMENTARIUS.

1. Respondet D. Thomas Christum pro se orasse, interdum repræsentando simplicem affectum, interdum efficaciter petendo quod omnino fieri volebat, ut cum, Joan. 17, orabat: ***Pater, venit hora, clarifica Filium tuum.*** Quæ doctrina de fide certa est; expresse enim habetur in Evangelio, et rationes seu congruentiæ illius optimæ a D. Thoma afferuntur.

2. Solutiones argumentorum sunt notandæ, præsertim primi et tertii; nam in primo explicat dictum Hilarii, lib. 10 de Trinit., circa finem dicentis, Christo non profuisse deprecationis sermonem, sed propter nostrum profectum interdum orasse. Quod dicit D. Thomas intelligendum esse de oratione vocali, quæ non erat illi necessaria propter ipsum, sed propter nos. In quo satis indicat D. Thomas orationem mentalem fuisse Christo necessariam propter ipsum, ut super articulum primum etiam docuimus; fuit enim illi necessaria ad impetrandam et merendam gloriam corporis, et impetrandam sui nominis claritatem, quia hoc medium erat a Deo præ-

[1] C. 8, in fin., tom. 9.

[2] Aliquantulum a princ.; incipit: *Evangelica præcepta.*

[3] Art. præc.

[4] Art. 1 hujus quæst.

[1] Loco in argument. 1 citato.

scriptum ad illum effectum consequendum; oratio autem vocalis per se non requiritur ad impetrationem vel meritum, sed vel ad excitandam et colligendam mentem, vel ad augendam satisfactionem, ut D. Thomas docet, 2. 2, q. 83, art. 12. Et ideo non fuit Christo propter se necessaria, sed propter nos. Et ad hunc modum explicat D. Thomas in eadem solutione verba Christi, Joan. 11: *Pater, gratias ago tibi quoniam audisti me*, etc. Quem locum statim fusius in disputatione tractabimus.

3. In solutione vero ad tertium explicat D. Thom. verba Cypr. in expositione Orationis Dominicæ, in principio totius expositionis, post totum præambulum, ubi sic inquit: *Ante omnia pacis doctor, atque unitatis magister sigillatim noluit et privatim precem fieri, ut quis, cum precatur, pro se tantum precetur;* et infra: *Publica est nobis, et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus*, etc., quæ late prosequitur. Dicit autem D. Thomas Christum Dominum hanc legem orandi servasse, etiam cum gloriam suam postulavit; quia ejus gloria commune bonum est omnium nostrum, et eamdem dicit nos servare, cum aliquid nobis privatim petimus, ut eo in aliorum utilitatem utamur. Non est autem intelligendum, hanc legem seu conditionem simpliciter et absolute esse de necessitate orationis, ut recta sit et honesta; potest enim aliquis interdum sibi et alteri in particulari vitam vel gratiam postulare, nihil pro aliis petendo, nec de eorum utilitate cogitando; quia neque charitas, neque aliqua virtus obligat ad desiderandum vel petendum bonum aliorum, quandocunque nostrum bonum appetimus vel postulamus; non est igitur hoc de ratione honestæ et rectæ orationis, loquendo in particulari de singulis orandi actibus. Absolute tamen, et universe loquendo, ad munus orandi pertinet, ut non solum pro nobis, sed etiam pro aliis oremus, quod Cyprianus in dictis verbis intendit; unde, cæteris paribus, tanto erit perfectior oratio, quanto non solum ipsi oranti, sed etiam aliis utilis fuerit. Et propterea merito D. Thomas explicare voluit quo modo hæc perfectio, etiam in illa oratione qua Christus pro se oravit, non defuerit.

ARTICULUS IV.

Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matthæi* 26. *Qui tamen ab eo non fuerit translatus. Ergo videtur quod non omnis oratio ejus fuerit exaudita.*

2. *Præterea, ipse oravit ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur, ut patet Lucæ* 22. *Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum; nam Judæi fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis ejus oratio sit exaudita.*

3. *Præterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc, quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis ejus oratio est exaudita.*

4. *Præterea, in Psalm.* 21, *dicitur in persona Christi: Clamabo per diem, et non exaudies. Non ergo omnis oratio Christi fuit exaudita.*

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 5: *Cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.*

Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est [2]*) oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas; hoc enim absolute volumus, quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia, scilicet, homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit, nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit*

[1] 3, d. 17, artic. 3, q. 3 et 4, et opusc. 2, cap. 240, et opus. 7, et Ps. 21, co. 4, et Joan. 11, l. 4, col. 2, et Heb. 5, lect. 2.

[2] Art. præc., arg. 2, et art. 1 hujus quæst.

impleta, quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes implentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. 8: Qui autem scrutatur corda, scit, id est, approbat quid desideret spiritus, id est, quid faciat Sanctos desiderare; quoniam secundum Deum, id est, secundum conformitatem divinæ voluntatis, postulat pro Sanctis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa petitio de translatione calicis diversimode a Sanctis exponitur. Hilarius enim super Matth. dicit[1]*: Qui autem ut a se transeat, rogat, non ut ipse prætereatur, orat, sed ut in alterum id, quod a se transit, accedat; atque ideo pro his orat, qui passuri post se erant, ut sit sensus: Quomodo a me bibetur calix iste passionis, ita ab his bibatur sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis. Vel secundum Hieronym.*[2] *signanter dicit: Calix iste, hoc est, populi Judæorum qui excusationem ignorantiæ habere non potest, si me occiderit, habens leges et Prophetas, qui me vaticinantur. Vel secundum Dionys. Alexandrinum: Quod dicit: Transfer calicem istum a me, non hoc est, Non adveniat mihi; nisi enim advenerit transferri non poterit. Sed sicut quod præterit, nec intactum est nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli. Ambrosius*[3] *autem dicit, et Origenes*[4]*, et Chrysostomus*[5]*, quod hoc petiit quasi homo, naturali voluntate mortem recusans. Sic ergo si intelligatur quod petierit per hoc alios Martyres suæ passionis imitatores fieri, secundum Hilar., vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem mortis et passionis, vel quod non biberet ipsum a Judæis, non quidem est factum quod petiit; quia ratio quæ petitionem proposuit, nolebat ut hoc impleretur; sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem et motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.*

Ad secundum dicendum, quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum; sed pro his solum qui erant prædestinati, ut per ipsum vitam consequerentur æternam.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod, cum dicit: Clamabo, et non exaudies, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quæ mortem refugiebat; exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est[1]*.*

[1] Can. 31, a med.

[2] Super illum locum Matth.

[3] Super illud Luc. 22: *Pater, si vis*, etc.

[4] Homil. 35 in Matth., inter principium et med.

[5] Hom. 84 in Matth., circa princip.

COMMENTARIUS.

Quæstio hujus articuli coincidit cum quæstione supra tractata de voluntate Christi, an semper fuerit impleta; diximus autem absolutam voluntatem semper impletam esse, non tamen simplicem affectum, seu velleitatem; cum ergo oratio sit explicatio voluntatis, constat illam orationem, quæ ex voluntate absoluta proficiscebatur, semper esse exauditam, non vero quæ ex sola conditionata voluntate, et secundum quid, ut bene D. Thomas respondet et declarat. Omnia vero, quæ in solutionibus argumentorum attingit, in superioribus etiam tractata sunt, nam in solutione ad primum, tractat locum Matth. 26: *Pater, si possibile est*, etc. Cum quo coincidit illud, Psal. 21: *Clamabo per diem, et non exaudies*, quod tangit in solutione ad 4, quæ supra tractavimus, partim disput. 24, sect. 2, partim disput. 38, sect. 2 et sequent. In solutione vero ad 2 et 3, declarat D. Thomas quomodo Christus aliter pro prædestinatis quam pro reprobis oraverit, de qua re egimus disp. 41, sect. 2.

DISPUTATIO XLV,

In duas sectiones distributa.

DE ORATIONE CHRISTI IN VIA ET IN PATRIA.

Religionis actus præcipui. — In præcedentibus disputationibus circa quæstion. 20 D. Thom., explicuimus quomodo virtus obedientiæ vere ac proprie in Christo Domino locum habuerit, quatenus ut homo Deo subjectus est; nunc convenienter explicandum sequitur, quomodo etiam fuerit capax virtutis religionis ad Deum; cum enim dixerimus illum ut hominem esse non solum subjectum, sed etiam servum, et ad officium servi pertineat, cultum et reverentiam exhibere domino, consequens necessario fit Christum ut

[1] In corp. art.

hominem perfectissime observasse hoc officium erga Deum, atque adeo cultum Deo debitum, scilicet latriæ et religionis, illi exhibuisse; unde Matth. 4, et Luc. 4, tam de aliis quam de se ipso generalem sententiam protulit dicens : *Dominum tuum adorabis, et illi soli servies*, et Joan. 4 : *Vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod scimus*. Itaque dubium non est quin virtus religionis vere ac proprie in Christum conveniat. Cum vero hæc virtus plures habeat actus, duo tamen sunt præcipui, ad quos cæteri revocantur, scilicet oratio, et sacrificium, et ideo de his duobus specialiter disputatur a D. Thoma, in hac, et sequenti quæstione, quia cæteri specialem difficultatem non habent. Quia, licet de voto quæri possit an aliquod votum emiserit, et de juramento, an aliquando vere juraverit, tamen primum horum in Evangelio fundamentum non habet. De secundo vero disputari solet in materia de juramento, et quidem de utroque aliquid infra dicemus in sequenti tomo. De oratione igitur Christi duo breviter explicanda sunt, aliud ad statum viatoris, aliud ad statum comprehensoris pertinens.

SECTIO I.

An Christus in statu viæ vere ac proprie oraverit.

1. *Orationis acceptiones. — Christus vere oravit.* — Oratio generaliori quadam significatione significat omnem actum interiorem, qua anima in Deum elevatur per contemplationem vel meditationem, devotionem, aut similes actus; et si hoc modo sumatur oratio, non est quod disputetur an in Christo fuerit, cujus anima perfectissima contemplatione in Deum ferebatur, non solum per beatam fruitionem, sed per scientiam etiam infusam, et liberum charitatis actum, ut in superioribus satis tractatum est. Alio ergo modo magis proprio sumitur oratio, ut significat petitionem, seu postulationem, aut supplicationem, quæ includit obsecrationem, et gratiarum actionem, et alios actus similes, ut D. Thomas exponit, 2. 2, q. 83, art. 7; et de hoc etiam genere orationis certissimum est, Christum Dominum in via existentem sæpissime illam exercuisse. Quod enim gratias egerit Patri seu Deo, frequenter in Evangelio legimus, Lucæ 22 : *Accepto calice et pane, gratias egit;* Joan. 11 : *Pater, gratias ago tibi, quia audisti me;* et Matth. 11 : *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ;* Joan. vero 12 petiit Christus : *Pater, clarifica nomen tuum;* et c. 17, longam habuit orationem similem; et postea in horto, ac tandem in cruce. Ac denique Paul., ad Hebr. 5 : *In diebus*, inquit, *carnis suæ preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido, et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia*. Quæ omnia, sicut proprie dictum genus orationis significant, ita proprie intelligenda sunt, sicut ab universa Ecclesia, et omnibus Patribus et Theologis intelliguntur, et ipsa Scripturæ sinceritas et historiæ veritas postulant. Quomodo autem Christus ut homo capax fuerit hujus orationis, satis explicando articulos D. Thom. declaratum est. Cur autem decens fuerit ipsum orare, satis ex honestate ipsiusmet actus orationis perspici potest; continet enim decentissimum Dei cultum, et ideo per se conveniens fuit, ut Christus ut homo illum Patri exhiberet et mente et corpore. Deinde fuit hoc expediens, ut Christus omnibus modis operaretur nostram salutem, merendo, satisfaciendo, et impetrando. Et ut nobis daret exemplum eisdem modis illam per orationem procurandi, ut late tractat Hilarius, lib. 10 de Trinit., a medio; et Ambros., lib. 5 in Luc., cap. de Oratione Jesu in monte; et Damascen., lib. 3, cap. 24; August., epist. 121, cap. 14, ubi dicit voluisse Christum interdum ita orare, ut non exaudiretur, ut nobis esset exemplum patientiæ, quando non fit quod petimus.

2. *Dubium.* — Solum illud potest hic breviter dubitari, an revera Christus in oratione aliquid petierit, quia illud medium erat sibi necessarium ut id fieret, vel solum propter exercitium virtutis, et exemplum nostrum. Et ratio dubitandi sumi potest ex facto Christi, Joan. 11, ubi, cum Martha illi dixisset : *Scio quia quæcunque poposceris a Deo, dabit tibi Deus*, respondit ipse Dominus : *Resurget frater tuus;* quasi diceret, sua potestate se id facturum, et non indigere oratione seu petitione, cum ipse sit Deus. Ubi Chrys., homil. 61, notat, Martham non altius sensisse de Christo quam de puro homine, cum ipsum non nisi media petitione et oratione posse resuscitare mortuum existimaret, unde Christus inferius, cum gratias Patri egisset, subdit : *Ego autem sciebam quia semper me audis; sed propter populum, qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti;* ubi indicat solum propter exemplum gratias egisse Patri, eo quod ipsum exaudisset. Unde Chrysost. ibi, homil. 63; et Euthym. ibi; et Ambros., lib. 4 de Fide,

. 3, ita exponunt illa verba, quæ Christus subjunxit: *Ego autem sciebam quia semper me audis*, ut illa ad divinitatem Christi referant. Unde ita exponunt, *Gratias tibi ago*, non quia indigeam precibus coram te, scio enim unam voluntatem me tecum habere, ideoque semper velle quod ego volo, *sed propter populum, qui circumstat*, etc. Et Theophyl. advertit, Christum, antequam orasset, vel aliquid petiisset, dixisse: *Gratias tibi ago, quia audisti me;* quia enim non opus habebat oratione, non fuit oratio exaudita, sed voluntas impleta, et hoc fuit Christo exaudiri juxta phrasim Scripturæ, secundum illud Psalm. : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus;* et Job. 31: *Desiderium meum audiat Omnipotens.* Et confirmatur ex Damasc., lib. 4 de fide, cap. 19, circa medium, ubi inquit quædam dici de Christo homine simulationis modo, *ut cum precatur,* inquit; et subdit: *His enim et similibus, neque ut Deus, neque ut homo opus habebat; verum ratione humanitati congruente ad id se conformabat, quod usus atque utilitas poscebat; verbi gratia, ob eam causam precabatur, ut se impium quemdam, Deique adversarium minime esse demonstraret, atque ut Patrem, a quo originem ducebat, honore afficeret.*

3. *Oratio quomodo Christo necessaria fuerit.* — Dicendum tamen est (sicut in articulo primo circa solutionem ad primum adnotavimus) primum, Christum vere ac proprie orasse postulando, et suppliciter petendo aliquid a Patre, ut ex Evangelio constat. Ex quo fit consequens, sæpe ex divina providentia et ordinatione ita fuisse res dispositas et prædefinitas, ut multa fuerint a Christo homine per orationem impetranda, quæ sine illius oratione non fierent; sicut enim non redemisset homines, nisi pro illis pateretur, quia ita fuerat a Deo præscriptum et præordinatum, ita neque sine oratione obtinuisset quæ non nisi per orationem obtinenda erant, juxta divinam præordinationem. Unde, sicut necessarium fuit illi pati, ut ita intraret in gloriam suam, et nos secum in illam introduceret, ita necessarium fuit illi orare ad impetrandum multa quæ per orationem obtinuit, juxta illud Psalm. 2: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam;* at vero sicut necessitas passionis ad redemptionem nostram non fuit ex defectu personæ, aut quia Christus non esset sufficiens infinitis aliis modis vel operibus illam perficere, sed quia propter congruentes rationes Deus illam ordinavit ut necessarium medium ad illum finem, ita hæc necessitas orationis non fuit ex indigentia ipsius personæ, aut quia per se non sufficeret ad efficiendum per humanitatem, absque petitione, quidquid petendo obtinuit vel effecit, sed quia propter rationes congruentes, et ad divinum honorem, nostramque utilitatem pertinentes, ita a Deo fuit ordinatum et dispositum. Itaque uno verbo dici potest, Christum simpliciter non indiguisse oratione, quia propter dignitatem personæ potuisset, quidquid vellet sine oratione perficere, et de facto habuit etiam in humanitate sua potestatem faciendi miracula, imperando et volendo sine necessitate orationis. Nihilominus tamen in sensu composito, id est, supposita divina ordinatione, multa non potuit in quantum homo sine oratione perficere, ut D. Thom. docuit, quod non negant citati Patres; sed priorem hujus doctrinæ partem docere voluerunt; et hic est sensus Chrysost., Ambros., Theophyl. et Euthy. Qui facile etiam potest ad locum Joannis accommodari; quanquam quod Christus dixit: *Ego autem sciebam quoniam semper me audis,* satis commode, et fortasse magis ad litteram, de Christo ut homine intelligi potest, cujus oratio absoluta et efficax semper exaudita est, ut ibi D. Thom. recte exponit. Quod vero sequitur, *sed propter populum, qui circumstat, dixi,* etc., optime intelligi potest (sicut D. Thomas, in art. 3, exposuit quoddam dictum Hilar.) de gratiarum actione externa, et publica voce facta; hujusmodi enim oratio et gratiarum actio propter nostram præcipue ædificationem et exemplum facta est.

4. Ad Damasc. respondetur, non negare veritatem orationis Christi, sed necessitatem simpliciter, sicut alios Patres. Unde non absolute dicit, Christum simulasse, sed habuisse se ad modum simulantis, quia orando occultabat potentiam suam, sicut cum interrogabat, occultabat suam scientiam, et cum admirabatur similiter; tamen sicut vere admirabatur et vere interrogabat, ita etiam vere orabat, et orando impetrabat.

SECTIO II.

Utrum Christus Dominus, nunc in cælo existens, vere ac proprie pro nobis oret.

1. Duobus modis (ut est doctrina D. Thomæ, in 4, dist. 45, q. 3, art. 3, et super cap. 7 ad Hebr.) intelligi potest Christum Dominum in cœlo existentem pro nobis orare: pri-

mo, oratione expressa petendo nobis divinæ pietatis subsidium. Secundo, oratione tantum interpretativa, per sua merita, quæ divino conspectui præsentia sunt, et exhibendo etiam se ipsum præsentem, et cicatrices vulnerum, quæ pro nobis sustinuit, re ipsa ostendendo.

2. *Quomodo Christus pro nobis oret in cælo.* — Quod ergo Christus Dominus altero ex his duobus modis, saltem posteriori, pro nobis interpellet et oret, indubitatum est inter Catholicos; sic enim dicit Paul., ad Hebr. 9, Christum Jesum introiisse *in ipsum cælum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis;* et cap. 12, dicit Christi sanguinem melius loqui et clamare ad Deum, quam Abel; et in eo saltem sensu verum est quod Joan. ait, 1 Canon., c. 2: *Advocatum habemus ad Patrem;* nam, licet vox, *Paracletus*, interdum non intercessorem, sed consolatorem significet, ut Joan. 14: *Alium Paracletum dabit vobis*, id est, consolatorem, exhortatorem, aut doctorem, hæc enim omnia illa voce significari possunt, et conveniunt in personam Spiritus Sancti, et possunt etiam in Christum convenire, ut recte docent Cyril., lib. 9 in Joan., c. 44, August., lib. Contra sermonem Arianor., c. 19 et 20, nihilominus tamen in illo loco Joan. 2, obsecratorem vel intercessorem significat; hæc enim est maxime propria significatio illius vocis, et sola illa Joannis intentioni quadrat; excitat enim et animat peccatores, quoniam advocatum habent *apud Patrem, Jesum Christum justum.* Et licet possit per metaphoram accommodari Christo, ut Deus est, eo modo quo, ad Rom. 8, dicitur Spiritus Sanctus orare pro nobis, quia facit nos orare, ut indicat Nazian., orat. 36, n. 55, tamen litteralis sensus est de Christo homine, ut constat ex proprietate vocum, et ex subjunctis verbis: *Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut August. ibi exponit, tract. 1; et D. Thom., super Joan. 14; et Cyril., lib. 11 in Joan., c. 9 et 19; et Concilium Francoford., colum. 6, dicens: *Advocatus est, qui pro me judicem interpellet, qui causam necessitatis meæ propria tuitione defendat.* Unde ad Rom. 8 dicitur, *interpellare pro nobis;* et ad Hebr. 7: *Semper vivens ad interpellandum pro nobis.*

3. Difficultas vero superest, an non solum interpretative, sed etiam expresse petendo et rogando, pro nobis in cœlo oret. Multi enim contendunt minime convenire hoc genus orationis in Christum ad dexteram Patris sedentem. Quam sententiam constantissime defendit Rupert., lib. 9 de Divin. officiis, c. 3; et in eam videntur inclinare Chrys., hom. 15 in ad Romanos, et 13 in ad Hebr., quem Theophyl. imitatur, ad Heb. 7, et ad Rom. 8, qui dicunt, ipsam præsentiam Christi apud Patrem, et amorem ferventem quo nos prosequitur, et quem Pater optime cognoscit, esse magnam interpellationem pro nobis, et hoc modo Christum esse advocatum nostrum, non quia denuo petat vel oret, sed quia præsentia sua placat judicem, et causam nostram adjuvat. Neque videtur multum ab hac sententia distare Nazian., dicta orat. 36, n. 53 et 54, dicens: *Unus mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, intercedit enim nunc quoque ut homo pro mea salute, quoniam cum eo corpore est, quod assumpsit;* et infra: *Advocatum habemus Jesum, non se nostra causa ad Patris pedes advolventem, servilique modo objicientem, procul sit ista servilis sane suspicio, spirituque indigna, neque enim Patris est hoc exposcere, aut Filii pati, nec de Deo hoc cogitare, pium atque æquum est.* Et Beda, 1 Joan. 2: *Unigenito Filio*, inquit, *pro homine interpellare est, apud coæternum Patrem se ipsum demonstrare, eique pro humana natura rogasse, est eamdem naturam in divinitatis suæ celsitudine suscepisse. Interpellat ergo pro nobis Dominus, non voce, sed miseratione, quia quod damnare in electis noluit, suscipiendo servavit;* et D. Thomas infra, q. 57, art. 6, hanc interpellationem explicans, dicit: *Ipsa repræsentatio sui, ex natura humana, quam in cælum intulit, est quædam interpellatio pro nobis;* et in primam Canonicam Joannis, c. 2, inquit, Christum, *in cælo placare iram Patris, repræsentando Patri naturam humanam cicatricibus signatam, et ita sua merita allegantem, non nostra;* et infra inquit, *triplicem esse intercessionem Christi pro nobis: primo, ante passionem devota oratione; secundo, in cruce, sanguinis effusione; tertio, post ascensionem, cicatricum repræsentatione;* et paulo post refert verba Bernardi, quæ statim afferemus. Denique Concil. Francoford. supra ita exponit hanc interpellationem, dicens: *Quia carnem, quam pro nobis assumpsit, Patri semper manifestat, ad cujus dexteram sedet*, etc. Hanc sententiam fundat Rupert. in verbis illis Joan. 16, ubi, loquens Christus de statu gloriæ suæ, inquit: *In illo die in nomine meo petetis, et non dico vobis quia ego rogabo Patrem de vobis*, etc. Et confirmatur, quia si Christus nunc orat pro nobis, ergo possumus illum rogare ut pro nobis oret; consequens autem adeo

absurdum existimat Rupert., ut non censeat esse Catholicum qui hoc modo orat, quia videtur male de Christi divinitate et majestate sentire, et quia contra consuetudinem totius Ecclesiæ orat, et quia ipse Christus, Joan. 16, docuit nos orare Patrem per se ipsum, dicens : *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis;* et Joan. 14, eodem modo docuit orare ad se ipsum, dicens: *Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam ;* nunquam tamen docuit orare ipsum, ut pro nobis oret; quin potius, dicendo : *Hoc faciam*, ostendit se jam non indigere oratione, sed usu potestatis suæ. Et hinc potest formari ratio, quia jam Christo *data est omnis potestas in cœlo et in terra*, et plenus illius potestatis usus; ergo jam non indiget oratione ad impetrandum. Nec vero ad merendum, vel satisfaciendum, quia (ut supra vidimus) jam consummavit sua merita et satisfactiones; non est ergo quod pro nobis oret.

4. *Christus in cœlo expresse pro hominibus orat.* — Nihilominus et Scripturis et pietati magis consentaneum videtur, sentire Christum, non solum tacita seu interpretativa insinuatione, sed aperta et expressa voluntatis suæ repræsentatione ac manifestatione pro nobis in cœlo orare. Hæc est sententia D. Thom., in 4, d. 15, q. 4, art. 6, q. 2, ad 1, et super ad Rom. 8, lect. 7, ubi duplicem interpellationem Christi distinguit, aliam per orationem, aliam per repræsentationem suæ humanitatis; et expressius, lect. 4, super ad Hebr. 7 : *Interpellat*, inquit, *pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repræsentando; item sanctissimæ animæ suæ desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo.* Et 1 Joan. 2, dicit Christum in cœlo existentem placare Patrem, repræsentando naturam suam, cicatricibus signatam, et allegando sua merita, et intercedendo ex officio suo. Eamdem sententiam tenet Bonavent., tomo 1 Opusc., opuscul. 39 de Vita Christi, c. 98, de Ascensione; Abulens., q. 142 in Matth., c. 14; et Cardinalis Toletus, super c. 16 Joan., annot. 35, non solum hanc sententiam sequitur, sed contrariam dicit esse improbabilem. Et probatur primo ex omnibus Scripturarum testimoniis supra citatis, quæ hoc sensu proprius exponuntur et intelliguntur. Deinde Joann. 14, dicit ipse Christus : *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis;* nam, licet Rupert. contendat, Christum loqui de statu viæ, tamen, si planus contextus consideretur, revera loquitur de statu post suam resurrectionem et ascensionem; consolatur enim discipulos, et adhortatur ut bono animo ferant discessum suum, quia apud Patrem existens rogaturus erat Patrem, ut alium Paracletum ad eos mitteret; et ex illismet verbis Christi, Joan. 16: *In illa die non dico vobis quod rogabo Patrem*, idem colligi potest, quia, ut indicavit Cyril., lib. 11 in Joan., c. 9, ita exponi potest : *In illo die, non solum exaudiemini in nomine meo petentes, quia ego rogabo Patrem, sed etiam quia ipse Pater amat vos.* Vel, ut exposuit Hilarius, lib. 6 de Trinit., quia Christus non dixit se non rogaturum, sed dixit : *Et non dico vobis quia ego rogabo Patrem*, subindicans se quidem rogaturum ; tamen, ut intelligant quantum a Patre discipuli sui amantur, se nolle suam intercessionem commemorare, sed eximiam Patris erga nos charitatem.

5. Secundo probatur ex Patribus. Cyprianus, epist. 8, alias lib. 4, epist. 4, inter alia : *Habemus*, inquit, *advocatum, et deprecatorem Jesum Dominum Deum nostrum.* August., præfat. in Psalm. 85 : *Oratur*, inquit, *in forma Dei, orat in forma servi, orat pro nobis, orat in nobis, et oratur a nobis, ut sacerdos noster orat pro nobis, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus, oramus ad illum, per illum, in illo, et dicimus cum illo, et dicit nobiscum.* Et in fine ejusdem præfationis dixit, Christum et alios martyres interpellare pro nobis, quam interpellationem dicit esse misericordiæ opus, et tunc cessaturam, cum cessaverit miseria nostra; certum est autem ex eodem Augustino, libr. de Cura pro mortuis agenda, cap. 16, martyres et Sanctos orare proprie pro nobis. Idem Augustinus, præfat. ad enarr. 2 in Psal. 29, expresse dicit, Christum etiam post resurrectionem per humanitatem suam pro nobis orare. Præterea Ambrosius, super ad Rom. 8, dicit, *Christum semper agere causas nostras apud Patrem, cujus postulatio contemni non potest, quia in dextera Dei est ;* et infra dixit ita nunc interpellare pro nobis, sicut rogavit pro Petro, ne deficeret fides ejus. Et lib. de Isaac et anima, c. 8, post medium : *Ipse*, inquit, *sit vox nostra, per quam loquamur ad Patrem.* Bernard. etiam, in sermone de Nativit. Virg. : *Exaudiet*, inquit, *Matrem Filius, et Filium Pater.* Præterea Justinus Mart., q. 105, ad Orthodoxos : *Si, superatis*, inquit, *resurrectione infirmitatibus carnis, ut Pontifex confessionis nostræ Deum pro nobis interpellat, nonne magis, cum adhuc subjaceret infirmitati carnis,*

etc. In quibus verbis rationem non contemnendam indicat, nam Christus est æternus Pontifex, et ideo, quoad nos indigemus, semper pro nobis munus Pontificis exercet, modo statui suo accommodato; pertinet autem ad Pontificem pro suis subditis orare, ut ex Paulo, ad Hebr. 5, docuit D. Thom., q. seq., art. 4, ad 1. Multa enim in hanc sententiam congerit Origen., homil. 7 super Levit., qui interdum per exaggerationem loquitur. Ultimo probatur rationibus. Prima, quia oratio non dedecet Christum, eo quod Deus est, nam est etiam homo, alias neque in hac vita unquam orasset; nec quia beatus est, alias neque alii beati orarent, quod nunc omnino falsum esse suppono; oratio ergo nullam includit imperfectionem repugnantem aut divinitati, aut beatitudini Christi; ergo non est cur non oret. Secundo, nam oratio est cultus religionis Deo debitus; Christus autem in cœlo Deum religione colit, adorat, laudat, et gratias agit; cur ergo non etiam postulet? Tertio, quia in omni statu operatur pro salute hominum quidquid commode potest; potest autem in statu patriæ orare et impetrare, quia hæc non repugnant cum illo statu. Quarto denique, nos *habemus accessum ad Patrem per Christum*, ut ad Hebr. 4 dicitur, non tantum quia in nomine ipsius petimus, sed etiam (ut supra indicavit Ambros.) quia per ipsum nostras orationes offerimus, et ipse, ut exaudiantur, obtinet.

6. *Responsio ad argumenta.* — Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Primum, ad Patres, Rupert. quidem videtur fuisse illius sententiæ, quam non probamus. Vel exponi fortasse posset distinguendo duplicem orationem, juxta doctrinam supra datam, disp. 39, sect. 3 : alteram, qua aliquis denuo impetrat, vel petit denuo merendo id quod petit; alteram, qua petit exigendo jus sibi debitum. Christus ergo in via oravit priori modo, posteriori autem in patria; fortasse ergo Rupert. solum negare voluit priorem modum orandi, qui statui beatitudinis consentaneus non est. Et ad eumdem modum exponi possunt Chrysost., Theophyl., Beda, et alii ibi citati, qui explicarunt hanc orationem Christi per repræsentationem suæ carnis et humanitatis, non quia intelligenda sit (ut ita dicam) per solam objectivam præsentiam sine ullo actu, nam i le modus valde imperfectus est; sed quia Christus per proprium actum repræsentat Patri carnem suam, et cicatrices suorum vulnerum, et (ut D. Thom. dixit *allegat sua merita*, ut propter ea hominibus benefaciat. Et fortasse Nazianz. hoc sensu negavit Christum nunc fundere servilem et supplicem orationem; quamvis etiam indicet Christum non ita nunc orare, ut habitu, et figura corporis, et quasi per externa signa, se supplicem et subjectum ostendat. Quod in via faciebat flectendo genua, Luc. 22; procidendo super terram, Marc. 14; hic enim modus veluti servilis orationis non est consentaneus statui patriæ; non est tamen incredibile, ibi non solum mente, sed etiam corpore Christum orare, quia et voce Deum laudat, et cultum religionis illi præbet.

7. Ad primam confirmationem, in qua petitur an possimus Christum orare ut pro nobis oret, D. Thom., in 4, loco supra citato, simpliciter docet non esse dicendum : *Christe, ora pro nobis;* sed : *Audi nos*, vel *Miserere nostri*, tum ad vitandum errorem Arii et Nestorii; tum quia oratio simpliciter dirigitur ad personam, quæ est divinum suppositum, cujus non est petere, sed donare; tum præterea, addi potest, quia in orationibus Ecclesiæ consuetudo servanda est; tum etiam quia quando aliquam personam alloquimur, et præsertim si aliquid ab illa postulamus, illam alloquimur modo aut titulo magis honorifico, et ideo Christum simpliciter adoramus latria, et non hyperdulia; et hoc absolute verum est, præcipue in oratione publica. Si quis autem sciat rationes distinguere, et considerare Christum ut hominem in cœlo orantem, et pro nobis sua merita Patri repræsentantem, non erit illicitum, neque indecorum, ab illo postulare ut suæ orationis nos participes efficiat, et efficacem suorum meritorum applicationem nobis obtineat. Item, ut orationem nostram suæ conjungat, et Patri offerat, ut Ambrosius et Augustinus clare docuerunt.

8. Ad ultimam confirmationem jam explicatum est propter quas causas Christus oret; ut enim D. Thomas docet in hac quæstione, et supra, q. 14, art. 4, ad 3, licet Christus ut homo suo modo omnia possit, tamen dependenter a Deo, atque adeo servato ordine et modo divinæ dispositionis; ille autem est ut, petendo, et honorando Deum, et merita sua nobis applicet, et virtutem suam exequatur.

QUÆSTIO XXII.

DE SACERDOTIO CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi. Et circa hoc quæruntur sex:

Primo, utrum conveniat Christo esse sacerdotem.

Secundo, de hostia hujus sacerdotii.

Tertio, de effectu hujus sacerdotii.

Quarto, utrum effectus sacerdotii ejus pertineat ad ipsum, vel solum ad alios.

Quinto, de æternitate sacerdotii ejus.

Sexto, utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARTICULUS I.

Utrum Christo conveniat esse sacerdotem [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor Angelo; unde dicitur Zachar.* 3: *Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo Domini. Sed Christus est major Angelis, secundum illud Hebr.* 1: *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.*

2. *Præterea, ea, quæ fuerunt in Veteri Testamento, fuerunt figuræ Christi, secundum illud Coloss.* 2: *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis; dicit enim Apostolus, ad Hebr.* 7: *Manifestum est quod ex Juda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.*

3. *Præterea, in veteri lege, quæ est figura Christi, non fuit idem legislator et sacerdos; unde dicit Dominus ad Moysem legislatorem, Exod.* 28: *Applica Aaron fratrem tuum, ut sacerdotio fungatur mihi. Christus autem est lator novæ legis, secundum illud Jerem.* 31: *Dabo legem meam in cordibus eorum. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.*

Sed contra est quod dicitur Hebr. 4: *Habemus Pontificem, qui penetravit cælos, Jesum Filium Dei.*

Respondeo dicendum, quod proprie officii sacerdotis est, esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum, scilicet, divina populo tradit (unde dicitur sacerdos, quasi sacra dans), secundum illud Malach. 2: *Legem requirent ex ore ejus, scilicet, sacerdotis. Et iterum, in quantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit. Unde Apostolus dicit, ad Hebr.* 5: *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Hoc autem maxime convenit Christo; nam per ipsum divina dona hominibus sunt collata, secundum illud,* 2 *Petr.* 1: *Per quem, scilicet Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Colos.* 1: *In ipso, scilicet Christo, complacuit, omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.*

Ad primum ergo dicendum, quod potestas hierarchica convenit quidem Angelis, in quantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionys., in lib. Cœl. hier. [1]; *ita quod sacerdos, in quantum est medius inter Deum et populum, Angeli nomen habet, secundum illud Malach.* 2: *Angelus Domini exercituum est. Christus autem major Angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, in quantum habuit plenitudinem gratiæ et gloriæ. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem præ Angelis habuit; ita etiam quod ipsi Angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus, secundum illud Matth.* 4: *Accesserunt Angeli, et ministrabant ei; secundum tamen passibilitatem carnis, modico ab Angelis minoratus est, ut Apostolus dicit, Heb.* 2. *Et secundum hoc, conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Damasc. dicit, in 3 *lib.* [2], *quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum. Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre, sicut verum a figurali.*

[1] Infra, q. 31, art. 2, corp., et ad 2, et q. 59, art. 4, ad 1; et 4 contra, c. 46; et op. 20, c. 3; et Ps. 2, co. 6, et Ps. 44, co. 10, et Hebræ. 1, lect. 4, fin.

[1] Cap. 9, par. 3, a med.

[2] Orth. fid., c. 26, circa fin.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra[1] *dictum est, alii homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus tanquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex; sed hæc omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isai. 33: Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos.*

COMMENTARIUS.

1. Doctrina D. Thom. in hoc articulo est, Christum esse vere et proprie sacerdotem, quod ex actibus propriis sacerdotalis muneris, quos Christus Dominus perfectissime exercuit, satis dilucide probat; unde non indiget majori expositione.

2. Solum notandæ sunt solutiones ad 2 et 3, nam in priori significat, Christum non duxisse originem ex stirpe sacerdotum legalium, quod infra suo loco examinandum est. Nunc intelligatur de origine per lineam masculinam seu paternam beatæ Virginis; nam secundum aliquam lineam maternam Virginis, ortus aliquo modo fuit ex Levitica tribu. In solutione vero ad 3, recte docet D. Thom. Christum non tantum esse sacerdotem, sed etiam regem et legislatorem. Quod infra propria disputatione explicandum erit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus simul fuerit sacerdos et hostia[2].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non fuerit simul sacerdos et hostia; sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non se ipsum occidit. Ergo ipse nec fuit simul sacerdos et hostia.*

2. *Præterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Judæorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio Gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur, quod maxime reprehenditur in sacrificiis Gentilium, secundum illud Psalm. 105: Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum, et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse homo Christus hostia.*

3. *Præterea, omnis hostia, ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata, et Deo conjuncta. Ergo non convenienter potest dici, quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 5: Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei[1], *omne sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. Invisibile autem sacrificium est, quo homo Deo spiritum suum offert, secundum illud Psal. 50: Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Et ideo omne illud, quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium.*

Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur; et ideo Apostolus dicit ad Hebr. 5, quod ad sacerdotem pertinet, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Secundo, ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens, in quo ejus pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. 3. Tertio ad hoc, quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum quasi totum incensum, ut dicitur Levit. 1. Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. 4: Traditus est propter delicta nostra. Secundo gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Hebr. 5: Factus est omnibus obtemperantibus sibi, causa salutis æternæ. Tertio, per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus, Hebr. 10: Habemus fiduciam per sanguinem ejus in introitum Sanctorum, scilicet in gloriam cœlestem. Et ideo ipse Christus, in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non se occidit, sed se ipsum voluntarie morti

[1] Q. 8, art. 4, et aliis ejusdem quæst.

[2] Infr., q. 84, art. 7, ad 4; et opusc. 69, c. 18, co. 6.

[1] C. 5, tom. 5.

exposuit, secundum illud Isaiæ 53: *Oblatus est, quia ipse voluit; et ideo dicitur se ipsum obtulisse.*

Ad secundum dicendum, quod hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo, ad voluntatem occidentium. Et sic non habet rationem hostiæ; non enim dicuntur occisores Christi, hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et hujus peccati similitudinem gerebant impia Gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiæ, in qua non convenit cum sacrificiis Gentilium.

Ad tertium dicitur, quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit, quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita. Adquisivit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiqua charitate et gratia unionis sanctificante eamdem absolute.

Hic articulus meditatione potius indiget quam expositione. De re autem ipsa nonnihil postea dicemus.

ARTICULUS III.

Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum.

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere secundum illud Isai.* 43: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus non est sacerdos, secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.*

2. *Præterea, Apostol. dicit, Hebr.* 10, *quod hostiæ Veteris Testamenti non poterant perfectos facere; alioquin cessassent offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati, sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit. Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur: Dimitte nobis debita nostra, Matth.* 6; *offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia; unde et ibidem dicitur: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.*

3. *Præterea, in veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicujus de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levitic.* 4. *Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Jerem.* 11: *Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam. Ergo videtur quod ejus sacerdotium non sit expiativum peccatorum.*

Sed contra est quod Apostolus dicit, Heb. 9: *Sanguis Christi, qui per Spiritum Sanctum se ipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi. Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emendandi peccata.*

Respondeo dicendum, quod ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet, macula culpæ et reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur in Deum; reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius, gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Roman. 3: *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, in quantum ipse languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit. Unde patet quod Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in Synod. Ephes. legitur[1]*: Si quis Pontificem et Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum, quando factum est caro, et secundum nos homo, sed tanquam alterum præter eum seorsum hominem ex muliere, anathema sit. Et ideo in quantum ejus humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit, in* 4 *de Trin.*[2]: *Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque me-*

[1] In Synod. 1 Ephes., cui præfuit Cyril., can. 10.

[2] C. 14, circa fin., tom. 3.

diator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat; unum in se faceret, pro quibus offerebat; unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat.

Ad secundum dicendum, quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata; sed commemorantur quantum ad illos, qui vel ejus sacrificii nolunt esse participes (sicut sunt infideles), pro quorum peccatis oramus, ut convertantur: vel etiam quantum ad illos qui post participationem hujus sacrificii, ab eo deviant, qualitercunque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio, quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio; unde August. dicit, in 10 de Civit. Dei[1] *: Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio; cujus rei sacramentum, quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Origenes dicit super Joan.[2] *: Licet diversa animalia in vetere lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerrebatur mane et vespere, erat agnus, ut habetur Num. 28. Unde significabatur, quod oblatio Agni veri, id est, Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Joan. 1 dicitur: Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi.*

COMMENTARIUS.

1. Recte advertit Cajet. non quærere D. Thom. an expiatio peccatorum sit adæquatus seu unicus effectus sacerdotii Christi, sed quia hic videtur esse præcipuus effectus, ad quem hoc sacerdotium ejusque sacrificium ordinatum est, et ideo de hoc specialiter quæstionem movet, et definit, sacerdotium Christi efficere remissionem peccatorum perfectam, tam quoad maculam culpæ quam quoad reatum pœnæ. Quæ doctrina re ipsa coincidit cum ea quæ supra tractata est de merito et satisfactione Christi, et ideo nihil illi addendum superest. Quæ vero Cajet. circa solutionem ad primum notat de physica efficientia humanitatis Christi circa creationem, vel infusionem gratiæ, non multum ad rem pertinent; nam D. Thom. hic non agit de hac efficacia sacrificii Christi, sed de valore, et sufficientia ejus ad perfecte satisfaciendum, et delendum peccatum; et ad hoc propositum dicit in solutione ad primum, quamvis Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, tamen quia idem homo, qui est sacerdos, est etiam Deus, inde habere sacrificium ejus infinitum valorem, et efficaciam ad delendum peccatum, quia valor sacrificii ex dignitate personæ sumptus est, ut late, in q. 1, art. 2, tractatum est.

2. Solutio ad secundum est valde notanda, in qua D. Thom. ait sacrificium Eucharistiæ non esse aliud a sacrificio quod Christus obtulit, sed esse ejus commemorationem et sacramentum, seu sacrum signum. Non est enim sensus, incruentum sacrificium non esse verum sacrificium, sed tantum signum sacrificii cruenti; utrumque enim vere est, et sacrificium, et memoriale; dicitur autem esse unum et idem cum sacrificio cruento, quantum ad rem oblatam, et quantum ad principalem offerentem, et quantum ad virtutem et valorem; differunt tamen in modo et proxima actione offerendi et sacrificandi, et in ratione repræsentantis et repræsentati, et quia per unum applicatur satisfactio, quæ per alterum effecta est. Sed de hac re latius in propria materia.

ARTICULUS IV.

Utrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad se ipsum[1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundum illud, 2 Machab. 1: Orationem faciebant sacerdotes, dum consummaretur sacrificium. Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro se ipso, secundum quod supra dictum est*[2], *sicut expresse dicitur Hebr. 5, quod in diebus carnis suæ, preces supplicationesque ad Deum, qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis obtulit. Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solum in aliis, sed etiam in se ipso.*

2. *Præterea, Christus sacrificium obtulit se ipsum in sua passione. Sed per passionem*

[1] C. 20, in med., tom. 5.

[2] Super illud Joan. 1: *Ecce Agnus Dei,* fol. 103, qui lib. 1, in lucem prodiit anno Domini 1555, ex officina Caroli Guillart., Parisi.

[1] 4, d. 4, q. 1, art. 3, q. 5.

[2] Q. 21, a. 3.

suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est[1]. *Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in se ipso.*

3. *Præterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro se ipso sacrificium offerebat. Dicitur enim Levit. 16, quod Pontifex ingreditur Sanctuarium, ut roget pro se, et pro domo sua, et pro universo cœtu filiorum Israel. Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in se ipso effectum habuit.*

Sed contra est, quod in Ephesina Synodo[2] *legitur : Si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (non enim indiguit sacrificio, qui peccatum nescit), anathema sit. Sed in sacrificio offerendo, potissimum sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est[3], *sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per se ipsum accedere ad Deum non potest, et talis sacerdotio subjicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit; dicit enim Apostol., ad Hebr. 7 : Accedens per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis. Et ideo Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere, ita est influens, quod non est recipiens in genere illo; sicut sol illuminat, sed non illuminatur; et ignis calefacit, sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii; nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novæ legis in persona ipsius operatur, secundum illud, 2 ad Cor. 2 : Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere.*

Ad primum ergo dicendum, quod oratio etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria. Cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Jacobi ult. : Orate pro invicem, ut salvemini. Et sic posset dici, quod oratio, qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii ejus. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc, quod Apostolus, Hebr. 5, cum dixisset : Tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech, subdit : Qui in diebus carnis suæ preces, etc., ut supra[1]. *Et ita videtur quod oratio, qua Christus oravit, ad ejus sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere, quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non in quantum sacerdotes, sed in quantum peccatores, ut infra dicetur. Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit. Habuit autem similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. 8. Et ideo non simpliciter dicendum est, quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit : Qui possit illum salvum facere a morte.*

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii cujuscunque sacerdotis, duo possunt considerari, scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id, quod sequitur ex sacrificio. Christus autem consecutus est, per suam passionem, gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione, qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum, quod figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere, ut sacrificio satisfactorio non indigeret; sed Christus non indiguit : unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit : Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes; sermo autem jurisjurandi, qui post legem est, Filium in æternum perfectum.

COMMENTARIUS.

Hanc quæstionem movet D. Thom. de eodem effectu, de quo in præcedenti articulo tractaverat, ut patet ex consequentia, et ordine articulorum, et ex toto discursu hujus articuli. Et in hoc sensu optima et facilis est ejus responsio, scilicet sacerdotium Christi non ordinari ad ipsum Christum. Et ratio fundamentalis est, quia ipse fuit innocens, impollutus, et segregatus a peccatoribus; et ideo propter se non indiguit sacerdotio expiante peccatum, et hoc modo definitur in Concil. Ephes., Christum non indiguisse sacrificio, quia peccatum nescivit. Addit vero D. Thom., in solutione ad primum, quatenus Christus assumpsit carnem passibilem, simi-

[1] Q. 19, a. 3 et 4.
[2] Canone 10.
[3] Art. 1 hujus quæst.

[1] In arg. 1.

lem carni peccati, secundum quid participasse effectum sui sacrificii, immortalitatem et gloriam sui corporis per illud comparando. Et in solutione ad secundum addit, Christo non profuisse suum sacrificium ex vi sua, seu quatenus per modum satisfactionis oblatum est; tamen ex devotione offerentis per modum meriti profuisse ad gloriam sui corporis obtinendam. Quæ doctrina coincidit cum illa quam supra agentes de merito tradidimus, ubi ostendimus Christum non esse mortuum pro seipso, quamvis moriendo pro hominibus, simul gloriam sui corporis meruerit. Unde non oportet hoc loco plura addere, sed considerare duntaxat sermonem hic esse de satisfactione pro peccatis, et de sacrificio propitiatorio, quomodo clarum est non pertinuisse ad Christum; secus vero est si loquamur de sacrificio laudis, et satisfactione, seu gratiarum actione pro beneficiis humanæ naturæ collatis; sic enim eodem sacrificio, quo Christus pro nostris peccatis satisfacit, gratias egit seu satisfecit pro beneficiis acceptis, debitumque Deo cultum latriæ obtulit. De qua re multa etiam tractata sunt q. 1, art. 2.

ARTICULUS V.

Utrum Christi sacerdotium permaneat in æternum [1].

1. *Ad quintum sic procedit. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in æternum. Quia (ut dictum est* [2]*) illi soli effectu sacerdotii indigent, qui habet infirmitatem peccati, quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum, quia in Sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isai.* 60: *Populus tuus omnes justi. Peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in æternum.*

2. *Præterea, sacerdotium Christi præcipue manifestatum est in ejus passione et morte, quando per proprium sanguinem introivit in Sancta, ut dicitur Hebr.* 9. *Sed passio et mors Christi non erit in æternum, secundum illud Rom.* 6: *Christus, resurgens a mortuis, jam non moritur. Ergo sacerdotium Christi non erit in æternum.*

[1] Art. seq., corp., et q. 63, a. 5, corp., et 1. 2, q. 106, art. 4, et 3, d. 22, q. 1, a. 1, ad 4.
[2] Art. præc.

3. *Præterea, Christus est sacerdos, non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.*

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 109: *Tu es sacerdos in æternum.*

Respondeo dicendum, quod in officio sacerdotis duo possunt considerari. Primo quidem, ipsa oblatio sacrificii. Secundo, ipsa sacrificii consummatio. Quæ quidem consistit in hoc, quod illi, pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii, quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per ejus mortem adipiscimur (unde dicitur Heb. 9, *quod Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum), ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse æternum.*

Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc ipso, quod Pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in Sancta sanctorum, ut dicit Levitic. 16; *cum tamen hircum et vitulum non immolaret in Sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in Sancta sanctorum, id est, in ipsum cœlum intravit, et nobis viam paravit intrandi, per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Sancti, qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed expiati iam indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet. Unde dicitur Apoc. 21, *quod claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem Sanctorum, et lucerna ejus est Agnus.*

Ad secundum dicendum, quod, licet passio et mors Christi de cætero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet in æternum; quia, ut dicitur ad Hebr. 10, *una oblatione consummavit in æternum sanctificatos. Et per hoc patet etiam responsio ad tertium. Unitas autem hujus oblationis figurabatur in lege, per quod semel in anno legalis Pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in Sancta, ut dicitur Levit.* 16. *Sed deficiebat figura a veritate, in hoc quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem; et ideo annuatim illæ hostiæ reiterabantur.*

COMMENTARIUS.

1. Hæc quæstio movetur a D. Thom. propter versiculum illum Psalm. 109: *Tu es sa-*

erdos in æternum. Sensus autem quæstionis esse videtur, an actus vel effectus hujus sacerdotii sit æternus; dignitas enim, quæ in Christo esse intelligitur, non est dubium quin æterna sit, sicut et ipse Christus Deus et homo in æternum manebit.

2. Respondet autem D. Thom. non actum, sed effectum hujus sacerdotii fore æternum; hoc est enim quod ait, esse æternum quoad consummationem, non quoad oblationem. Oblatio enim cruenta meritoria et satisfactoria in morte Christi perfecta et absoluta est; oblatio autem incruenta repræsentans cruentam. et applicans effectum ejus, usque ad finem mundi durabit, sed ibi finietur, ut Concilium Trident. docuit, sess. 22, c. 2; at vero effectus hujus sacrificii, qui est gratia et gloria, perpetuo durabit. Addi etiam potest, orationem et impetrationem, quæ etiam est actus et effectus hujus sacerdotii, duraturam tantum esse usque ad finem mundi; tamen orationem per modum gratiarum actionis, iteratamque oblationem, per quamdam recordationem, et internum affectum in divinum cultum, et satisfactionem pro susceptis beneficiis perpetuo esse duraturam, quia est actus valde perfectus, et non pendet ex temporis successione, neque aliquam imperfectionem supponit, quæ perfectissimo ac perpetuo statui beatitudinis repugnet.

ARTICULUS VI.

Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech [1].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tanquam principalis sacerdos. Sed illud, quod est principale, non sequitur ordinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.*

2. *Præterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi, quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his, quæ in secunda parte dicta sunt* [2]. *Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale, quam secundum sacerdotium Melchisedech quod fuit ante legem.*

3. *Præterea, Heb. 7 dicitur quod est Rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque numerum dierum, neque finem vitæ habens. Quæ quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech, tanquam cujusdam alterius, sed secundum ordinem sui ipsius.*

Sed contra est quod dicitur in Psal. 109: Tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est [1]*, legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens. Tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata, tum etiam quia non erat æternum, sicut sacerdotium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cujus lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum.

Ad secundum dicendum, quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet, ipsa oblatio Christi, et participatio ejus. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur; sed quantum ad participationem hujus sacrificii, et ejus effectum (in quo præcipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale), expressius præfigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, significantia (ut Aug. [2] *dicit) Ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.*

Ad tertium dicendum, quod Melchisedech

[1] Inf., q. 61, art. 3, ad 3, et 4, d. 8, q. 1, art. 3, q. 3.
[2] 2. 2, q. 2, art. 7.

[1] Art. 4 hujus quæst., arg. 3.
[2] Refertur de Consec., dist. 2, cap. Quia passus.

dictus est sine patre, et sine matre, et sine genealogia, et quod non habet initium dierum neque finem, non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum (ut Apostolus ibidem dicit) assimilatus est Filio Dei, qui in terris est sine patre, et in cœlis sine matre, et sine genealogia, secundum illud Isai. 53: *Generationem ejus quis enarrabit? et secundum divinitatem, neque principium neque finem habet dierum.*

COMMENTARIUS.

Duo docet D. Thomas, quamvis unum tantum interroget. Affirmat enim Christum esse sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, et negat fuisse secundum Leviticum ordinem. Utrumque vero fusius in sequenti disputatione tractandum est, ubi simul litteram hujus articuli explicabimus.

DISPUTATIO XLVI,

In quatuor sectiones distributa.

DE SUMMO CHRISTI SACERDOTIO ET PONTIFICATU.

Quamvis Div. Thom. solum de sacerdotali Christi dignitate in hac quæstione ex professo disputaverit, docuit tamen obiter, illum simul et sacerdotem esse, et legislatorem, et regem, et ideo de his tribus dignitatibus Christi sigillatim disputandum nobis erit; quanquam (ut mihi quidem videtur) munus legislatoris non omnino ab aliis duobus separetur, si in perfecto gradu et dignitate existant; ad regem enim pertinet potestas legislativa suæ dignitati proportionata, et similiter ad Summum Pontificem et sacerdotem, servata etiam proportione; quamvis enim non omnis sacerdos possit ferre leges, supremum autem Pontificem, et in eo ordine perfectam potestatem habentem, hoc munere fungi posse necesse est. Dicemus ergo primo de supremo Christi sacerdotio. Secundo, de potestate excellentiæ illi ut Summo Pontifici communicata. Tertio, de Christi regno et temporali dominio. Quoniam vero de effectu sacerdotii Christi, qui idem est cum effectu meriti et satisfactionis ejus, satis in superioribus disputatum est, ideo de hac re nihil amplius dicemus, sed solum de vera ejus ratione et excellentia.

SECTIO I.

An Christus vere et proprie fuerit sacerdos.

1. *Christus vere ac proprie sacerdos. — Sacrificii ratio in quo consistat. — Verus sacerdos qualis.* — Respondeo, Christum Dominum esse vere et proprie sacerdotem. Est de fide, quam ex professo probat Paul., in Epist. ad Heb., a c. 5, usque ad 10; et definitur in Concilio Ephes., can. 10; et in Trident., sess. 22, can. 1 et 2. Ratione declaratur optime a D. Thom., ex illo Pauli, ad Hebr. 5: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Quæ verba propriam definitionem sacerdotis continere videntur, et singula perfectissime in Christum conveniunt, ut facile constare potest, singula intuendo et applicando. Ut vero hæc ratio clarius percipiatur, advertendum primo est, sacerdotem dicere habitudinem ad sacrificium tanquam ad actum maxime proprium et quasi adæquatum; quamvis enim sacerdos alias etiam functiones sacras exerceat, omnes tamen quodammodo ad sacrificium referuntur. Unde, licet aliquis habeat potestatem exercendi aliquid sacrum, non tamen est plene et consummate sacerdos, donec potestatem habeat sacrificium offerendi. Quod satis patet ex communi usu hujus vocis, et ex citatis verbis Pauli, et ex iis quæ statim subjungit: *Necesse habent sacerdotes pro suis delictis prius hostias offerre, deinde pro populi.* Hinc Justinus, Dialog. cum Tryphon., dicit, *Deum non accipere sacrificium, nisi a sacerdotibus.* Et Augustinus, epist. 49, q. tertia, hæc tria, *templum, sacrificium, sacerdos,* ponit ut sese consequentia. Idem apertius lib. 22 de Civit., c. 10. Secundo advertendum est ex Augustino, lib. 10 de Civit., cap. 6, sacrificium interdum sumi generatim pro omni actione, quæ in laudem Dei offertur, sive interna sit, sive externa. Quæ acceptio minus propria est, et quasi metaphorica, illique respondet similis acceptio sacerdotii; hoc enim modo omnes veri cultores Dei sacerdotes interdum appellantur, ut 1 Petri 2: *Et ipsi tanquam lapides vivi superædificamini domus spirituales, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum*; et infra: *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta,* etc. Et Apocal. 5: *Fecisti nos Deo re-*

gnum, et sacerdotes. Proprie tamen sacrificium est oblatio exterior et sacra, quæ Deo offertur, vel tanquam supremus quidam cultus Deo debitus in recognitionem supremi dominii ejus, vel in gratiarum actionem, vel in satisfactionem pro peccatis, eorumque expiationem; oportet autem hanc oblationem esse sacram, ita ut circa illam aliquid sacrum exerceatur, per aliquam immutationem rei oblatæ, ut per hoc sacrificium a simplici oblatione distinguatur, ut Gregor. docuit, et refertur in cap. Multi, 1, q. 1; et latius D. Thomas, in 2. 2, q. 85, a. 3; et infra, in materia de Eucharistia latius trademus. Advertit autem tertio D. Thomas in citato loco, hujusmodi sacrificium interdum esse posse privatum, quod unusquisque sua sponte offerre potest, dummodo et positiva lege prohibitum non sit, et convenienti modo fiat. Aliud vero est publicum et commune sacrificium, publica et communi lege institutum, ut nomine totius populi Deo offeratur, et hoc est propriissime sacrificium, quod omnes hac voce significari intelligunt; sacerdos autem est proprius hujus sacrificii minister, et ideo ad illum dicit propriam habitudinem. Et ideo dixit Paulus sacerdotem esse debere personam aliquam ex hominibus assumptam, ut hoc publico, et communi officio inter Deum et homines fungatur. Ex quibus omnibus concluditur ratio intenta, nam Christus Dominus unus ex hominibus assumptus est, seu electus et constitutus a Deo, *pro hominibus, in iis quæ sunt ad Deum*; id est, ad reconciliandum homines cum Deo, et sanctificandum illos, seipsum et vitam suam pro illis Deo offerendo, *sanctam oblationem et hostiam in odorem suavitatis*. Unde in nocte cœnæ seipsum obtulit Deo Patri, Eucharistiæ sacrificium simul et offerens, et instituens, ut Concilium Tridentinum supra docuit, illudque ut supremus Pontifex et sacerdos quotidie in Ecclesia offert *sacerdotum ministerio*, ut idem Concilium, c. 2, dicit cum Augustino, lib. 10 de Civit., c. 20; et Cypria., libro primo, epistola 3; Irenæ., l. 4 contra hæres., c. 32, et sequentibus. Denique in ara crucis seipsum obtulit in sacrificium pro humano genere, ut tota epistola ad Hebr. Paulus tractat, et idem Concilium Tridentinum supra docet, et D. Thomas hic, et infra, q. 48, art. 3; et optime August., lib. 4 de Trinit., c. 14, et lib. 1 cont. Adversar. Leg. et Prophet., c. 18; et in id Psalm. 98: *Moyses et Aaron in sacerdotibus ejus*; et in id Psalm. 64: *Impietatibus nostris tu propitiaberis, tu*, inquit, *sacerdos, tu victima, tu oblator, tu oblatio*.

2. *Dubium*. — *Responsio*. — Sed circa hoc ultimum rogabit aliquis, quomodo Christus sacrificaverit seipsum tanquam verus sacerdos, cum neque se ipsum interfecerit, neque aliquid sacrum circa se in ara crucis exercuerit. Respondetur, vere et proprie Christum sacrificasse seipsum in cruce, sicut ipse, Joan. 17, testatus est: *Pro eis ego sanctifico meipsum*, id est, in sacrificium et hostiam offero, ut Cyril., Chrysost., Rupert., S. Thomas, et omnes exponunt; non est autem necesse ipsam hostiæ mactationem, et quidquid circa illam fit, propria physica actione a sacerdote fieri; sed satis est quod sub morali aliqua consideratione a sacerdote assumatur, et in sacrificium offeratur. Sic igitur Christus, licet non sese occiderit, voluntarie tamen mortem suscepit, et illam in sacrificium Deo obtulit, quo et pro peccatis nostris satisfaceret, et internum affectum suum devotionis et reverentiæ ad Deum manifestaret, et ita utebatur bene malitia occidentium ipsum, et quem illi inique interficiebant, ipse pie ac religiose immolabat.

3. *Objectio*. — *Responsio*. — *Differentia inter oblationem mortis Christi et martyrum*. — Dices: ergo omnes martyres dici possunt sacerdotes, et seipsos in sacrificium offerentes. Quidam respondent, Christum non solum permisisse et obtulisse mortem suam, sed etiam active fuisse causam illius, ei cooperando per animam suam ut instrumentum Verbi. Sed hoc cum grano salis suscipiendum est, est enim in rigore falsum; nullo enim modo dici potest, Christum seipsum occidisse; occidisset autem, si active concurrisset ad mortem suam. Sensus ergo verus est, quem Cajetanus, jentaculo tertio indicavit, aliter mortem fuisse voluntariam martyribus, et aliter Christo; illis solum per modum acceptationis, Christo etiam per modum oblationis, quia illi nec poterant tyrannos impedire, ne tormentis eos afficerent, neque poterant in ipsis tormentis vitam suam tueri et conservare; Christus autem utrumque habuit in voluntate sua et potestate; potuit enim Judæorum vires infringere, ut satis Joan. 18, ostendit, cum ad verbum ejus omnes *abierunt retrorsum, et ceciderunt in terram*. Poterat etiam facere, ut instrumentum Verbi, ne ulla passionis instrumenta possent corpus suum lædere. Ac denique poterat vitam suam retinere et conservare, ut supra, disput. 32, late

tractatum est. Et propterea peculiari modo dicitur posuisse animam suam, et neminem eam sibi abstulisse, Joan. 10: *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam; nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me-ipso.* Propter hanc ergo differentiam oblatio mortis Christi habet rationem sacrificii, non vero aliorum martyrum. Et præterea, quia alii martyres non sunt a Deo constituti ut se Deo offerrent in satisfactionem pro omnibus, sicut fuit Christus, nec sanguis eorum fuit pretium redemptionis, sicut fuit sanguis Christi. Unde eleganter Leo Papa, epist. 83, c. 4: *Dicant*, inquit, *quo sanguine sunt redempti; dicant quo sacrificio reconciliati; quis est qui tradidit semetipsum pro nobis oblationem, et hostiam Deo in odorem suavitatis, aut quod unquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus Pontifex altari crucis per immolationem suæ carnis imposuit. Quamvis enim multorum Sanctorum in conspectu Domini pretiosa mors fuit, nullius tamen insontis occisio propitiatio fuit mundi.*

SECTIO II.

Utrum Christus, Deus homo, sit sacerdos in quantum Deus, vel in quantum homo, atque adeo an idem sit sacerdos et victima.

1. Dubium hoc propono propter nonnullos ex hæreticis hujus temporis, qui (ut refert Robertus Bellarminus, lib. 5 de Christo mediatore, c. 3) ita distinguunt inter Christum sacerdotem et victimam, ut sacerdotem dicant esse Deum, vel divinitatem; victimam vero hominem seu humanam naturam. Unde inferunt Christum non esse mediatorem ut hominem, sed ut Deum. Qui error antiquior est, nam, ut refert Euseb., lib. 10 de Demonstrat., c. 1, et ex illo Turrian., in Scholiis ad Clementem, lib. 8 Const., cap. 46, Arius dixit, Verbum ut Pontificem corpus humanum instar Agni de nostro grege sumpsisse. Hujus erroris nullum verisimile affertur fundamentum, quod mihi hoc loco proponendum videatur.

2. Dicendum igitur breviter est, ipsum Deum Verbum ac Filium factum esse pro nobis sacerdotem et Pontificem, et pro nobis obtulisse sacrificium. Hoc est certum de fide, definitum in Concilio Ephes., can. 10, et fundatur in vera idiomatum communicatione. Unde Act. 20 dicitur Deus, *suo sanguine adquisivisse Ecclesiam*, et 2 ad Cor. 5, ait Paul.: *Deus in Christo, mundum reconcilians sibi.* Ipse ergo Deus Verbum nos redemit, et pro nobis sanguinem fudit; ipse ergo est sacerdos noster. Res est clara, de qua legi potest Cyril., epist. ad Nestor., et in defension. 10 anathematismi; et Athanas., lib. de Human. Verbi.

3. *Verbum ratione humanitatis sacerdos fuit.*—Dicendum secundo est, Deum seu Verbum non nisi in humanitate seu ratione humanitatis potuisse esse sacerdotem, et per illam munus illud exercuisse, quanquam efficacia et excellentia illius sacerdotii ex dignitate divini suppositi manaverit. Tota hæc conclusio est clara, ac fere per se evidens, quia Deus ut Deus non habet superiorem cui sacrificium offerat, aut apud quem intercedat: ergo ut Deus non potest esse sacerdos, neque per ipsam divinam naturam seu voluntatem potest orare, aut sacrificium offerre; ad hoc ergo necessaria illi fuit natura humana. Et ad hoc confirmandum valent omnia, quibus supra, q. 1, art. 2, et tota q. 19, probavimus formale principium meriti, et satisfactionis esse humanitatem, et ad hoc fuisse necessariam incarnationem, ut Deus haberet naturam, per quam posset mereri et satisfacere, et ad hoc confirmandum multa ex Patribus adduximus, quibus simul probavimus, necessarium etiam fuisse divinum suppositum, ut valorem et efficaciam merito et satisfactioni tribueret; illud ergo idem suppositum necessarium fuit, ut hic sacerdos esset potens et efficax ad offerendum sacrificium, quod omni ex parte Deo satisfaceret.

4. Et hinc colligitur, nullo modo dici posse Christum ut Deum esse sacerdotem, sed ut hominem, vel ut Deum hominem. Hoc constat ex iis quæ de communicatione idiomatum dicta sunt, nam prædicatum, quod non convenit Christo ratione divinitatis, seu ut subsistenti in sola divina natura, non potest dici de Christo cum reduplicatione seu determinatione divinitatis, sed humanitatis, quia illa reduplicatio designat naturam, in qua seu per quam tale prædicatum illi convenit. Unde recte Ambrosius, lib. 3 de Fide, c. 5: *Idem*, inquit, *sacerdos, idem et hostia, sacerdotium tamen et sacrificium humanæ conditionis officium est;* et subdit postea: *Nemo igitur, ubi ordinem cernit humanæ conditionis, ibi jus divinitatis adscribat.* Et August., l. 1 de Consen. Evang., c. 3: *Secundum hominem*, inquit, *Christus et rex et sacerdos effectus est, ut esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* Et Ful-

gent., de Fid. ad Petr., c. 2: *Solus*, inquit, ***sacerdos, sacrificium, et templum, et hæc omnia Deus, secundum rationem servi.*** Idem Cyril. supra. Potest autem etiam dici Christus sacerdos in quantum Deus homo, eo modo, quo supra diximus posse dici mereri et satisfacere in quantum Deum hominem, ita tamen ut intelligatur sacerdotium esse proprietas conveniens Christo, mediante humana natura; a supposito autem divino habere efficaciam, et excellentiam tale sacerdotium, ut satis explicatum est. Sed objiciet aliquis Cyrillum Hieros., cat. 10, dicentem, ***Christum habere sacerdotium immutabile, quod nec tempore cœpit, nec successorem alium habebit sacerdotii***; ergo ante incarnationem, quæ in tempore cœpit, erat Christus sacerdos; ergo ut Deus. Respondetur primo non incepisse in tempore in ordine ad Deum, seu secundum divinam præordinationem, nam statim subdit: ***Sed ante secula a Patre.*** Vel certe intelligit non fuisse sacerdotem unctum oleo temporali, sed æterno, scilicet, divinitate ipsa, vel non accepisse in tempore personalem dignitatem, ratione cujus tale habet sacerdotium. Quomodo dixit Clemens, dicto lib. 8, c. 46, Christum esse natura sacerdotem, quia naturalem habet ad hoc dignitatem et excellentiam, requirit tamen unionem.

5. Ultimo dicendum est, eumdem Christum esse victimam, et hostiam sacrificii, atque adeo idem dici posse de Verbo et Deo, non tamen cum reduplicatione, ut Deus est. Hæc omnia docuit hic D. Thom., art. 2, et 1.2, q. 102, art. 3, ad 8. Et sunt certa de fide, quia non sola humanitas fuit pro nobis oblata, sed Christus et Deus, sicut Deus fuit pro nobis mortuus, et pro nobis fudit sanguinem suum; unde Paul., ad Ephes. 5, de Christo loquens, inquit: ***Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo, in odorem suavitatis.*** Et eodem modo loquitur ad Heb. 9 et 10; fuit ergo ipse Christus hostia et sacrificium; Christus autem non est sola humanitas; non ergo sola humanitas fuit hostia et sacrificium, sed Deus ipse in humanitate subsistens, non quidem in quantum Deus, sed in quantum homo, quia divinitas non potest esse ratio per quam Christo convenit in sacrificium offerri, nam potius est ratio secundum quam illi sacrificium offertur. Quæ omnia clara sunt, et sine difficultate. Circa quæ videri potest August., lib. 4 de Trin., c. 14, l. 10 de Civit., c. 22, et lib. Quæst. in Judic., c. 54; D. Thomas hic, a. 2, et 1.2, q. 102, a. 3.

SECTIO III.

Utrum sacerdotium Christi fuerit ejusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ, veteris, aut novæ.

1. Ratio difficultatis esse potest, quia Christus dicitur ***sacerdos secundum ordinem Melchisedech.*** Sacerdotium autem Melchisedech fuit sacerdotium legis naturæ; ergo sacerdotium Christi fuit ejusdem rationis cum sacerdotio illius legis. Aliunde autem videtur, quod Christus fuerit sacerdos legalis, quia interdum illorum sacerdotum munera exercuisse videtur, ut Mat. 21, ubi ejecit ementes et vendentes de templo, quasi usus potestate sacerdotum. Et Luc. 4, ingressus synagogam Nazareth, surrexit ad legendum, et datus est ei liber Isaiæ, quod non licebat cuilibet laico; videtur ergo id fecisse quasi ex proprio munere, et tanquam existens in ordine sacerdotali. Unde August., lib. 1 de Pec. merit., c. 27, dicit, tunc Christum usum fuisse munere lectoris. Denique alia ratione apparet, sacerdotium Christi fuisse ejusdem rationis cum sacerdotio legis novæ, quia ordinatum est ad sacrificium ejusdem rationis offerendum, et ad eumdem principalem effectum, qui est remissio peccatorum, et animarum sanctificatio.

2. ***Comparatio sacerdotii Christi cum sacerdotio legis novæ.*** — Dico primo: Christi sacerdotium non fuit omnino ejusdem rationis cum sacerdotio in lege nova ab ipso instituto, sed longe altioris et perfectioris. Conclusio hæc videtur certa, et colligitur ex D. Thoma infra, q. 63, a. 3 et 5, ubi dicit, characterem, atque adeo sacerdotium legis novæ esse participationem quamdam derivatam a sacerdotio Christi. Ex quo sumitur argumentum, nam Christi sacerdotium comparatur ad sacerdotium legis novæ, ut universalis causa ad particularem, vel sicut causa principalis ad instrumentalem; ergo est longe altioris rationis ab illo. Deinde ex effectibus et potestate sacerdotali hoc aperte constat, nam sacerdotium legis novæ habet potestatem alligatam sacramentis, nec potest aliquis consecrare vel sanctificare, nisi quod a Christo institutum est, et verbis ab ipso præscriptis (loquendo de consecratione, et sanctificatione perfecta); at vero sacerdotium Christi non fuit alligatum sacramentis, imo ab ipso sacramenta manarunt, unde potuit sine sacramentis, effectus sacramentorum conferre. Præterea, sacerdotium Christi tale fuit, ut ordinatum sit ad offerendum sacrifi-

cium, non solum incruentum, sed etiam cruentum, habens ex vi ipsius proximi offerentis valorem et virtutem ad sanctificandos illos pro quibus oblatum est; sacerdotes autem, qui sunt ministri legis novæ, solum possunt offerre sacrificium ut ministri Christi, et in virtute ejus, et ordinatum ad applicandum merita, et satisfactiones ejus. Denique sacerdotium hoc legis novæ per determinatam quamdam consecrationem, seu ordinationem conficitur, et quodammodo in impressione cujusdam realis characteris consistit; Christus autem non fuit ordinatus sacerdos per aliquam extrinsecam ordinationem, vel consecrationem; sed ex vi suæ originis, et hypostaticæ unionis, et divinæ ordinationis hanc dignitatem habuit; est ergo longe alterius rationis.

3. Unde obiter intelligitur, quod omnes Theologi, in 4, dist. 4, docent, hoc sacerdotium Christi non ponere in ejus humanitate aliquam realem qualitatem, seu characterem, ut docet etiam D. Thomas, dicta q. 63, art. 5; sed solum dignitatem et potestatem convenientem illi ratione unionis, per quam ejus humanitas, seu potius hic homo Christus est altissimo ac perfectissimo modo quasi designatus, et segregatus ab aliis hominibus, et potens ad intercedendum, et offerendum pro illis dignissimum sacrificium, ad sanctificandum illos; hæc autem dignitas et potestas partim includit dignitatem capitis, partim potestatem perfecte merendi et satisfaciendi pro aliis, partim vim effectricem gratiæ, partim denique divinam ordinationem, qua constitutus est Christus, ut esset mediator Dei et hominum; quæ omnia in superioribus fere explicata sunt, et nonnihil de mediatore addemus infra, q. 26.

4. *Sacerdotium Christi nec legale, nec secundum ordinem Aaron fuit.* — Dico secundo: sacerdotium Christi non fuit legale, seu ejusdem rationis cum sacerdotio legis veteris; unde neque ipse Christus fuit sacerdos secundum ordinem Aaron, neque origine aut successione, neque Dei aut hominum electione. Ita docet Paul., ad Heb. 7, 8 et 9, ubi imprimis docet Christum fuisse sacerdotem altioris ordinis, quia Aaronicum sacerdotium erat imperfectum, temporale, et juxta mandatum legis carnalis, quæ nec justificare poterat, nec perfectum facere servientem; Christi autem sacerdotium fuit perfectum, æternum, et secundum mandatum vitæ insolubilis. Deinde probat Christum non fuisse sacerdotem legalem, quia ex Juda ortus est Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est. Quæ ratio optime probat Christum non fuisse sacerdotem veteris legis, origine, et successione, quia non descendebat ex tribu Levi secundum paternam lineam. Primo quidem in re ipsa, quia non fuit genitus ab homine. Secundo, in existimatione, quia putabatur filius Joseph, de domo David. Tertio, quia etiam Beata Virgo per lineam suam paternam descendebat de tribu Juda, ut ex Paulo supra colligitur, et infra latius ostendetur. Et quamvis fortasse juxta aliquam maternam successionem Beatæ Virginis habuerit cognationem aliquam cum tribu Levi, illud tamen non sufficiebat ad sacerdotale munus, quod Leviticæ tribui et familiæ Aaron reservatum erat, ut constat Exod. 29, et Levit. 8, et 1 Reg. 2; unde rex Ozias, qui erat de tribu Juda, quamvis secundum maternam lineam descenderet ex tribu Levi, graviter a Deo percussus est, quoniam sacerdotale munus ausus est usurpare, et adolere incensum, 2 Paralip. 6. Et ratio clara est, quia illæ duæ tribus, regia et sacerdotalis, a principio fuerunt permistæ, et conjunctæ matrimoniis, ut constat Exod. 6, et 4 Reg. 11; oportuit ergo distingui successiones earum per paternas lineas; alias statim fuissent confusæ, et nullus esset de tribu Juda, qui non posset esse sacerdos, quod aperte falsum est. Constat igitur Christum non fuisse sacerdotem legalem origine aut successione. Et hinc facile colligitur neque hominum electione fuisse ad hoc munus assumptum, quia tunc homines non eligebant ad hujusmodi sacerdotium, nisi eos qui veluti jure hæreditario erant capaces illius. Quod vero nec Deus illum ad hoc munus elegerit, certissimum est, quia neque traditione aut Scriptura hoc habetur, sed potius contrarium, nec ad dignitatem et perfectionem Christi hoc pertinebat, quia (ut inquit Augustinus, lib. 83 Quæst., in 61, et super illud verbum Psalm. 109: *Tu es sacerdos in æternum*) sacerdotium illud erat imperfectum, temporale, et per sacerdotium Christi abolendum; et ideo non oportuit Christum in illo ordine sacerdotum constitui. Et hoc confirmant, et a fortiori convincunt omnia quæ in prima conclusione adducta sunt.

5. Hic vero observatione dignum est, Waldensem, tom. 1 de Sacramentis, c. 116, n. 6, motum nescio qua historia Suidæ, verbo Jesus, et ratione dubitandi in principio hujus

sectionis posita, asseruisse Christum electione sacerdotem fuisse constitutum inter Levitas in gradu et ordine lectorum. Sed hæc sententia plus quam falsa et Apostolo Paulo contraria mihi videtur; et historia illa Suidæ fabula potius Judaica, quam historia existimanda est, quia Christus Dominus neque ex stirpe Aaron, neque ex tota tribu Levi secundum paternam lineam descendit, ut explicatum est. Et ideo neque ad sacerdotium, neque ad ullum gradum Levitarum eligi potuit. Neque ex eo quod Christus in Synagoga Isaiam interpretatus est, argumentum aliquod ad hanc rem sumi potest; Actorum enim 13 quiddam simile legimus fecisse Paulum, qui nec sacerdos fuit, nec de tribu Levi, sed Benjamin; signum ergo est id licuisse viris doctis in lege, etiam si Levitæ non essent. Quod vero Christus ejecit vendentes et ementes de templo, non id fecit ut sacerdos legalis, sed ut Propheta, zelum Dei habens, et excellentiorem potestatem. Et ideo Matth. 21, et Joan. 2, a Pharisæis interrogabatur in qua potestate id faceret.

6. *Qualе fuerit sacerdotium in lege naturæ. — Sacerdotium Christi excellentius sacerdotio legis naturæ.*—Dico tertio: sacerdotium Christi non fuit omnino ejusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ, sed multo altioris et perfectioris. Advertendum est, sicut in lege naturæ fuit aliquod sacrificiorum genus, quo ritu publico et solemni colebatur Deus, ita etiam fuisse aliquod genus sacerdotii, quia (ut diximus) hæc duo veluti correlativa sunt, sacerdos et sacrificium; tamen, sicut in illo statu non fuerunt sacramenta, aut sacrificia ab ipso Deo determinata, sed humano arbitrio determinabantur, ita nec modus aut consecratio sacerdotum erat a Deo præscriptus, sed solum ex hominum electione aut deputatione aliqui assumebantur, ad offerendum Deo sacrificia, et intercedendum pro populo. Et, Hieronymo teste, ac Ruperto, et aliis quos statim in sequenti sectione citabimus, omnes primogeniti ex stirpe Noe procedentes, deputati erant eo tempore, ut sacerdotum munere fungerentur; et ita intelligendum est quod dixit Anaclet. Pap., epist. 2 Decretal., sacerdotium sumpsisse initium ab Aaron: *Quia, licet aliqui*, inquit, *prius legantur sacrificium obtulisse, ut Melchisedech, et Abraham, hi tamen spontanea voluntate, non tamen sacerdotali auctoritate hoc fecerunt.* Intelligendum enim hoc est de sacerdotio specialiter a Deo instituto, quod speciali aliqua cæremonia a Deo determinata confertur, atque adeo de peculiari auctoritate et potestate a Deo ipso collata; hoc enim sacerdotii genus verum est ab Aaron incepisse. Nihilominus tamen certum est antea fuisse sacerdotes, quales explicuimus; nam de Melchisedech ait Paulus ad Hebr. 7, fuisse *sacerdotem Dei altissimi.* Qui tamen multo tempore Aaron præcessit. Quod necessario intelligendum est de illo sacerdotio, quod in usu erat tempore legis naturæ, ut indicavit Ambros., epist. 82, ante medium; et Chrys., hom. 35 in Genes. Ex his ergo evidenter concluditur assertio posita, quia sacerdotium Christi altioris ordinis est, et altiorem habet originem, quam sacerdotium Melchisedech; ordinatum etiam est ad offerendum sacrificium multo altioris ordinis et rationis; habet etiam potestatem excellentiorem, et effectus potest efficere, qui nullo modo poterant cadere sub sacerdotio in lege naturæ; ergo sacerdotium Christi infinita quadam ratione superavit legis naturæ sacerdotium. Et confirmatur, quia sacerdotium legis novæ multo perfectius est quam sacerdotium legis naturæ, quia sacrificium et potestas ejus multo perfectiora sunt, ut per se constat; et tamen hoc sacerdotium est inferius sacerdotio Christi, et participatio ejus; ergo multo magis excedit sacerdotium Christi, sacerdotium legis naturæ.

7. *Comparatio sacerdotii Christi cum sacerdotio legis naturæ, veteris et novæ, et ipsorum inter se.* — Ex quibus colligitur primo, sacerdotium Christi esse cujusdam eminentioris et altioris ordinis, habens in illo genere infinitam quamdam dignitatem ratione personæ; unde possibile non est, tale genus sacerdotii eodem modo et cum eadem perfectione alicui puræ creaturæ communicari, sicut in superioribus de dignitate capitis diximus; est enim eadem ratio. Ex quo etiam constat triplex illud genus sacerdotii, legis naturæ, veteris et novæ, quod puris hominibus communicatur, inferioris ordinis esse a sacerdotio Christi; quamvis omnia illa ad Christum aliquo modo referantur, et aliquam similitudinem cum illius sacrificio habeant: sacrificium enim legis naturæ in hoc habuit proportionem quamdam cum sacerdotio Christi, quod primogenitis concedebatur, qui Christum repræsentabant, qui primogenitus est omnis creaturæ; obtinebatur enim sine externa unctione, aut visibili cæremonia, sicut Christus illud obtinuit; interdum etiam in externa specie rei oblatæ in sacrificium simili-

tudinem habuit cum sacrificio Christi, ut de Melchisedech statim dicemus. At vero sacerdotium legis veteris similitudinem habuit cum sacerdotio Christi, quia illius fuit umbra et figura, præsertim quoad sacrificium cruentum, quod Christus obtulit, et quoad sanctificationem nostram, quod suo sanguine perfecit; sic enim per sacerdotium illud, legalis sanctificatio per sanguinem fiebat, ut in epistola ad Heb. late tractat Apostolus. Sacerdotium autem legis novæ simile est sacerdotio Christi in potestate offerendi in sacrificium eamdem rem quam ipse obtulit, et in potestate conferendi veram sanctitatem et remissionem peccatorum; unde, quo hæc similitudo major est, eo hoc sacerdotium excedit in perfectione antiqua sacerdotia. Quanto enim lex gratiæ est perfectior lege naturæ et veteri, et quantum veritas superat figuram, tanto hoc sacerdotium reliqua antecedit. Unde tandem fit, etiam si sacerdotium particulare Melchisedech, cum sacerdotio legis novæ compararetur, inferius esse ac minus perfectum, ut patet, tum ex sacrificio oblato, tum ex potestate utriusque sacerdotii. Unde si comparetur cum sacerdotio ipsiusmet Christi, invenietur tanto inferius quanto Melchisedech inferior est Christo, ut ex sequenti sectione magis constabit, ubi solvemus ultimam rationem dubitandi in principio hujus sectionis positam, reliquis enim satisfactum jam est.

SECTIO IV.

Utrum Christus sit sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

1. Ad explicandam quæstionem hanc, oportet prius supponere quis fuerit hic Melchisedech, et quale fuerit sacerdotium ejus, quodve sacrificium Deo obtulerit.

2. *Hæresis de origine Melchisedech.* — Circa primum variis modis erratum est, tam circa naturam quam circa personam Melchisedech. Quidam enim hæretici negarunt, illum fuisse verum aliquem hominem, sed aliquam spiritualem virtutem, quæ assumpto corpore Abrahæ apparuit, Genes. 14. Quorum fundamentum esse potuit, quia Paul., ad Heb. 7, eum fuisse dicit, *sine patre, sine matre, et sine genealogia*. Quæ non videntur vero homini posse convenire, et quia ibidem Paulus addit, *neque initium, neque finem dierum habuisse.* Ideo addiderunt etiam isti illum fuisse personam aliquam divinam, quæ sola neque initium, neque finem habet. Et quia ibidem dicitur Melchisedech, *assimilatus Filio Dei*, dixerunt aliqui ex iis hæreticis, non fuisse personam Filii Dei, sed Spiritus Sancti. Quæ tota sententia habetur nomine Augustin. in q. 109 Veteris Testamenti, cum tamen sine dubio Augustini non sit; ipse enim, lib. de Hæresib., inter hæreses hanc refert, et est num. 34, cujus hæresis auctor fuit Hierax, ut Epiphan. refert, hær. 67, qui etiam in 55 refert nonnullos hæreticos dixisse Melchisedech fuisse quamdam virtutem majorem Filio Dei, quia non trahit originem ab aliquo patre, sicut Filius Dei, et quia inter dignitates Christi recensetur, quod fuerit assimilatus Melchisedech in ordine sacerdotii. Alii vero dixerunt fuisse ipsam personam Filii Dei, quæ in Veteri Testamento sæpe apparere solebat in humana specie, et dicitur apparuisse Abrahæ, Gen. 14, et repræsentasse Dei Filium, seipsum oblaturum aliquando in sacrificium in vera humana natura, et ideo dici, *assimilatum Filio Dei, et sine patre, et sine matre*, etc. Alii tandem dixerunt fuisse aliquem Angelum in assumpto corpore humano, quia si esset verus ac purus homo, non potuisset esse major Abraham, quia eo tempore nullus homo erat in mundo, aut Deo charior, aut majoris dignitatis et excellentiæ, quam Abraham. Et hujus sententiæ fuerunt Origen., Didymus, et alii, ut Hieronymus refert, tom. 3, epist. 126, ad Evagrium.

3. *Melchisedech verus et purus homo.* — Veritas tamen catholica duo docet: primum, Melchisedech fuisse verum hominem. Secundum, fuisse purum hominem. Primum docent Epiphan., August. et Hieronym. locis citatis. Idem August., lib. 16 de Civit., c. 22; Ambros., lib. 5 de Fide, c. 3, et alii statim citandi; et colligitur aperte ex historia Genes., c. 14, ubi dicitur Melchisedech, *rex Salem, et sacerdos Dei altissimi, et exivisse obviam Abrahæ, et obtulisse panem et vinum, et accepisse decimas ab Abraham.* Quæ non possunt (servata historiæ veritate) nisi in verum hominem convenire. Contra fidem enim historiæ est, metaphorice et improprie illam interpretari, præsertim sine necessitate, et contra communem Patrum expositionem et sensum. Secundum vero ex hoc primo sequitur, quia secundum veram fidem humana natura neque ante, neque post incarnationem Filii Dei, alicui personæ divinæ est hypostatice unita. Cum ergo Melchisedech fuerit verus homo, et tanto ante Christi incarnationem extiterit, certum est nullam ex divinis personis

fuisse. Et eadem ratione constat non fuisse Angelum; quia neque in persona angelica facta est, imo neque fieri potest hypostatica unio; fuit ergo persona pure humana.

4. Quis autem ille fuerit, non mirum si ignoretur, cum Paulus, *sine patre, sine matre, et sine genealogia,* illum fuisse dixerit. Multi tamen ex catholicis scriptoribus existimarunt illum esse hominem Gentilem, ex Cananæis ortum, virum justum, et sanctum, regem Jerusalem (quæ prius Salem, postea Jebus, tandem Jerusalem dicta est), et sacerdotem Dei altissimi; quanquam enim ex Gentilibus ortus esset, fidelis tamen erat, et verum Deum colebat, sicut Job fecisse legimus. Ita senserunt Irenæus, Hippolytus, Euseb. Cæsariens., et Emissen., quos cum aliis refert Hieronym., in dicta epistola ad Evagrium, quos secutus est Epiphan. supra; et Theodoret., q. 63 in Genes.; Theophyl. et Œcumen., ad Heb., cap. 3.

5. Aliorum vero sententia, ex traditione Hebræorum sumpta, est Melchisedech fuisse Sem primogenitum Noe, et unum ex progenitoribus Abrahæ. Quæ sententia placuit Hieronymo, citato loco, et lib. de Quæst. seu tradition. Hebrai. in Genes.; et eam secutus est Isidor., lib. de Vita et morte Prophetarum, cap. 5; et Rupert. Abbas, lib. 5 de Trin. et operibus ejus in Genes., cap. 12; Abulens., Lippom., Glossa et Lyra, Genes. 14. Quod si hæc sententia vera est, stare non potest quod Ignatius, epistol. 9 ad Philadelphios docet, Melchisedech fuisse virginem; constat enim, Sem filios genuisse. Quod vero Epiph. objicit, Sem eo tempore fuisse jam mortuum, ex falsa chronologia processit; constat enim ex Scriptura Sem supervixisse Abrahæ 35 annis, nam Sem vixit 600 annis, 98 ante diluvium, et 502 post diluvium, Genes. 11. Abraham vero natus est 292 post diluvium, ut facile constat ex eodem cap. 11 Genes.; unde fit consequens, natum esse Abraham 390 anno vitæ Sem; vixit autem 175 annis, Genes. 25; fuit ergo Sem superstes Abrahæ annos 35.

6. *Objectio.— Responsio. — Objectio.— Responsio.* — At enim dicet aliquis : Sem habuit patrem et matrem, et initium et finem dierum, tam re ipsa quam narratione, et historia Scripturæ sacræ; at Paulus negat Melchisedech omnia hæc habuisse; ergo. Respondetur : primum, non intelligit Paulus Melchisedech revera caruisse parentibus, nam sicut verus et purus homo fuit, ita communi aliorum hominum more ortus est, et vitæ initium habuit, et finem. Dicitur ergo his caruisse, quod nihil illorum Scriptura de illo memorat; cum tamen hæc soleat diligenter commemorare, præsertim cum insignium personarum mentionem facit, et maxime quia, cum Scriptura sacra non sine mysterio hæc prætermiserit, sed in figuram Christi, Paulus respiciens ad ipsam figuram, et ut eam explicaret, eum his omnibus carere dixit, non absolute, ut talis homo erat, sed ut in sacra Scriptura de eo fit mentio, nam ut sic est figura Christi. Et ita cessat objectio quæ nomine Augustini proponitur in illa q. 109 Veteris et Novi Testamenti, quia aliorum etiam fit mentio in Scriptura, quorum parentes et genealogia in ea non narrantur, et tamen non propterea dicuntur iis carere. Respondetur enim (quidquid de aliis sit) in nullo tamen ita factum esse in significationem, et repræsentationem Christi, qui matre caruit ut Deus, et patre ut homo, ut Paulus significavit, et exposuerunt Chrysost., hom. 12 ad Hebr.; Nazianz., orat. 38, in princip.; Ambros., dicta epist. 82. Addit præterea Epiphan., Melchisedech dici *sine genealogia*, in genere sacerdotii, quia, scilicet, non jure hæreditario, nec per successionem carnis sacerdotium habuit, imo neque ex parentum doctrina aut exemplo, quia ex gentilibus parentibus ortus creditur, quos etiam Epiphan. nominat, nescio ex qua traditione, et patrem dicit vocatum esse Eraclam, matrem vero Astaroth, seu Asteriam, sed hæc admodum incerta sunt. Supponendo vero Melchisedech eumdem fuisse qui Sem, addendum est, licet nomine Sem genealogia ejus narretur in Scriptura, tamen sub nomine Melchisedech, et regis ac sacerdotis, sub qua Christum figurabat (ut infra dicemus) nullibi ejus historia narratur, sed raptim, et quasi obiter introducitur, nulla prius vel posterius facta illius mentione, nec parentum, nec factorum ejus, neque initii, aut finis illius usque ad David; qui eodem fere modo illius meminit Psalm. 109, qui de Christo exponitur Matth. 22, et subindicavit illum Christi figuram fuisse, donec tandem Paul., ad Hebr. 7, mysterium declaravit.

7. *Melchisedech sacerdotium quale.* — Secundo loco, videndum est quale fuerit Melchisedech sacerdotium, nam, an sacerdos fuerit, non reliquit dubitandi locum Paulus ad Hebræos, cap. 7. Suppositis autem iis quæ præcedenti sectione dicta sunt, nihil fere hic addendum occurrit. Dicendum est enim cum Ambrosio, Chrysostomo, et aliis supra cita-

tis, fuisse sacerdotem eo modo et genere sacerdotii, quod tempore legis naturæ in usu erat; neque enim visibili aliqua cæremonia consecratus fuit, nec singularem aliquam potestatem aut dignitatem a Deo obtinuit, ut ex Anacleto Papa, dicta epist. 2 Decretali, aperte colligitur, et ex Scriptura sacra aut ex aliqua alia historia aut traditione nihil aliud cum fundamento affirmari potest, quanquam verisimile sit, ex peculiari Dei instinctu et inspiratione, motum esse Melchisedech ad offerendum Deo certum genus sacrificii, quod jam explicabimus; ut enim supra dicebam, in lege naturæ non erant a Deo determinata sacrificia, sed homines suo arbitrio, vel fortasse etiam communi aliqua consuetudine pro diversitate regionum illa determinabant. Quod ergo alii faciebant humano arbitrio, potuit Melchisedech facere divino instinctu, sicut Abraham interdum obtulit sacrificium ex singulari Dei revelatione, Genes. 15; quod licet certum non sit, fiet tamen probabile ex iis quæ dicemus.

8. Tertio loco explicandum est quale fuerit sacrificium quod Melchisedech obtulit. Catholici enim dicunt illum obtulisse sacrificium panis et vini; hæretici autem negant, ex Scriptura sacra quidquam colligi posse de hoc sacrificio Melchisedech, quia nec Paulus illius mentionem facit, nec ex loco Genes. 14 aliquid colligi potest; quia ibi non obtulit Melchisedech sacrificium Deo ex pane et vino, sed tantum protulit panem et vinum, in refectionem eorum qui ex prælio fatigati veniebant; sic enim etiam vulgata lectio habet: *Melchisedech, rex Salem, proferens panem et vinum*, id est, secum afferens, ut illa daret Abrahamo, et sociis ejus, *benedixit ei*, etc. Quam expositionem videtur indicare Chrysostomus, in Genes., et sensit etiam Cajet.; favet Joseph., lib. 1 Antiquit., c. 18, dicens Melchisedech Abraham convivio excepisse. Unde consequenter negant hæretici in illo facto Melchisedech intercessisse mysticam figuram, vel significationem sacram incruenti sacrificii Eucharistici a Christo oblati et instituti, quia solum fuit humanum quoddam convivium, et beneficentiæ opus. Quibus non parum videtur favere Paulus, ad Hebr. 7, qui cum accurate explicet omnia illa, in quibus Melchisedech videtur præfigurasse Christum, de hac similitudine in ritu sacrificandi nihil omnino dixit; quæ tamen, si fuisset, potissimum explicanda erat, cum esset omnium maxima.

9. *Sacrificium Melchisedech typus Eucharistiæ.* — Nihilominus constans et certa veritas est, et Melchisedech illo facto adumbrasse Eucharistiæ sacramentum et sacrificium, et protulisse panem et vinum non solum in corporalem refectionem, sed in religiosum cultum et sacrificium, quod Deo obtulit in gratiarum actionem pro victoria Abrahæ. Ita sentiunt Patres fere omnes antiqui, qui inde colligunt, ordinarium modum et ritum sacrificandi Melchisedech, fuisse per oblationem panis et vini. Quod primum probari potest ex illa particula causali, quæ interponitur in loco Genesis; sic enim dicitur: *Melchisedech, proferens panem et vinum (erat enim sacerdos Dei altissimi) benedixit ei*, etc. Quæ causalis inepta esset, nisi illa oblatio panis et vini esset sacra, et ad munus sacerdotis spectans. Respondent illam causalem non esse conjungendam cum antecedentibus, sed cum sequentibus verbis, ut reddatur causa, non cur panem protulerit, sed cur ei benedixerit. Sed hoc est vim inferre litteræ, quia (ut ex omni usu rectæ locutionis constat) particula, *enim*, in hujusmodi genere narrationis, non reddit causam rei narrandæ, sed jam narratæ; ut, ad Eph. 5 ait Paulus: *Ut filii lucis ambulate*. Et statim subdit: *Fructus enim lucis est in omni bonitate*. Et in illo capite sunt multa exempla similia, et passim in Scriptura, et de se res est manifesta. Adde etiam, ad benedicendum non oportuisse esse sacerdotem, nam parentes aut seniores benedicere possunt.

10. Difficilius tamen eludi potest hæc littera respondendo, in græcis et hebraicis exemplaribus non haberi particulam causalem, *enim*, sed copulativam, *et*, ut est in Hebræo, vel, *autem*, ut est in græco, apud Septuaginta. Nobis vero vulgata lectio sufficiat ad fidem faciendam, nam particula illa, quæ apud Hebræos est copulativa, sæpe æquivalet causali, ut notat Sanctus Pagninus, lib. 1 Institut., cap. 24, et ideo merito interpres vulgatus verum sensum assecutus, ut ambiguitatem tolleret, particulam causalem posuit, quia propter nullam aliam causam ibi interposita fuit mentio sacerdotii Melchisedech, nisi ut redderetur causa actionis, quam tunc exercuit. Quod secundo probatur veterum expositione, et testimoniis. Clemens Alexand., 4 Stromatum, circa finem, dicit, Melchisedech *panem sacrificatum Deo, obtulisse Abrahamo in refectionem*. Quo verbo non satis explicat, an ille panis fuerit antea sacrificatus, vel ibi coram

Abraham; quidquid vero horum dicatur, non multum ad præsentem quæstionem refert. Epiphan., hæres. 55, dicit, *Abraham obtulisse decimas sacerdoti in præputio sacra celebranti*. Theodoret., q. 63 in Genes., inquit, *Melchisedech dedisse Abrahæ panes et vinum, prout moris erat Deo omnium talia offerre, animadvertebat enim, et in hoc typum patefieri*. Damasc., lib. 4 de Fide, c. 14, dicit, *mensam illam, nostram adumbrasse*. Idem fere Euseb., lib. 5 Demonstrat. Evang., c. 2 et 3. Et Cæsarius, homil. 5 de Paschate, tom. 7 Biblior. sanct.; et hoc magis sentit Chrysost., hom. 35 in Genes., dicens, *illum panem et vinum fuisse figuram Eucharistiæ*. Item Eucher. ibi. Ex Latinis, Cyprian., lib. 2, epist. 3, et serm. de Cœna Domini, dicit, *in oblatione Melchisedech figuratam esse incruentam Christi oblationem;* et Ambrosius, ad Hebr., c. 5, dicit Scripturam semel tantum fecisse mentionem oblationis Melchisedech, ad significandam perfectionem sacrificii Christi, *qui una oblatione consummavit sanctificatos*. In nullo autem loco fit ejus mentio, nisi Genes. 14. Et lib. de Iis qui initiantur, c. 8, dicit Melchisedech obtulisse quæ *Abraham veneratus accepit*, per verbum illud, *veneratus*, satis declarans illam oblationem fuisse sacram; similia habet lib. 4 de Sacrament., c. 3; in lib. autem 1 de Abraham, c. 3, dicit, Abraham sacrificasse Deo, Genes. 14; intelligi autem debet sacrificasse per Melchisedech; sic enim ipse exposuisse videtur, lib. 3 de Fide, c. 5, dicens: *Illum Melchisedech, per quem Abraham hostias Deo obtulit, non Angelum utique secundum Judaica ludibria intellexit Ecclesia, sed virum sanctum, ac sacerdotem Dei, typum gerentem Domini*, etc. In eadem sententia est Hieronym., in citata epistola ad Evag., et 1 tom., epistola decima septima ad Marcel., ut commigret Bethleem, et Matth. 26, et habetur in cap. Accipite, de Consecrat., dist. 2. Augustinus etiam, lib. 1 contra Adversar. leg. et prophet., c. 20, et lib. 16 de Civit., c. 22, dicit, *ibi primum apparuisse sacrificium, quod a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum*. Idem fere lib. 17, c. 17, et conc. 1 in Psal. 33, et exponens illa verba Psal. 109: *Tu es sacerdos in æternum*. Ubi Cassiodor., et alii antiqui expositores. Idem Isidor., lib. 7 Etymolog., c. 6, et lib. Allegoriar., circa princip. Ac denique in Concil. Aquisgranensi, tempore Pipini celebrato, lib. 1, c. 17 et 18: dicit, *Melchisedech in eo facto typum gessisse Christi*. Et expressius Tridentinum, sess. 22, cap. 1: *Christus*, inquit, *sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit*. Quibus verbis satis significavit Concilium obtulisse Melchisedech sacrificium, quod figura fuit incruenti sacrificii, a Christo oblati; hac enim ratione Christus, offerendo tale sacrificium, declaravit se esse illum sacerdotem æternum, in Melchisedech figuratum, et propterea in canone Missæ dicitur: *Et quod tibi obtulit summus tuus sacerdos Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*. Et in officio de Eucharistia canit Ecclesia: *Sacerdos in æternum Christus Dominus secundum ordinem Melchisedech panem et vinum obtulit*. Denique etiam antiquos Hebræos ita intellexisse locum Genesis, et oblationem Melchisedech, referunt Galatinus, lib. 10 de Arcanis cathol. verit., c. 4, 5 et 7; Genebrar., in Chronograph., in 3 Ætate, pag. 13, in tom. 5 Bibliot. sanct.; Rabbi Samuel, lib. de Adventu Mes., c. 19, sic inquit: *Melchisedech sacrificium Deo instituit in pane et vino, ex quibus communicavit Abraham amicum Dei;* aperte significans simul fuisse illum panem, figuram nostri sacrificii et sacramenti. Quomodo etiam dixit Rabbi Moyses, citatus a dictis auctoribus, *Melchisedech convivio excepisse Abrahamum e bello revertentem, pane et vino de ritu gentis solenniter prius oblato*. Etenim, cum Abraham tunc victor rediret, et spolia inimicorum secum ferret, conjectare possumus, non admodum indiguisse tunc pane et vino ad solam corporalem refectionem, sed fuisse illam aliquam religiosam cæremoniam in gratiarum actionem. Alia denique conjectura esse potest, quia cum sacerdotium Melchisedech, et ordo illius adeo sit celebris in Scriptura sacra, non est verisimile, ritum illius sacerdotii nullibi esse indicatum.

11. His positis, veniamus jam ad propositam quæstionem de Christi sacerdotio secundum ordinem Melchisedech. In qua breviter dicendum est primo, Christum esse sacerdotem in æternum secundum ordinem Melchisedech. Hoc est de fide, ex testimonio Psal. 109, quem de se exponit Christus, Matth. 22, quia in primis illis verbis: *Dixit Dominus Domino meo,* David introducit Patrem æternum ad Filium seu Messiam et Christum loquentem; nullum enim alium, David vocasset Dominum suum, neque alicui homini, nisi esset naturalis Filius, diceret Pater: *Sede a dextris*

meis, etc., ut ponderavit Paul., ad Heb. 2; et inferius similiter introducit Patrem dicentem Filio : *Ex utero ante luciferum genui te.* Statim vero mutata persona, David inquit : *Juravit Dominus, et non pœnitebit eum, tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech.* Nullius enim regnum vel sacerdotium æternum esse potest, nisi solius Christi. Unde facile convincuntur Hebræi, qui de Abraham vel David Psalmum hunc interpretantur; in neutrum enim eorum convenire possunt omnia, quæ de Domino, ad quem Dominus locutus est, in hoc Psalmo dicuntur. Addendum vero est sacerdotem in eo testimonio proprie sumi; hæretici enim, et nonnulli ex Hebræis dicunt solum significare regem aut principem; sæpe enim in Scriptura vox hæc in hac significatione sumitur; 2 Regum 8, filii David. *sacerdotes* dicuntur, id est, viri principes, ut constat ex simili loco, 1 Paralip. 18; neque enim esse poterant proprii sacerdotes, cum non essent de tribu Levi. Vel certe dicunt significare cultorem Dei, quod etiam significare solet illa vox, ut Exod. 19: *Eritis mihi in regnum sacerdotale.* Sed imprimis neutra harum significationum propria est, sed translata, et ideo non est ad illas recurrendum, quando littera non cogit; sed proprietas est tenenda verborum; alias nullum certum sensum in Scriptura habere possemus. Præsertim quod nulla earum significationum quadrat cum loco Genesis 14, ad quem alludit David in dictis verbis. Quod enim ibi non significet regem, constat, tum quia jam fuerat dictus *rex*, et postea dicitur *sacerdos;* sunt ergo duo distincta; tum etiam quia non ita commode exponi potest, *rex Dei altissimi*, sicut, *sacerdos Dei altissimi*, nisi recurrendo ad alios metaphoricos sensus, ut *rex Dei* dicatur, id est, rex magnus, rex insignis, sicut, Genesis 23, Abraham dicitur *princeps Dei.* Neque etiam significare potest solum cultorem Dei, quia hæc non fuisset sufficiens ratio aut oblati sacrificii, aut excellentioris dignitatis, propter quam et benedixit Abrahæ, et ab illo decimas recepit tanquam major, cum tamen Abraham etiam esset eximius cultor Dei. Præterea verbum illud David : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*, satis aperte indicat sermonem esse de vero ac proprio ordine sacerdotali. Denique Paul., ad Heb. 7, ita intellexit, et omnes Patres supra citati ita exponunt.

12. *Christus quomodo sacerdos secundum ordinem Melchisedech. — Melchisedech figura Christi, quomodo.* — Dico secundo : Christus dicitur sacerdos secundum ordinem Melchisedech, in ratione repræsentati et repræsentantis. Explicatur : non enim potest dici sacerdos secundum illum ordinem, quia habuerit sacerdotium formaliter ejusdem rationis, hoc enim falsum esse, supra ostensum est; nec quia sacerdotium Christi fuerit participatum, vel institutum a Melchisedech, cum sacerdotium Christi fuerit multo excellentius, et altioris ordinis et originis; dicitur ergo Christus sacerdos, quodam excellentissimo genere sacerdotii æterni, cujus typum et singularem figuram gessit Melchisedech; et hac ratione dicitur Christus sacerdos secundum illum ordinem. Ita colligitur ex citatis Patribus, et ex Paulo, ad Heb. 7, qui hac ratione dixit Melchisedech fuisse assimilatum Filio Dei, quia fuit figura ejus; explicat autem Paulus multa, in quibus Melchisedech figuravit Christum. Primum, in nominis notatione, dicitur enim *Melchisedech*, id est, *Rex justitiæ.* Solus enim Christus est verus justitiæ rex, et essentialiter ut Deus, et secundario in quantum homo, *quia judicabit populum in justitia*, ut dicitur Psalm. 71, et quia per eum facta est justitia, ut ibidem dicitur; ex perfecta enim justitia Deo satisfecit. Secundo, ex notatione officii, dicitur enim *Rex Salem*, id est, *Rex pacis;* Christus enim est vera pax nostra, nam *per sanguinem suum pacificavit quæ in cœlis et in terra sunt*, ad Ephes. 2, et ad Coloss. 1, et Rex cœlestis Jerusalem, ubi est vera pax, Psalm. 147. Tertio, quia Melchisedech introducitur, *sine patre, et sine matre*, ad significandum Christi divinitatem, et humanitatem, quia in quantum Deus matre, in quantum homo vero, patre caret, ut supra cum Nazianz., Chrysost., et aliis Patribus exposuimus. Quarto similiter introducitur Melchisedech, *neque initium dierum, neque finem vitæ habens*, quia in Scriptura, neque initium, neque finis ejus commemoratur, neque quod aliquis illi in sacerdotio successerit, quo significata est æternitas sacerdotii Christi, cui aliud non successit, sed perpetuum manet, ut supra circa litteram D. Thom. explicatum est. Quinto, excellentius fore sacerdotium Christi, quam legale, in eo præfiguratum est, quod Melchisedech benedixit Abrahæ : *Sine ulla vero contradictione*, inquit Paul. *qui minor est, a majori benedicitur;* e converso autem Abraham obtulit decimas Melchisedech tanquam superiori, in Abrahamo autem decimata est tribus Levi, quæ in illius lumbis continebatur.

13. *Dubium.* — *Responsio.* — Ubi observandum primo est, Christum non fuisse decimatum, quia non continebatur in lumbis Abrahæ, secundum rationem seminalem, sed tantum *secundum corpulentam substantiam*, ut August. loquitur, lib. 10 Genes. ad lit., c. 20; et D. Thom. infra, q. 31, art. 8. Secundo, est observandum, litteram Genes. videri posse ambiguam (ut Hier. supra notavit); sic enim habet: *At vero Melchisedech, rex Salem, proferens panem et vinum*, etc.; et postea subdit: *Et dedit ei decimas ex omnibus*; non explicat autem uter alteri dederit. Propter quod nonnulli ex Hebræis contendunt potius Melchisedech dedisse decimas suæ substantiæ Abrahamo, quia hoc magis videtur sonare ordo et contextus litteræ. Sed nihilominus certum est Abraham dedisse decimas Melchisedech, ex omnibus spoliis quæ ex hostibus reportabat; primum quod ita exponat Paul., ad Heb. 7, qui tamen cum Hebræis scriberet, non eis exponeret Scripturam, nisi juxta receptum apud antiquos Hebræos sensum. Secundo, quanquam D. Hieronymus supra dicat, etiam apud Septuaginta ambiguam esse litteram, tamen prout nunc reperitur in Bibliis Complutensibus, nulla est ambiguitas, sic enim habent: *Et dedit ei Abraham decimas ex omnibus*, quod etiam aperte dixit Joseph., lib. 1 Antiquit., cap. 18, his verbis: *Abraham vero dante ei decimas spoliorum, munus accepit*. Tertio, ex ipsa littera potest variis modis colligi: tum quia absolute dicat, *ex omnibus*, videtur plane referre res aliquas, de quibus facta fuerat mentio; non dixerat autem Melchisedech attulisse res aliquas, ex quibus decimas solveret, de Abrahamo autem dixerat reduxisse omnem substantiam Sodomorum, et Loth fratris sui, et hostium; ad hæc ergo spolia fit relatio, cum dicitur dedisse omnium decimas; tum etiam quia prædicitur Melchisedech fuisse sacerdotem; non est autem sacerdotis dare, sed recipere decimas. Denique, cum David dicat Christum fuisse sacerdotem *secundum ordinem Melchisedech*, constat illum fuisse superiorem et majorem, atque adeo illi datas esse decimas.

14. *Objectio.* — Dices: Abraham erat sacerdos legis naturæ, quandoquidem esset primogenitus, ut colligitur ex Genesis 11; sed omnes primogeniti ex stirpe Noe erant eo tempore sacerdotes (ut supra cum Hieronymo diximus); erat ergo sacerdos; unde et sæpe legimus, ipsum obtulisse sacrificium; ergo in dignitate sacerdotali erat æqualis Melchisedech; cur ergo illum ut superiorem veneratus est? Respondeo primum, quia erat sacerdos, et progenitor ejus, et credibile est, in Ecclesia, quæ semper una fuit, servatum etiam tunc esse quemdam modum ordinis hierarchici, atque ita seniorem et antiquissimum sacerdotem ac primogenitum Noe, fuisse veluti sacerdotem summum, quem omnes ut superiorem suspiciebant. Deinde credibile est, Abraham agnovisse figuram et mysterium, et in Melchisedech Christum ipsum fuisse veneratum, illumque, scilicet Melchisedech, recognovisse ut majorem, non solum propter id quod erat, sed maxime propter id quod repræsentabat.

15. Sexto, fuit similitudo hæc seu figura posita in oblatione panis et vini, per quam et Deo gratias egit, et milites e via fessos recreavit, post victoriam de inimicis partam, quæ fuit figura sacrificii incruenti corporis Christi sub speciebus panis et vini, quod et Deo offertur, et fidelibus Christi militibus post partam de peccatis victoriam in alimentum spirituale cedit. Et ita, sicut conditionibus personæ suæ præfiguravit Melchisedech Christi personam, ita sua oblatione Christi sacrificium adumbravit; nam cum præcipuus actus sacerdotis sit sacrificium, non fuisset perfecta sacerdotii repræsentatio, nisi simul ipsius sacrificii figura intercessisset.

16. *Dubium.* — *Responsio.* — Ad interrogationem vero quæ supra objiciebatur, cur Paulus hujus ultimæ similitudinis non meminerit, respondendum est, Apostolum non sumpsisse munus explicandi omnia quibus Melchisedech Christum figuravit, sed solum persuadendi sacerdotium Christi esse perfectius Aaronico; et illud esse æternum, hoc temporale, et per illud auferendum. Et ad hoc probandum usus est figura Melchisedech, ac propterea tantum in illa ponderavit quæ ad hanc æternitatem et excellentiam sacerdotii Christi significandum referre videbantur; quia igitur similitudo in ritu sacrificandi nihil ad hoc pertinebat, illam prætermittendam censuit, præsertim (inquit Hieronymus) *ne daretur sanctum canibus*; scribebat enim ad Hebræos nondum fortasse credentes, et ideo noluit interponere sermonem de sacramento Eucharistiæ, creditu difficillimo, ne fortasse sine necessitate et opportunitate tot mysteria eis proponendo, illos obrueret. Unde et ipsemet præmiserat grandem esse de Christo sermonem, et eos, ad quos scribebat, esse imbecilles ad audiendum. Adde, unum ex signis

quo Paulus ibi ostendit sacerdotium Christi excellere Aaronicum, esse, quia multa sacrificia legalia non potuerunt perfectam sanctitatem conferre, *Christus autem una oblatione consummavit sanctificatos;* hoc autem discrimen maxime cernitur in sacrificio cruento, et ideo non oportuit tunc mentionem facere sacrificii incruenti, quod sæpius in Ecclesia offertur, quanquam illius iterata oblatio nihil deroget perfectioni sacrificii incruenti, quia in re oblata idem est sacrificium, quod diverso modo offerendi iteratur, non ut aliquid virtutis ipsi sacrificio accrescat, sed ut illius efficacitas nobis applicetur.

17. *Objectio.* — *Responsio.* — Una sola superest objectio; quia, si Christus dicitur *sacerdos secundum ordinem Melchisedech*, solum propter repræsentationem, eadem ratione poterit dici sacerdos secundum ordinem Aaron, quia per legale sacerdotium, Christi sacerdotium, et per sacrificia legalia, sacrificium Christi cruentum repræsentata sunt, ut constat ex Paulo, ad Heb. 9 et 13. Respondetur negando consequentiam, quia non sufficit quæcunque præfiguratio vel repræsentatio, ut Christus dicatur esse sacerdos secundum illum ordinem; primo, quia quod ad rem ipsam spectat (ut supra dictum est) non potest quis dici sacerdos secundum ordinem Aaron, nisi sit de stirpe ejus, et cæremoniis in ea lege statutis ordinatus, quæ non possunt in Christum convenire. Deinde, quod ad repræsentationem attinet, sacerdotium Aaron erat imperfectum et temporale, et præfiguravit Christum secundum statum vitæ passibilis: at vero Melchisedech fuit typus Christi secundum omnes perfectiones sacerdotii ejus, unde sacrificia legalia tantum figurabant cruentum sacrificium Christi, per quod erant consummanda et abolenda, sacrificium vero Melchisedech præfiguravit sacrificium Christi eo modo quo in æternum erat duraturum, vel in Ecclesia militante, in qua semper Christus est principale offerens, et erit quamdiu mundus durabit. Propter quod dici potest *sacerdos in æternum*, seu *in seculum*, ut habet littera hebræa. Vel certe, quia etiam in Ecclesia triumphante per æternam commemorationem et gratiarum actionem officium sacerdotis exercebit. Quocirca, sicut lex scripta legem gratiæ præfiguravit; quia tamen imperfecta fuit, et per legem gratiæ abolita, non potest lex gratiæ dici esse secundum ritum legis veteris; ita, quamvis sacerdotium legale Christum figuraverit, tamen quia imperfectum fuit, et per Christum abrogatum, non potest dici Christus sacerdos secundum illum ordinem; at vero lex naturalis non fuit abrogata per Christum, sed confirmata, aucta et perfecta. Et ita sacerdotium etiam Melchisedech, quatenus erat legis naturæ, non fuit proprie per Christum ablatum, sed ad perfectiorem modum elevatum; quæ tamen perfectio tota in illomet præfigurata fuit, et ideo optime dicitur Christus sacerdos secundum illum ordinem, quia in se habuit quidquid perfectionis in illo fuit, tam formaliter quam repræsentative.

DISPUTATIO XLVII,

In duas sectiones distributa.

DE POTESTATE EXCELLENTIÆ CONVENIENTE CHRISTO RATIONE SUPREMI SACERDOTII, EJUSQUE SPIRITUALI REGNO.

Sacerdotis munus præcipuum quod sit. — Cum, teste Paulo, sacerdos medius sit inter Deum et homines, duo præcipue ad illius munus spectant: alterum, per habitudinem ad Deum; alterum, per habitudinem ad homines. Debet enim Deum colere, orare, et nomine totius populi sacrificium ei offerre, vel in expiationem delictorum, vel in gratiarum actionem, et cultum illi ut primo principio debitum, vel denique ad nova beneficia impetranda. Debet præterea populum de rebus ad cultum Dei, et salutem animæ pertinentibus docere, et instruere, ac sanctificare, juxta modum sacerdotii, et potestatem sibi a Deo datam; et eodem modo ad sacerdotem pertinet gubernare populum sibi commissum, et per convenientia media dirigere ad destinatum finem, qui est Dei cultus, et animarum salus. Ac denique judicium ferre de rebus ad eumdem spiritualem finem pertinentibus, juxta potestatem sibi datam, ut dictum est; quia, licet non omnibus sacerdotibus omnia hæc conveniant, simpliciter tamen pertinent ad sacerdotale munus, et præcipue talis potestas invenienda est in principali sacerdote, in quo tota sacerdotalis virtus eminenter continetur. Quoniam ergo in præcedenti disputatione satis dictum est de sacerdotio Christi per habitudinem ad Deum, et de modo ac ritu quo illi sacrificium obtulit, quibus etiam adjungi possunt quæ supra de oratione Christi dicta sunt, ideo consequenter sequitur, ut breviter aliquid dicamus de hoc sacerdotio in ordine ad homines, et de spirituali potestate

Christi ad regendam Ecclesiam, ut supremi illius Pontificis, et spiritualis regis. Quoniam vero de doctrina Christi, et de potestate ad judicandas animas infra D. Thomas disputat propriis locis, quamvis illa revera ad sacerdotem pertineant, illa nunc omittemus, dicemusque solum de potestate quam Theologi vocant excellentiæ, et de potestate legislativa.

SECTIO I.

Utrum Christus, tanquam Summus Ecclesiæ Pontifex, et spiritualis Rex, potestatem excellentiæ super illam habeat.

1. ***In Christo potestas excellentiæ in universam Ecclesiam.*** — Dico primo: Christus Dominus, in quantum summus sacerdos, habuit supernaturalem quamdam excellentiæ potestatem in universam Ecclesiam. Hanc conclusionem docent omnes Theologi, in 4, dist. 1, et colligitur ex D. Thoma infra, tota q. 59, et clarius 64, art. 3 et 4, et quoad rem ipsam est de fide, ut patet ex Matth. ultim.: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Et explicatur breviter ex usu et actibus hujus potestatis; nam imprimis ratione illius potuit Christus Dominus spiritualem Rempublicam condere, scilicet Ecclesiam suam, et modum quo gubernanda et regenda erat, ordinare, superiores eligere, et jurisdictionem illis dare, et similia, quæ omnia constant ex Evangeliis, Matth. 16: *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam, et tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in cœlis;* quæ omnia verba continent actus supremæ potestatis, quibus similia sunt in c. 18; et Joan. 21: *Pasce oves meas,* et c. 20: *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos,* etc.; unde Paul., ad Ephes. 4: *Unicuique,* inquit, *nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi;* et infra: *Et ipse dedit quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas,* etc., usque ad illud, *In ædificationem corporis Christi,* id est, ad rectam Ecclesiæ gubernationem et profectum; et similia habet 1 ad Cor. 12, et 2 ad Cor. 13: *An experimentum quæritis ejus, qui in me loquitur Christus, qui in vobis non infirmatur, sed potens est in vobis;* et infra: *Ideo hæc scribo absens, ut non præsens durius agam secundum potestatem, quam Dominus dedit mihi in ædificationem, et non in destructionem.* Ac denique 1 ad Cor. 4: *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Deinde pertinuit ad hanc potestatem posse instituere sacramenta, ut constat Christum et potuisse, et fecisse, ex vulgatis testimoniis Joan. 3: *Nisi quis renatus fuerit;* et Matth. ult.: *Ite, et docete omnes gentes, baptizantes eos,* etc.; et Matth. 26: *Hoc facite in meam commemorationem;* et Joan. 20: *Quorum remiseritis peccata.* Denique de fide certum est, et in Concil. Trident., sess. 7, definitum, omnia sacramenta a Christo esse instituta. Ratio vero conclusionis est, quia Christus non utcunque est sacerdos, sed excellentissimo et perfectissimo modo, nam est supremus Pontifex, *excelsior cœlis factus,* ut dicitur ad Heb. 7; ergo habere debuit supremam excellentiæ potestatem; deinde, quia ratione unionis et infiniti meriti, omnis hæc potestas illi debita erat. Ad quod accommodari potest illud Joan. 13: *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus,* id est, quod omnium hominum salus, redemptio, instructio et gubernatio illi commissa erat, ut recte exponunt August., tract. 55 in Joan.; et Cyril., lib. 9 in Joan., c. 3. Nec dissimilia sunt verba Daniel. 7: *Aspiciebam, et ecce quasi filius hominis,* etc.; et infra: *Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum, et omnes populi, tribus, et linguæ ipsi servient, potestas ejus potestas æterna, quæ non auferetur, et regnum ejus, quod non corrumpetur.*

2. ***Regnum spirituale Christi in Ecclesiam.*** —Et ex hac conclusione sequitur (quod illam maxime confirmat) Christum Dominum simul cum summo sacerdotio habuisse regnum spirituale, vel potius de ratione talis sacerdotii fuisse regiam hanc dignitatem et potestatem, de qua Psalm. 2 dictum erat: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion, montem sanctum ejus.* Et, ut constet tale regnum esse spirituale, subdit: *Prædicans præceptum ejus;* et infra: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ, reges eos in virga ferrea;* et statim explicat hoc regimen spirituale esse, dicens: *Servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore; apprehendite disciplinam, ne quando irascatur Dominus;* et Isai. 9: *Factus est principatus super humerum ejus, et vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri seculi, princeps pacis, multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis, super solium David, super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, ut corroboret*

in judicio et in justitia; quibus ultimis verbis regnum hoc spirituale fore declaravit, ut sancti expositores adnotarunt. Et Ezech. 21 est optimum de eodem regno testimonium ab illis verbis : *Aufer cidarim, tolle coronam,* usque ad illud : *Donec veniret cujus est judicium, et tradam ei;* et c. 34 : *Et suscitabo super eas pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David, ipse pascet eas, et ipse erit eis in pastorem; ego autem Dominus ero eis in Deum, et servus meus David princeps in medio eorum, ego Dominus locutus sum, et faciam cum eis pactum pacis,* etc. Quod tandem regnum agnovit latro, quando in cruce pendens dixit : *Memento mei, Domine, cum veneris in regnum tuum,* Luc. 23; non enim temporale commodum, sed spirituale remedium postulabat; et ideo, Joan. 18, dixit Christus Pilato : *Regnum meum non est de hoc mundo,* id est, non est terrenum, neque habens carnalem originem, sed cœleste, et a Deo manans, atque ad ipsum tendens. De hoc denique regno passim fit in Scriptura mentio, præsertim in Psalm. 44, in 109, et apud Isai. frequentissime, præsertim c. 2 : *Venite ascendamus ad montem Domini,* etc.; et c. 49 : *Dedi te in lucem gentium,* etc.; et c. 60 : *Surge, illuminare Jerusalem;* sed præcipue præfiguratum est apud Daniel., c. 2, in statua illa quam vidit Nabuchodonosor, et parvo lapide abscisso *de monte sine manibus,* qui statuam contrivit, *et factus est mons magnus, et implevit universam terram,* de quo postea subdit : *In diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus cœli regnum, quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur.* Ratio autem, ob quam merito hæc Christi potestas regia appellatur, est illius dignitas et excellentia, quæ plurimis modis superat omnium temporalium regum potestatem et dignitatem. Primo, in fine ejus, qui cœlestis est et sempiternus; deinde in amplitudine, quia non solum terram universam, sed etiam cœlum ipsum amplectitur. Præterea, quia non temporalis est et caduca, sed æterna. Ad hæc, non solum corporibus, sed etiam animis dominatur, eorumque utilitatem et sanctitatem præcipue efficit, unde et ad hunc finem cæteras res omnes sibi subjectas habet. Est ergo potestas hæc regia, et Christus, qui illam habet, verus spiritualis rex, tanto cæteris regibus præstantior, quanto eis prudentia, justitia, bonitate ac potentia antecellit.

3. *Potestas excellentiæ propria Christi, nec alteri omnino communicabilis.* — Et hinc sequitur secundo, hanc potestatem excellentiæ esse propriam et singularem ipsius Christi : sicut enim sacerdotium ejus singulare est, et omnibus aliis superius, ita etiam potestas, quæ illud consecuta est, singularis est et suprema, et ideo potestas excellentiæ appellata est. Unde et actus hujus potestatis a solo Christo fieri potuerunt; solus enim ipse potuit Ecclesiam condere, instituere sacramenta, potestatem dare ad remittenda peccata, et tribunal erigere, in quo peccata in foro animæ dijudicarentur; solus etiam potuit, eo modo quo vellet, absque certis verbis vel signis sanctificare animas, et peccata remittere, ut supra, quæst. 13, late tractatum est. Quocirca, quamvis Vicario et ministris suis quamdam participationem hujus potestatis Christus reliquerit, nemini tamen æqualem potestatem communicavit; sed certa ratione, et modo ab ipso præscripto, quem nullus præter ipsum mutare potest; unde cæteri, ut vicarii seu ministri ejus operantur, ut Paul. dixit, ad Ephes. 4; et ipse præcipue in omnibus operatur, ut Augustinus colligit ex illo Joan. : *Hic est qui baptizat;* ac denique in nomine et virtute ejus sanctificantur sacramenta, et remittuntur peccata juxta illud 1 ad ad Cor. 1 : *Numquid in nomine Pauli baptizati estis?* Itaque, sicut nullum est caput Ecclesiæ, qualis Christus est, ita nulli data est potestas influendi, et regendi Ecclesiam æqualis potestati Christi.

4. *Dubium.—Responsio.* —Quod si inquiras an hæc potestas saltem communicari potuerit puræ creaturæ, responsio hujus petenda est ex iis quæ de gratia capitis diximus; est enim eadem; quoad illos namque effectus, qui non includunt intrinsece respectum ad gratiam unionis, communicari potuit puræ creaturæ, ut ad sanctificandum homines, ad regendum illos, et instituenda sacramenta, ut suo loco dicetur, et similia. At vero quoad aliquos effectus præsertim morales, qui requirunt necessario personam divinam operantem, ut est sanctificare justos ex perfecta justitia, et ad perfectam æqualitatem pro illis satisfacere, item quoad modum obtinendi hanc potestatem, tanquam sibi propriam et connaturalem, non potuit communicari puræ creaturæ, ut per se constat.

5. *Dubium.* — *Responsio.* — *Potestas excellentiæ quando Christo data.* — Ultimo interrogare potest aliquis quo tempore communicata fuerit Christo homini hæc potestas. Respondetur breviter potestatem ipsam a primo in-

stanti conceptionis fuisse illi datam, nam ex tunc incepit esse sacerdos, et mediator Dei et hominum, et statim cœpit sacrificium Patri pro hominibus offerre; tota enim Christi vita fuit veluti quoddam continuatum sacrificium quod in utero Virginis inchoatum est, et in cruce consummatum; unde (ut supra vidimus) ab illo primo instanti mereri cœpit hominibus, et pro illis satisfacere, et paulo post per hanc potestatem Joannem sanctificavit, et Elisabeth Spiritu Sancto replevit, et Zachariæ donum prophetiæ tribuit, et matrem suam auctiori gratia, et majori prophetiæ dono cumulavit. Denique, cum hæc potestas ratione unionis debita esset, neque ulla esset ratio, vel impedimentum quod ab illa obtinenda retardaret, statim communicata est; usus vero ejus in discursu vitæ pro temporum opportunitate demonstratus est; plenior vero et integra manifestatio ejus post resurrectionem apparuit, ut multi Patres docent, exponentes in hunc sensum verba illa: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra.*

SECTIO II.

Utrum Christus ut summus Sacerdos habuerit potestatem ad ferendas leges.

1. In hoc dubio duo errores extremi cavendi sunt. Alter fuit Pelagianorum, Petri Abailardi, et aliorum hæreticorum, qui Christo negarunt proprium munus redemptoris et sanctificatoris nostri, solumque illi tribuebant officium doctoris, et ad summum legislatoris. Contra quos hæreticos satis in superioribus dictum est. Alter est multorum Lutheranorum, qui ita tribuunt Christo officium redemptoris et sanctificatoris nostri, ut fere munus legislatoris negent; dicunt enim legem gratiæ esse legem libertatis, nihilque in ea Christus præcepisse, quod ad salutem necessarium sit, præter solam fidem. Contra quos hæreticos ex professo in materia de legibus, de fide, et de gratia, disserendum est. Nunc breviter, quantum præsens locus postulat, ostendendum est Christum et potestatem, et usum ferendarum legum et spiritualium præceptorum assumpsisse.

2. *Christus legislator mundi.* — Dico ergo primo, Christum Dominum habuisse potestatem jurisdictionis spiritualis ad ferendas leges quibus homines obligaret. Est de fide definita in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 21, ubi definitur Christum non solum nobis esse datum in redemptorem, sed etiam in legislatorem cui pareamus. Et probatur ex sacræ Scripturæ promissionibus, Psalm. 2: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo;* et infra: *Reges eos in virga ferrea,* id est, *inflexibili justitia,* ut exponit August.; Hilarius autem advertit verbum græcum ποιμαίνω, idem significare, quod pastorum more gubernare, quod inter homines idem est quod regere per doctrinam, et legem, quæ ibi per *virgam* significatur, et quia solidissima et inflexibilis est, *ferrea* dicitur, de qua Psalm. 44: *Virga directionis* seu *æquitatis, virga regni tui;* unde Isai. 33, de Christo dicitur: *Dominus rex noster, Dominus legifer noster;* et Jerem. 31: *Dabo legem meam in cordibus eorum,* quæ, Matth. 11, *jugum suave* dicitur, ut exponit Cyril. Alexand., lib. 2 ad Regin., sub titulo: *Quod Christus sit Deus, ex Matthæo;* unde etiam constat hæc veritas ex usu hujus potestatis; nam, Joan. 13, dicit ipse Christus: *Mandatum meum do vobis;* et c. 14: *Si diligitis me, mandata mea servate, et qui habet mandata mea, et servat ea, ille est qui diligit me;* et c. 15: *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea;* et Matth. ult. inquit: *Docentes eos servare omnia quæcunque mandavi vobis.* Idem constat ex illis comminationibus: *Nisi quis renatus fuerit;* Joan. 3: *Et nisi manducaveritis carnem Filii hominis,* Joan. 6, quæ præceptum necessario involvunt. Ratio vero est, tum quia totum hoc debitum est majestati, et regiæ ac sacerdotali dignitati Christi, quia verus rex habet potestatem ferendi leges, atque adeo et obligandi; tum etiam quia ad finem illius sacerdotii, et ad salutem et bonum nostrum erat hoc etiam necessarium.

3. *Objectio.* — *Responsio.* — *Differentia inter legem Christi et Moysis.* — Dices: Joan. 1 dicitur: *Lex data per Moysen, gratia autem et veritas per Christum;* indicatur ergo Christum non fuisse legislatorem, sicut Moysen. Respondet Augustinus, toto lib. de Spirit. et lit., unumquodque denominari ab eo quod in illo præcipuum est; lex autem Moysis fuit tantum lex, præcipiebat enim et non juvabat, et ideo nomen legis retinuit; lex vero Christi et præcipit et juvat, imo pauca præcipit, et plurimum gratiæ confert, vel potius, prout ab ipso Christo immediate lata est, nihil præcipit, nisi quod ad gratiam augendam conferre potest, quia in lege nova Christus nulla alia præcepta posuit, nisi fidei et sacramentorum. Et ideo hæc lex, gratiæ nomen obtinuit, et *jugum suave* vocatur; et a Paulo,

ad Rom. 8, dicitur: *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu, quæ liberat a lege peccati et mortis.* Adde, legem veterem non esse datam a Moyse ut auctore, sed a Deo per Moysen; Christus vero fuit auctor legis gratiæ, quæ per ipsum facta est.

4. ***Potestas Christi legislativa nulli creaturæ communicata. — Potestas Christi legislativa excellentissima.*** — Dico secundo : hæc potestas legislativa fuit in Christo cum singulari quadam excellentia, cum qua nulli creaturæ communicata est. Est certa, et probatur et explicatur variis modis: primo, ab origine, quia hæc potestas in illo fuit quodammodo divina, erat enim potestas Dei, et a propria dignitate personali manavit. Propter quod, jus per hanc potestatem constitutum, simpliciter divinum est, quia, licet proxime per humanitatem datum sit, tamen ab ipsomet Deo immediate datum est, et per divinam potestatem, et juxta divinæ voluntatis beneplacitum; unde Deuteron. 18 ait Moyses, de Christo loquens : *Prophetam de gente tua, et de fratribus tuis sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus, ipsum audies;* et infra : *Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, et ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos omnia, quæ præcepero illi: qui autem verba ejus, quæ loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor existam.* Secundo, ex perfectione et excellentia præceptorum quæ per hanc potestatem imposita sunt; omnia enim ad internum bonum animæ pertinent, et ad majorem cognitionem Dei, majoremque cum illo conjunctionem, ut latius in materia de sacramentis ostendendum est ; de quibus nunc sufficit dictum illud August., lib. 19 contra Faust., c. 13, *nobis data esse sacramenta, seu præcepta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora, tanquam justitia fieri revelata, et in libertatem vocatis filiis Dei.* Tertio, per hanc potestatem potuit abrogari lex vetus, etiamsi a Deo data esset, non solum quia , *cum Christus esset finis legis,* ut dicitur ad Rom. 12, postquam per ipsum completa est, veluti sponte sua evanuit; sed etiam quia, ut dicitur ad Heb. 7, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* De quo videri potest August., toto illo lib. 19 contra Faust., præsertim a cap. 7. Quarto, potestas hæc fuit amplissima in universum orbem, juxta illud: *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ,* Psalm. 2; et ideo, Marc. ult., ipse præcepit Apostolis: *Euntes in mundum universum prædicate,* etc.; et Matt. ult. dixerat : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra.* Quocirca, sicut, gratia Christi omnibus communicatur, et Ecclesia ejus catholica est et universalis, de se omnes complectens, ita et jurisdictio amplissima est, et lex ejus ad quaslibet personas extenditur, et ad actus tam internos quam externos, et ad omnium virtutum materias, et ad omnes effectus supremæ potestatis, quales sunt dispensare, abrogare, et similes; est enim perfectissima potestas, et divina. Quinto denique (ut ex præcedent. sectione patet), non solum potuit Christus per hanc potestatem leges condere, sed etiam potuit Vicario suo hanc potestatem impartiri, quam illi communicavit, non quidem cum æquali perfectione, tamen cum tota illa, quæ ad perfecte regendam Ecclesiam necessaria fuit, ut latius in proprio loco ostendendum est.

DISPUTATIO XLVIII,

In duas sectiones distributa.

DE TEMPORALI REGNO CHRISTI DOMINI.

Disputatio hæc commode præcedentibus adjungitur, quia D. Thomas, in art. 1, Christum regem, sacerdotem, et legislatorem fuisse docuit; et Melchisedech rex simul et sacerdos existens utramque dignitatem in Christo præfiguravit; ut ergo utraque dignitas perfecte maneat explicata, duo a nobis in hac disputatione præstanda sunt. Primum enim videndum est in particulari de regno Judæorum, an ad Christum pertinuerit aliquo proprio et humano titulo. Deinde de universali regno et dominio totius orbis breviter dicendum erit.

SECTIO I.

Utrum Christus hæreditario jure temporale regnum Judæorum obtinuerit.

1. In hac re fuit sententia Armachani, lib. 4 de Quæstionib. Armenor., c. 15 et 16, dicentis Beatam Virginem habuisse jus hæreditarium ad regnum Judæorum, quia linea recta descendebat ex familia David, et deficiente viro, femina in hæreditate succedebat, Numer. 27 et 39; neque enim est cur ab hac generali lege excipiatur regia hæreditas, cum neque in tota lege cautum sit, neque femina sit incapax regni, ut per se manifestum est; cum ergo parentes Virginis ex stirpe regia directe descenderint, et alium filium non

habuerint, ad Virginem devoluta est hæreditas, et jus quod ipsi ad regnum habebant; ergo, cum Christus fuerit unicus filius Virginis, in illum transfundendum fuit hoc jus. Quam sententiam confirmat nonnullis Scripturæ testimoniis, Mich. 5 : *Et tu Bethleem, terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda, ex te enim orietur dux, qui regat populum meum Israel*; et Jerem. 33 : *Suscitabo David germen justum, et regnabit Rex, et sapiens erit*, etc., et aliis similibus, quibus supra probavimus Christum esse regem. Confirmat secundo, quia pueri Hebræorum cantabant Christo : *Benedictus Rex, qui venit in nomine Domini. Benedictum quod venit regnum patris nostri, David*, Marc. 11, Luc. 19; quas voces Christus non cohibuit, sed potius probavit, sicut Pilato interroganti Matth. 27 : *Tu es rex Judæorum?* quamvis ipse de regno temporali interrogaret, Christus annuendo respondit : *Tu dicis*; unde, Matth. 17, Petro dixit Christus se esse liberum ab obligatione solvendi tributum, tanquam filium regis ad quem regnum pertinebat. Ultimo confirmari potest ex 1 Mach. 14, ubi, cum senatus et principes Judæorum Simonem Machabæum, ejusque successores, in ducem et principem sacerdotum elegissent, ut pérpetuo ea dignitas in illa familia duraret, exceptionem addiderunt : *Donec surgat Propheta fidelis*, ille scilicet Propheta, de quo Moyses prædixerat : *Prophetam sicut me*, etc., Deuteron. 18, id est, usque ad adventum Messiæ, quia certo credebant Messiam futurum esse verum regem, et hæredem illius regni. Addit tamen hic auctor, quamvis Christus jure suo potuerit hoc regnum obtinere, illud tamen repudiasse, ac omnino renuntiasse, paupertatem præferentem temporali regno; et ita inquit hoc jus non solum non minuere perfectionem Christi, sed potius ad eam magis demonstrandam conferre, quia ea bona temporalia, quæ multis titulis habere poterat, contempsit.

2. Dicendum nihilominus est primo, certum esse Christum non fuisse de facto regem temporalem Judæorum. Hoc certum est, ut constat ex toto discursu Evangelii, et ex Joan. 6, ubi cum eum vellent facere regem, abscondit se. Hoc etiam constat, quia ipso vivente fuerunt alii reges Judæorum, si non jure, saltem facto; unde colligitur ipsum non habuisse usum, seu actuale regimen temporale illius regni. Quod vero neque proprium dominium aut proprietatem habuerit, patet, quia neque per electionem hominum habuit, ut per se constat, neque jure hæreditario, quia illud non habuit, ut statim dicam; tum quia, licet habiturus fuisset, tamen vivente matre, in illa dominium et proprietas permansisset.

3. *Christus non habuit jus hæreditarium ad regnum temporale Judæorum.* — Dico secundo : Christus Dominus nullum jus humanum seu hæreditarium habuit ad temporale regnum Judæorum, ratione carnalis originis ex familia David. Hæc est sententia communis, pro qua multa congerit ex Patribus Walden., lib. 2 Doctrinal. fid. antiq., cap. 76 et 77; eamdem defendunt Victoria, Scot. et alii, sect. sequenti referendi. Et probatur primo, quia existimare, regnum in sacra Scriptura Messiæ promissum, futurum fuisse temporale, Judaicum redolet sensum, ad quem excludendum Scriptura fere semper variis modis ostendit regnum illud esse spirituale, et ad bonum animæ pertinens, et non contineri intra terminos Judææ, sed per universum mundum extendi, et non fuisse futurum super carnales Israelitas, sed super spirituales filios Abrahæ secundum fidem, ut in epist. ad Romanos latius Paulus prosequitur, et optime Augustinus demonstrat, lib. 17 de Civit., cap. 6, 7, et sequentib., tract. 51 in Joan., et ex adductis in præcedenti quæstione satis constat. Denique Scriptura non dicit habiturum jus ad regnum, sed vere regnaturum, et futurum regem, quæ non possunt vera esse de illo temporali regno; non ergo de illo Scriptura loquitur. Secundo, probatur ratione in Scriptura fundata, quia regnum David jam prius cessaverat, et successio fuerat interrupta, ut constat ex Jerem. 22, ubi de Jechonia dicitur : *Non erit de semine ejus, qui sedeat super solium David, et potestatem habeat ultra in Juda*; ubi advertit Hieronymus hoc esse intelligendum de solio David, quantum ad temporale regnum, nam quantum ad spirituale et æternum, Christus postea sedit in throno David, sicut Angelus Mariæ prædixit Luc. 1. Quod etiam notavit Ambros., lib. 3 super Lucam. De qua re multa diximus supra, disp. 1 hujus materiæ, tractantes locum illum Genes. 49 : *Non auferetur sceptrum de Juda*. Et confirmari potest hæc ratio ex loco illo 1 Machabæ. 14, ubi cum jam regnum Judæorum cessasset, et ducatus etiam extinctus esset, seu translatus a tribu Juda, totus Judæorum populus ex communi consensu constituit sibi ducem et summum sacerdotem Simonem Machabæum, ut in eo et posteritate

ejus ea dignitas perpetuo maneret. Cum ergo translata esset omnino dignitas regia a domo Juda, non potuit legitima successione et hæreditario jure ad Virginem pervenire. Nec vero quia ibi additur conditio illa: *Donec surgat Propheta fidelis*, inde colligi potest, nato Christo statim ad illam translatum esse hoc jus; primo, quia vel hoc esset propter successionem, vel propter populi consensum. Primum dici non potest, quia, ut ostensum est, jam antea extinctum fuerat regnum Judæorum; nec secundum, tum quia non constat ibi esse sermonem specialiter de Messia, sed de quocunque propheta fideli, qui Dei voluntatem manifestaret; tum etiam quia, licet tunc consenserint in conferendo principatu Machabæis usque ad tempus Messiæ, non tamen inde fit, ex tunc transtulisse jus vel dominium in Messiam, ita ut in suo adventu statim sine alio populi consensu regnum temporale acciperet, præsertim cum ipsi postea Judæi acclamaverint: *Non habemus regem nisi Cæsarem;* et: *Noli scribere, Rex Judæorum, sed quia ipse dixit : Rex sum Judæorum.* Tum denique quia etiam ille principatus Machabæorum fuit extinctus ante Christi adventum. Ultimo probatur, quia nullo modo constat nec probari potest, Beatam Virginem recta linea descendisse a David per Salomonem, et per omnes successores ejus primogenitos; quin potius probabilius est, paternam lineam Virginis fuisse a David per Nathan, ut infra ostendemus. Quod vero quidam dicunt, Joseph descendisse per Salomonem, et ad illum pertinuisse regnum, et jure adoptionis translatum esse ad Filium, hoc (inquam) voluntarium est, quia præter rationem secundam supra factam, quæ contra hoc æque procedit, non constat Josephum fuisse in illa linea primogenitum, seu primum successorem omnium primogenitorum præcedentium, præterquam quod jus regni non potest transferri per solam adoptionem, in præjudicium legitimi successoris. Adde, incertum esse Christum fuisse filium adoptivum Joseph, sed solum putativum. Fundamenta contrariæ sententiæ ex dictis expedita sunt, neque oportet aliquid addere, quia difficultatem non habent.

SECTIO II.

Utrum Christus Dominus habuerit dominium universale, et directum super universum orbem.

1. Non versatur quæstio de Christo ut Deo, de cujus supremo et universalissimo dominio nulla est controversia. Tractamus ergo de Christo ut homine, de quo illud etiam indubitatum apud omnes est, ratione spiritualis regni et potestatis, consequenter habuisse jus et potestatem utendi omnibus temporalibus rebus in ordine ad spiritualem finem, et salutem animarum. Quia, sicut potestates et regna ex finibus præcipue distinguuntur, ut Aristoteles docet, lib. 3 Politic., c. 14, ita in ordine ad suum finem unaquæque potestas vim et efficaciam habet circa omnia inferiora, quæ possunt finem illum impedire, vel convenienter promovere, quia alias potestas esset imperfecta et diminuta. Cum ergo temporalia omnia ad spiritualia referantur, illisque subordinentur, omnia illa, ut ordinem habent ad hunc finem, subjici possunt huic spirituali potestati Christi; unde saltem hac ratione necesse est verum esse quod Christus dixit: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra.* Et ab effectu confirmatur: nam, sicut ab hac spirituali potestate Christi derivata est suprema potestas spiritualis, quam Vicarius ejus habet in terris, ita ab eadem duxit originem potestas, quam idem Summus Pontifex habet super omnia temporalia regna indirecte, et in ordine ad spiritualem finem, ut in proprio loco latius ostendendum est. Denique multi arbitrantur ad usum hujus potestatis pertinuisse, quod ad verbum Christi arefacta est ficulnea, Matthæi 21, et quod ejecerit ementes et vendentes de templo, Joan. 2. Versatur ergo quæstio de dominio directo.

2. Prima sententia negat Christum Dominum habuisse aliquod dominium directum rerum omnium. Ita tenuit Abulens., q. 30, in illud Matth. 21: *Ecce Rex tuus venit tibi.* Waldens., lib. 2 Doctrin. fid. antiq., c. 76 et 77; Victor., Relect. 1 de Potestate Eccles., q. 5, quæ est, an potestas spiritualis sit supra civilem, num. 15; Sot., lib. 4 de Justit., quæst. 4, art. 1. Et in eamdem sententiam inclinat Armachan., lib. 4 contra Armen., c. 12; et Burgens., in scrutinio Scripturarum, p. 1, dist. 7, et sequentibus. Huic autem sententiæ addidit Marsil., Patavinus hæreticus, Christum non solum non habuisse potestatem directam super reges temporales, sed potius fuisse illis subjectum, et obligatum ad solvenda tributa. Quem errorem damnavit Joannes XXII, in Extravag. Licet juste, ut refert Turrecrem., lib. 4 Summ. Eccles., 2 part., c. 37; pugnat enim cum dignitate et divinitate personæ Christi, et cum verbis ejus, Matthæi 17: *Ergo liberi sunt filii.* Omisso

rgo hoc errore, de quo supra, quæst. 20, ntis egimus, fundamentum hujus sententiæ rimum sumitur ex omnibus illis sacræ Scripturæ locis, quibus supra ostendimus regnum hristi esse spirituale; ex eisdem enim colligi idetur non esse temporale; sunt verba oppma Zachar. 9: *Exulta satis, filia Sion; jubila, Jerusalem, ecce Rex tuus venit tibi justus t salvator, et ipse pauper, sedens super asinam*, etc.; ideo enim illa duo conjunxisse videtur, regem et pauperem, ut regnum illud on temporale, sed spirituale esse significaret; propter quod dixisse videtur ipse Christus: *Regnum meum non est de hoc mundo*. Secundo, quia Christus docuit contemnere temporalia regna et divitias; ergo neque ad exemplum, neque ad finem redemptionis Christo erat utile hoc dominium, unde neque illo unquam usus est, neque potestate ulla seu jurisdictione temporali; unde Luc. 12, homini petenti ab ipso: *Magister, dic fratri meo ut dividat mecum hæreditatem*, ipse respondit: *Homo, quis me constituit judicem aut divisorem inter vos?* Tertio denique, quia si Christus habuisset directum dominium, et potestatem super omnia regna mundi, reliquisset Vicario suo, quia cum illo communicavit omnem suam potestatem; consequens autem est falsum.

3. Secunda sententia affirmat, Christum habuisse absolutum et directum dominium et potestatem super omnia regna temporalia, per quam posset illa regere, moderari, aut mutare suo arbitrio. Hæc est sententia D. Thomæ, lib. 1 de Regimine principum, c. 22 et sequentibus; eamdem tenet D. Antoni., 3 part., tit. 3, cap. 2; et Almain., lib. de Potestate Eccles., cap. 8; Turrecrem., lib. 2 Summæ Eccles., cap. 116; Navar., in cap. Novit, de Judiciis, notab. 3, num. 8 et seq., et num. 130.

4. *Dominium quotuplex*. — Pro solutione advertendum est unum esse supremum dominium, quod soli Deo convenit in quantum Deus est, et incommunicabile fuit humanitati Christi, tum quia etiam ipsa sub hoc dominium cadit; tum etiam propter independentiam quam includit; est enim hoc dominium independens ab omni superiori voluntate, et directe cadit in res omnes, etiam prout conservantur in esse. Aliud vero est dominium, quasi extreme ab hoc distans, et infimi ordinis, ut est dominium humanum, quod magna ex parte in voluntate humana fundamentum habet; ad quod revocatur jurisdictio, seu potestas temporalis, quæ ab hominibus etiam introducta est ad tuendam Rempublicam, et in justitia ac pace conservandam; et hac ratione in hac quæstione de dominio et regno, quod in quadam potestate et jurisdictione consistit, indifferenter loquimur. Inter hæc vero duo dominia, intelligi potest aliud medium, quod quidem dominium creatum sit, sub divino existens, et ab illo pendens, et in creata voluntate et libertate fundatum, excellens tamen, ac superans omnia dominia, et regna humana. Primum in origine, ut si a Deo manet, et non ab hominibus. Deinde in ejus firmitate et stabilitate, ut si non sit caducum, sed stabile et æternum. Tertio in materia seu objecto, ut si ad res omnes creatas se extendat, etiam ad Angelos, et ad omnem usum, tam naturalem quam supernaturalem. Hoc autem genus dominii medii possibile esse, non videtur posse dubitari, quia nullam in se repugnantiam involvit; et Deus, qui est supremus omnium Dominus, potest sui dominii participationem, prout voluerit, communicare.

5. Dico ergo primo: quamvis Christus Dominus interdum habuerit aliquarum rerum humanum et temporale dominium, non tamen assumpsit hujusmodi dominium, vel potestatem in toto orbe, neque in aliquo regno temporali. Prior pars satis probatur ex definitione Joannis XXII, in Extravag. Cum inter nonnullos, de Verb. significat.; de illa enim latius agemus tractantes de vita Christi, quæstione 40. Nunc enim solum supposita est, quia in illa insinuatur secunda pars conclusionis; si enim definit Pontifex Christum habuisse paucarum rerum dominium, sentit non habuisse illud in toto orbe. Et hoc confirmant illa testimonia, quibus docetur Christum fuisse pauperem; perfecta enim Evangelica paupertas consistit in abdicatione rerum temporalium, non tam quoad usum, quam quoad potestatem et dominium.

6. *Objectio*. — *Responsio*. — Dices, hæc ad summum procedere de tempore vitæ mortalis Christi Domini. Respondetur ita esse, et proposito sufficere, nam in vita immortali et gloriosa, caducum et temporale dominium, nec necessarium est, nec illi statui accommodatum; unde multo certius est etiam post resurrectionem non assumpsisse Christum hujusmodi dominium. Et confirmatur, quia hoc dominium originem habet ab hominibus; Christus autem nullo humano titulo illud habuit, ut per se est manifestum, iis adjunctis

quæ sectione præcedenti dicta sunt. Dices habuisse hoc dominium immediate infusum per accidens a Deo. Sed hoc sine ullo fundamento dicitur, ut bene probant argumenta prioris sententiæ, quia hoc dominium neque ad perfectionem Christi pertinet, neque ad aliquem usum Christus illo indiguit; unde recte Ambros., lib. 7 in Lucam, explicans verba illa: *Quis me constituit judicem inter vos? Merito*, inquit, *terrestria declinat, qui propter cœlestia venerat, et avaritiæ tollendæ præbet exemplum.*

7. *Christus rerum omnium dominus.* — Dico secundo, habuisse Christum Dominum per se et directe excellens quoddam dominium, et potestatem in res omnes creatas, et super omnes omnium hominum et Angelorum actiones. Probatur primo ex Scriptura et Patribus; Apocal. 1 dicitur Christus *Princeps regum terræ;* et c. 19: *Habet in femore*, id est, in humanitate (ut glossa et alii exponunt) *Rex regum et dominus dominantium;* Actor. 10: *Annuncians pacem per Jesum Christum, hic est omnium dominus*, ubi manifeste sermo est de Christo ut homine. Unde ad Hebræos 2 de Christo exponitur illud Psalm. 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, constituisti eum super opera manuum tuarum;* et 1 ad Cor. 15: *Omnia subjecta sunt ei, præter eum qui subjecit ei omnia.* Denique Matth. ult.: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra;* qui autem dixit omnem potestatem, nullam exclusit quæ in hominem cadere posset. Faciunt etiam verba illa Joan. 18: *Regnum meum non est de hoc mundo*, ubi Christus et se regem fatetur, et negat se regnum habere ad modum regum temporalium; et optime de hoc regno et dominio intelligitur, et non solum de potestate et regno spirituali; quia Christus eminenter habet omnem potestatem et dominium, quod habent reges temporales, et ideo non solum in ordine ad finem spiritualem, sed etiam directe et per se est rex omnium. Unde Cyril., lib. 12 in Joan., cap. 10, hæc verba exponens, ait: *Regem se esse non negat; sed regni Cæsaris se non esse hostem ostendit, quia ejus regnum terrenum non est, sed cœli et terræ, cæterarumque rerum omnium.* Similia habet cap. 12; et Chrysost., hom. 82 in Joan.; et Augustinus, tract. 14, inquit: *Erat quidem rex, non talis qualis ab hominibus fit, sed talis ut homines reges faceret;* et tract. 115, ponderat non dixisse Christum: *Regnum meum non est hic, seu in hoc mundo, sed non est hinc, nec de hoc mundo.* Et in eodem sensu intelligi possunt verba Gregorii, hom. 8 in Evangelia, ubi, cum dixisset Christum natum esse in via, ad indicandum quod in alieno nascebatur, subdit: *Alienum dico, non secundum potestatem, sed secundum naturam, nam secundum potestatem in propria venit;* ubi non solum distinguit divinitatem ab humanitate, sed in ipsa etiam humanitate distinguit naturalem conditionem a potestate quam ratione unionis habuit, ratione cujus etiam dici potest venisse in propria. Nec videntur hæc omnia satis explicari de indirecta potestate, quæ non est facultas absolute et simpliciter, sed limitata ad spiritualem finem, et quasi sub conditione, si usus temporalium rerum ad illum finem fuerit necessarius; at vero in citatis testimoniis videtur tribui Christo absolutum dominium, et potestas simpliciter. Quod ita explicatur et confirmatur, quia, si Christus solum haberet potestatem indirectam, non posset Angelis, verbi gratia, præcipere, nisi quod ad salutem hominum esset necessarium, neque posset uti re aliena ad faciendum miraculum, si commode posset alio modo id efficere; indignum autem videtur, hæc et similia de Christi potestate sentire. Confirmatur secundo, quia hæc potestas indirecta, non est distincta a potestate spirituali, quæ cum sacerdotio Christi conjuncta est; unde neque regnum mere spirituale, distinctum aliquid est ab ipso sacerdotio; at vero Scriptura tribuit Christo dignitatem sacerdotis, et regis tanquam distinctas, ut ex Augustino constat, tract. 13 in Joan. Unde et Melchisedech, qui figura fuit Christi, utramque potestatem habuit directam et distinctam. Ultima et propria ratio est, quia Christus est Filius naturalis, et *hæres universorum*, ut ad Hebr. 1 dicitur; ergo ratione unionis debetur illi hoc dominium et potestas, quæ suo etiam modo ratione redemptionis et infiniti meriti deberi potuit, quia hæc potestas ad quamdam exaltationem nominis Christi pertinet, *ut in nomine Jesu omne genu flectatur*, ad Philippen. 2.

8. *Dubium.* — Quæres an habuerit Christus hoc dominium in vita mortali, vel solum post resurrectionem. Quibusdam hoc posterius placet, quia, *in hoc mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur*, ad Rom. 14. Aliis verius videtur primum, quia ante resurrectionem novit Christus omnia dedisse sibi Patrem in manus, ut dicit Joan. 13; debebatur enim hæc dignitas Christo ratione unionis, et ideo statim data est, quia ejus carentia, neque ad nostram redemptionem ne-

cessaria erat, neque ad exemplum paupertatis; satis enim fuit privari dominio terreno, et externo splendore, et abundantia temporalium rerum, in his enim versatur humana paupertas; privari autem sua potestate excellentiæ, non fuit magis necessarium quam privari potestate faciendi miracula; multum enim conjuncta est hæc potestas cum illo excellenti dominio. Quanquam ergo fuerit egenus in usu, et humana proprietate temporalium rerum, ut dicitur 2 ad Corinth. 8, dives nihilominus fuit altiori genere potestatis; sicut etiam, licet exterius se subdiderit, et interdum tributum solverit, nihilominus liber fuit, et immunis ab omni tributo et subjectione humana; hoc enim debitum illi erat ratione unionis, neque oportuit aut decuit hac dignitate privari. Et hæc posterior sententia mihi magis placet, si in rigore loquamur de proprietate et potestate excellentiæ, nam si loquamur de quodam absoluto et perfecto usu, et quasi de possessione hujus regni et dominii, atque adeo de manifestatione ejus, hæc post resurrectionem plene ac perfecte obtenta sunt.

9. *Solutio ad argumenta.* — Fundamenta prioris sententiæ probant primam conclusionem, et si contra hanc secundam fiant, ex dictis soluta sunt, præsertim primum et secundum. Circa tertium vero male quidam intulerunt, Summum Pontificem habere dominium temporale totius orbis, quod nullum habet fundamentum, quia Christus non communicavit Vicario suo omnem potestatem excellentiæ. Alii intulerunt a primo instanti conceptionis Christi omnes reges privatos fuisse suis regnis quoad dominium et proprietatem; quod vanum est et sine fundamento, quia hoc excellens dominium, cum sit superioris ordinis, non excludit privata dominio, sicut neque excludit dominium Dei. Unde recte Augustinus, dicto tractat. 115 in Joan., dicit, Christum in illo verbo: *Regnum meum non est de hoc mundo, tacite dixisse ad omnes reges terræ: Nolite timere, non impedio dominationem vestram;* et Ecclesia canit: *Non eripit mortalia, qui regna dat cœlestia.* Aliqui denique hæretici intulerunt omnes reges terræ esse Vicarios Christi hominis, et tam in spiritualibus quam in temporalibus ejus vices habere. Hoc autem secundum hæreticum est, ut ex materia de fide constat; primum vero in rigore est falsum, ut satis ex dictis constat. Quocirca cum D. Thom., in dicto lib. de Regim. princip., dicit Augustum Cæsarem fuisse *Christi Vicarium* ab illius nativitate, exponendus est. Nam, quia Christus erat superior Augusto, et potuisset illius imperium occupare, si vellet, ideo dici potest ex tunc imperasse ex quadam liberalitate Christi; et hoc sensu dicitur Vicarius ejus, non quia proprio dominio et potestate privatus fuerit; sic Sancti interdum dicunt divites esse *œconomos Dei*, largo quodam modo, qui dominium divitiarum non excludit.

QUÆSTIO XXIII.

DE ADOPTIONE CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deo conveniat adoptare filios.

Secundo, utrum hoc conveniat soli Deo Patri.

Tertio, utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei.

Quarto, utrum Christus possit dici filius adoptivus.

In tribus primis articulis hujus quæstionis disputat D. Thom. in communi, et generatim de divina adoptione, ut inde in quarto articulo concludat, quomodo de adoptione Christi sentiendum sit. Et ideo tres primos articulos breviter expediemus; res enim, quæ in illis tractari possunt, ad materiam de gratia et justificatione spectant; circa quartum vero articulum longiorem disputationem instituemus.

ARTICULUS I.

Utrum Deo conveniat filios adoptare [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod juristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea a Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.*

2. *Præterea, adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in prima parte*

[1] 3, d. 10, q. 2, a. 1, q. 1; et 4 contra, c. 17, fin.

habitum est [1]. *Ergo non convenit Deo filios adoptare.*

3. *Præterea, ad hoc aliquis adoptatur, ut in hæreditate adoptantis succedat. Sed in hæreditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquam decedet. Ergo Deo non convenit adoptare.*

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei. Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.*

Respondeo dicendum, quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, et præcipue rationales creaturas; quæ in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ. Quæ quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est, et per se ipsum dives, in quantum, scilicet, se ipso fruitur. Hoc autem dicitur hæreditas alicujus, ex quo ipse est dives. Et ideo, in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina, quam humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam. Homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum jam idoneum eligit adoptando.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in sua natura consideratus, non est extraneus a Deo, quantum ad bona naturalia quæ recipit: est tamen extraneus quantum ad bona gratiæ et gloriæ, et secundum hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum, quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis, secundum quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. 8: *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Ad tertium dicendum, quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo hæreditatem corporalem nullus potest percipere, nisi succedens decedenti; hæreditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento Patris semper viventis. Quamvis posset dici, quod Deus decedit secundum quod est in nobis per fidem, et incipiet in nobis esse per speciem, sicut glossa [1] *dicit, Rom.* 8, *super illud: Si filii, et hæredes.*

[1] 1 p., q. 33, a. 3.

COMMENTARIUS.

1. ***Adoptionis natura, et conditiones.***—Adoptionis nomen, ut D. Thomas hic insinuat, et clarius dixit in 3, dist. 10, q. 2, a. 1, q. 1, et Durand. ibi, q. 2, ab humanis ad divina translatum est; quia, licet res hoc nomine significata in adoptione divina perfectiori et excellentiori modo inveniatur, tamen locutio ipsa prius in humana adoptione usurpata est. Potest autem adoptio humana ita describi, ex D. Thoma hic, ut sit gratuita assumptio, seu acceptatio ad hæreditatem, personæ extraneæ, seu ex vi suæ originis non habentis jus ad ipsam. Unde variæ conditiones ad hanc adoptionem requisitæ assignari solent a jurisperitis. Prima est, ut persona, quæ adoptatur, extranea sit, id est, non habens a natura illum modum juris, seu conditionis ad quam adoptatur; si enim adoptatur in filium, necesse est ut non sit filius naturalis; vel, si adoptatur in nepotem, ut illo gradu careat. Interdum vero potest nepos adoptari in filium, et tunc quodammodo dicitur non esse persona extranea quæ adoptatur, ut in § Sed hodie, Instituta de adoptionibus; formaliter tamen in sensu dicto semper est persona extranea, quæ adoptatur, id est, carens gradu conjunctionis, ad quem adoptatur, quia filiatio adoptiva naturali opponitur, ut constat ex lege 1, ff. de Adoptionibus.

2. Secunda conditio est, ut jus filii seu assumptio ad hæreditatem gratis fiat, nam, si detur titulo oneroso, non erit adoptio, sed venditio, vel alius similis contractus. Et has duas conditiones posuit Concilium Francofordiense, col. 4, ubi sic inquit: *Adoptivus non dicitur, nisi qui est alienus, et adoptio non datur ex debito, sed ex indulgentia.*

3. Tertia conditio est, ut is, qui adoptatur, consentiat et velit adoptari, unde et quædam adoptionis species, *adrogatio* dicitur, quia is, qui adoptat, interrogatur an velit assumere alium in filium, et is, qui adoptatur, an id fieri patiatur, ut habetur in lege 2, ff. de Adoptionibus; dicitur autem hæc adrogatio.

[1] Glos. ordin., ibid.

quando is, qui adoptatur, est sui juris. Nam si sit sub patria potestate, tunc retinet nomen adoptionis, et requirit consensum utriusque, scilicet adoptandi, et ejus sub cujus potestate est, ut colligitur ex lege, in Adoptionibus, ff. eodem tit. Quod si nondum ratione utatur adoptandus, sufficiet consensus parentis vel tutoris in cujus potestate est, ex lege Etiam infantem, ff. eodem, et lege Impuberem, C. eodem tit. Et ratio hujus conditionis est, quia hæc adoptio est veluti quidam humanus contractus, et ideo oportet ut voluntarius sit. Aliæ conditiones, quæ in humana adoptione interveniunt, accidentariæ sunt ad rationem adoptionis, ut circa solutiones argumentorum commodius explicabimus.

4. Ex hac ergo communi ratione seu definitione adoptionis recte colligit D. Thomas, adoptare aliquos sibi in filios, recte Deo attribui, quia ex bonitate sua aliquas creaturas ad participationem suæ æternæ beatitudinis assumit; hæc enim supernaturalis beatitudo merito *hæreditas Dei* dicitur, quia, sicut in hominibus divitiæ alicujus dicuntur hæreditas ejus, ita beatitudo, qua Deus dives est, dici potest hæreditas ipsius. Respectu autem hujus hæreditatis persona creata extranea reputatur, quia ex vi suæ naturæ et originis nullum jus ad illam habet, quia nullo modo est naturæ debita. Ad hanc etiam hæreditatem nullus, qui ratione uti possit, assumitur, nisi eo consentiente et volente; omnium enim adultorum adoptio, per propriam eorum dispositionem et consensum fit; in infantibus vero Deus, qui eorum est auctor et pater, eorum consensum supplet, vel certe per Ecclesiam consentiunt, vel per caput suum, qui est Christus. Merito ergo gratuita acceptatio, qua Deus admittit personam creatam ad hanc hæreditatem, adoptio vocatur; in illa enim perfecte inveniuntur tres conditiones supra positæ, ut ex dictis satis manifestum est. Unde etiam intelligitur, hanc divinam adoptionem non metaphorice tantum (ut quidam existimarunt), sed vere ac proprie adoptionem esse; ita enim Scriptura loquitur ad Rom. 8, ad Galat. 4, et ad Ephes. 1, et potest cum proprietate intelligi. Et ratio facta id ostendit, quia propriæ et quasi essentiales conditiones adoptionis in hac divina inveniuntur, et nonnullæ aliæ, in quibus differt adoptio divina ab humana, non pertinent ad veritatem et proprietatem adoptionis ut sic, sed constituunt fortasse diversas species adoptionis, inter quas perfectior est divina quam humana, ut jam explicabo. Nec D. Thom. aut Durand., in 3, dist. 10, contrarium docent; illi enim nunquam dixerunt, adoptionem divinam tantum metaphorice esse adoptionem, ut quidam illis attribuunt; sed dixerunt (ut in principio notavimus) nomen adoptionis translatum esse ab humanis ad divina; intelligi autem debet translatum non per metaphoram, sed propter similitudinem, et univocam convenientiam.

5. *Adoptio quid sit.* — Unde ulterius colligitur, hanc Dei adoptionem nihil aliud esse quam ipsammet rationalis creaturæ justificationem, ut docet Augustinus, epist. 120, c. 4, et lib. 3 contra Faust., c. 3; est enim justificatio et voluntaria regeneratio in spem vivam, ut sumitur ex 1 Petr. 1, Jacob. 1, et ad Tit. 3; ideo, Joan. 1, justificati dicuntur, *nati ex Deo*, et omnibus dicitur *data potestas filios Dei fieri*, nimirum per fidem vivam; sic enim ait Joan.: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine ejus*, ita scilicet, ut consequantur justificationem. Unde, ad Rom. 8, ait Paulus: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum*; et ad Ephes. 1: *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum*, quam adoptionem explicans, subdit: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*. Et ratio est, quia homo justificatus habet jus ad divinam hæreditatem; est ergo filius, non naturalis; ergo adoptivus, quam adoptionem in ipsa justificatione suscepit.

6. *Differentia inter adoptionem divinam et humanam.* — Et hinc intelligitur prima differentia, quam D. Thomas hic posuit inter divinam adoptionem et humanam: nam humana fit per solam extrinsecam acceptationem, et per eam non confertur aliquod esse internum, in quo fundetur jus vel proportio ad hæreditatem; at vero in divina adoptione filius accipit inhærentem justitiam, et gratiam, per quam fit particeps divinæ naturæ, 1 Pet. 3, et ideo Joan., 1 Canon., c. 3, inquit: *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur, et simus*. Et hinc sequitur secunda differentia, quia adoptio humana formaliter fit per acceptationem, qua confertur jus ad hæreditatem, quia ante hoc jus nullum esse communicatur ei qui adoptatur, neque aliquod aliud bonum proprium filii. At vero adoptio divina formaliter non fit per extrinsecam acceptationem ad gloriam, sed per internam infusionem illius doni, ratione cujus illa acceptatio debita est. Imo, etiam si præter extrinsecam acceptationem distinguamus

in illo dono esse divinum, quod formaliter confert jus ad gloriam, quod in eo fundatur, non per hoc jus, sed per gratiam ut dat illud esse, efficimur filii quoad proprium ejus fundamentum et quoad substantiam filii, ut sic dicam, quæ consistit in hoc, quod quis habet a patre esse illi simile; quod in hac filiatione datur per gratiam, quatenus est divinitas quædam per participationem. Atque hinc colligi potest tertia differentia, quia humana adoptio nullam habet rationem generationis physicæ ac realis, quia fit per solam extrinsecam acceptationem; at divina adoptio quamdam rationem generationis et nativitatis participat, ut ex Sacræ scripturæ testimoniis paulo ante citatis constat, quia in ea confertur re ipsa intrinsecum quoddam esse, quod tamen, quia non est ipsum esse naturale Dei, non facit filios Dei naturales; tamen, quia est per participationem gratuitam divinæ naturæ, ad quam consequitur jus ad hæreditatem, facit filios adoptivos. Ex his denique oritur quartum discrimen, quia ex adoptione humana non resultat relatio realis, sed rationis tantum, quia in sola extrinseca denominatione fundatur; ex adoptione autem divina resultat relatio filiationis realis fundata in reali et intrinseca justificatione, quæ est vera generatio, in similitudinem divinæ naturæ, imperfectam quidem et accidentalem, realem tamen. Quæ duæ differentiæ optime ostendunt, hanc adoptionem esse perfectioris ordinis, quamvis propriam rationem adoptionis non transcendat, ut latius, disputat. seq., sect. 4, dicetur.

7. In solutionibus argumentorum ponit D. Thomas alias tres differentias inter has adoptiones. Prima est in solutione ad primum, quia in adoptione humana, persona, quæ adoptatur, non procedit in suo esse reali ab adoptante; at vero in divina, necesse est ut saltem per creationem persona ipsa, quæ adoptatur, a Deo procedat et pendeat. Quæ differentia accidentaria est ad rationem adoptionis; per se enim et formaliter satis est quod ratione creationis non habeat homo jus ad supernaturalem hæreditatem, ad quam postea adoptatur; hac enim ratione respectu illius censetur persona extranea, sicut nepos aliquo modo procedit ab avo saltem per accidens et mediate; tamen, quia ratione hujus processionis non habet proprium jus filii, potest ad illud adoptari.

8. Secunda habetur in solutione ad secundum, quia inter homines adoptio introducta est ex defectu vel indigentia naturalis filii; at vero divina adoptio, non propter indigentiam, sed ex infinita perfectione et bonitate introducta est, ut similitudo filii naturalis filiis adoptivis communicetur, et in hunc modum explicat D. Thomas illud ad Roman. 8: *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui;* de quo testimonio plura a nobis in superioribus dicta sunt.

9. Hic vero annotare libet quamdam conditionem quam aliqui ad adoptionem divinam requirunt, nimirum quod in natura divina sit aliquis Filius naturalis, tum ut eum adoptivi filii imitentur; tum etiam quia in humana adoptione exigi solet quod adoptans sit ex se aptus ad generandum, *quia adoptio naturam imitatur*, ut ait textus in § Majorem, Institut. de Adoptionibus. Ex quo principio ibi definitur, adoptantem debere esse majorem natu adoptato, ita ut plena pubertate, id est, 14 annis, vel, ut alia lectio habet, octodecim, illum præcedat. Et ex eodem principio dicitur in § Sed et illud, eodem titulo, *eos, qui ita nati sunt ut generare non possint, scilicet castratos, adoptare non posse*. Hinc ergo in præsentia quidam meditantur, Deum adoptare posse, quia verum et naturalem Filium generare potuit, quem imitantur adoptati, juxta illud ad Romanos 8: *Quos prædestinavit conformes fieri imagini Filii ejus*. At subinde aiunt, si Deus generare ad intra non posset, fore ut nec adoptare filios potuisset. Quod si objicias sequi, nec Verbum, nec Spiritum Sanctum posse adoptare, quia nec generare possunt, respondebunt negando illationem, quia in eis eadem est potentia quæ est in Patre, licet, prout est in eis, non possit in actum generationis prodire; itaque satis esse dicitur, quod in Deo possit esse generatio. Et confirmari hoc potest, quia Angelus ideo non potest filios adoptare, quia nec potest generare.

10. Sed hic modus loquendi, licet sit probabilis, non est tamen necessarius; nam imprimis in humana adoptione civiles leges, nec semper, neque simpliciter illam conditionem requirunt; nam in § Sed et illud, Institut. de Adoptionibus, generalis regula statuitur, eos adoptare posse, qui generare non possunt; et, si in aliquo casu oppositum statuitur, exceptio fit ex hac generali regula propter aliquam specialem rationem ad imperfectionem pertinentem, ut est in eo qui est minoris ætatis, aut qui ex utero matris eunuchus est natus, quia in his videtur esse quo-

dam improportio ex defectu proveniens. At vero, licet in Deo non esset generatio ad intra, esset in eo summa perfectio et proportio; quia respiceret homines non solum ut duratione anterior, sed etiam ut perfectissimus ad operandum, et ut principium eorum, potens eos ad superiorem participationem suorum bonorum acceptare, et speciali affectu naturam suam et beatitudinem communicare illis, in quo ratio divinæ adoptionis consistit. Nam, ut talis adoptio imitaretur naturam, satis esset quod talis filiatio imitaretur filiationem naturalem secundum specificam rationem suam, etiam si non imitaretur illam in divina natura. Unde Angelus non ea solum ratione non potest filios adoptare, quia generare non potest, sed etiam quia non potest alicui conferre suæ naturæ participationem, aut propriorum bonorum suorum conferre communicationem; si enim hoc posset, revera etiam dici posset adoptare, imitando non filium suum naturalem, sed simpliciter et absolute naturalem filium secundum specificam rationem consideratum. Denique, non est necesse ut divina adoptio sit in omnibus similis humanæ adoptioni. Nam etiam homo non potest adoptare alium, nisi sit illi similis in specifica natura, quia nec inferiora animalia adoptionis capacia sunt, nec inferior natura potest superiorem adoptare. Deus autem ut aliquem adoptet, solum requirit in eo, ut in gradu intellectuali secum conveniat, quia nec inferiorem creaturam adoptare potest, quia non est capax hæreditatis ejus, nec participationis divinæ naturæ, eo quod non sit ad imaginem ejus. Nec personam sibi æqualem adoptare potest, quia persona extranea esse non potest. Illa ergo ratio æqualitatis vel similitudinis specificæ non est per se in adoptione necessaria, licet in hominibus inveniatur propter specialem eorum conditionem, vel imperfectionem.

11. Tertia differentia in solutione ad tertium est, quia adoptio humana ad hoc ordinatur, ut filius succedat patri in hæreditate; de ratione autem successionis est ut, altero decedente, seu deserente hæreditatem, alius accedat, seu acquirat illam; at vero adoptio divina non ordinatur ad successionem, sed ad communicationem, vel participationem ejusdem hæreditatis; *est enim hæc spiritualis hæreditas*, inquit Augustinus, tract. 2 in Joan., *quæ non fit angusta, si multi eam possederint; illi ipsi certe, illo ipso possidente, fiunt hæreditas ipsius, et ille vicissim fit hæreditas ipsorum*. Neque vero hoc repugnat cum veritate et proprietate adoptionis, sed indicat potius infinitum esse illud bonum, ad quod homines adoptantur.

ARTICULUS II.

Utrum adoptare conveniat toti Trinitati [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare, qui potest filios generare; quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.*

2. *Præterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom.* 8 : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Fratres autem dicuntur, qui sunt filii unius patris. Unde et Dominus dicit, Joannis vigesimo : Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum. Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.*

3. *Præterea, Galat. quarto dicitur : Misit Deus Filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus; quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, pater. Ergo ejus est adoptare, cujus est Filium et Spiritum Sanctum habere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare convenit soli personæ Patris.*

Sed contra, ejus est adoptare nos in filios, quem nos patrem possumus nominare, unde dicitur Rom. 8: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, pater. Sed cum Deo dicimus : Pater noster, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut et cætera nomina, quæ dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in prima parte habitum est* [2]. *Ergo adoptare convenit toti Trinitati.*

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter filium Dei adoptivum et naturalem, quod Filius Dei naturalis est genitus, non factus; filius autem adoptivus est factus, secundum illud Joan. 1 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem quæ est gratuita, non naturalis; unde dicitur Jacob.* 1 : *Voluntarie genuit nos verbo veritatis. Quamvis autem generare in di-*

[1] 3, d. 10, q. 2, art. 1, q. 2 et 3.
[2] 1 p., q. 39, a. 7.

vinis sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis, est commune toti Trinitati, propter unitatem naturæ; quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus et una operatio. Unde Dominus dicit Joan. 5 : *Quæcunque Pater facit, hæc et Filius similiter facit. Et ideo adoptare homines in filios Dei, convenit toti Trinitati.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantum et unum effectum, sicut accidit in divinis. Et ideo quantum ad hoc, non potuit attendi similitudo utrobique.

Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eumdem Patrem habentes cum ipso; qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est pater noster. Unde signanter Dominus, Joannis 20, *seorsum dixit : Patrem meum ; et seorsum dixit : Patrem vestrum ; est enim Pater Christi, naturaliter generando, quod est proprium sibi. Est autem pater noster, voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et Filio et Spiritui Sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est [1], *filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ; sicut omnia, quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni Filii, per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.*

COMMENTARIUS.

Hic articulus non indiget expositione; constat enim hanc adoptionem esse opus Dei ad extra, et ideo commune esse omnibus personis divinis, ut bene D. Thomas docet, quia omnia opera ad extra indivisa sunt. Neque in hoc occurrit nova difficultas. Solutiones vero argumentorum D. Thomæ notandæ valde sunt. In prima enim ponit aliam differentiam inter adoptionem divinam et humanam, quod in humana solus ille potest adoptare, qui potest generare; at vero in divina, adoptant Filius, et Spiritus Sanctus, etiamsi generare non possint. Hæc tamen differentia videri potest non habere multum fundamentum in jure civili, nam, secundum illud, etiam adoptare possunt, qui generare non possunt, § Sed et illud, Instituta de Adoptionibus, lege 2, ff. eodem ; quia vero hæc impotentia generandi in personis humanis est per accidens, et non ex propria conditione ipsius naturæ, in divinis autem per se et ex propria perfectione ipsius naturæ provenit ut sola prima persona possit generare, ideo D. Thomas etiam in hoc voluit differentiam assignare inter divinas, et humanas personas. Nam in omnibus divinis personis est una individua natura infinita, quæ per unam tantum generationem communicari potest, et ideo in illa tantum esse potest unus Filius naturalis; at vero in hominibus multiplicantur naturæ cum personis, et ideo, per se loquendo, quælibet posset generare. Reliqua in littera clara sunt.

[1] Art. præc.

ARTICULUS III.

Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturæ [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturæ. Non enim dicitur Deus, pater creaturæ rationalis, nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis, secundum illud Job.* 38 : *Quis est pluviæ pater, et stillas roris quis genuit ? Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.*

2. *Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei, in Scriptura proprie videtur attribui Angelis, secundum illud Job.* 1 : *Quodam autem die cum assisterent filii Dei coram Domino. Ergo non est proprium creaturæ rationalis adoptari.*

3. *Præterea, quod est proprium alicui naturæ, convenit omnibus habentibus naturam illam, sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.*

Sed contra est, quod filii adoptati sunt hæredes Dei, ut patet Rom. 8. *Sed talis hæreditas convenit soli rationali creaturæ. Ergo proprium est creaturæ rationalis adoptari.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum

[1] 3, d. 10, q. 2, a. 2, q. 1 et 2 ; et 4 contra, c. 17, fin., et 21, fin.

est[1], *filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre, ut verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius, sicut forma domus exterius constitutæ assimilatur verbo mentali artificis, secundum speciem formæ, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo æterno assimilatur quælibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius; sicut etiam scientia, quæ fit in mente discipuli, assimilatur verbo, quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei æterno, secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et charitatem; unde Dominus orat, Joan.* 17 : *Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna. Unde manifestum est, quod adoptari convenit soli creaturæ rationali, non tamen omni, sed solum habenti charitatem quæ est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, ut dicitur Roman.* 5. *Et ideo Rom.* 8, *Spiritus Sanctus dicitur spiritus adoptionis filiorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur pater creaturæ irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.

Ad secundum dicendum, quod Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat, sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

Ad tertium dicendum, quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cujus natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quod omni rationali creaturæ conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

COMMENTARIUS.

1. Titulus hujus articuli potest de capacitate et de actu intelligi, et duo in se includit, scilicet, an omnis rationalis creatura sit capax adoptionis, et an sola illa, et non alia hanc habeat capacitatem. Et hæc omnia comprehendit D. Thomas in titulo, et brevissime expedit in discursu articuli. Sub rationali autem creatura comprehendit etiam intellectualem, ut constat ex argumento 2, cum solutione.

2. Dicit ergo primo, creaturam irrationalem non esse capacem adoptionis, quod est clarum et certum, quia sola rationalis est capax divinæ beatitudinis et fruitionis, ut ex 1 par., q. 12, et ex 1. 2, q. 3, constat. Ex quo infert, in solut. ad primum, quando creatura insensibilis vocatur in Scriptura interdum nomine filii, ut Job. 38 : *Quis est pluviæ pater?* locutionem esse metaphoricam, eo modo, quo creatio dici potest generatio, et creator, seu auctor alicujus rei, lata significatione dici potest genitor, quo genere locutionis, etiam peccatores possunt interdum vocari filii ratione creationis, ut notavit Irenæ., lib. 4 contra Hær., c. 79, ita exponens locum Isai. 62: *Si biberint filii alieni*, etc.; unde Deuteron. 32: *Hæccine reddis Domino, popule stulte et insipiens? nonne ipse est Pater tuus, qui possedit te, et fecit, et creavit te?* Considerandum vero est, hanc qualemcunque imperfectam et metaphoricam filiationem, quæ est ratione creationis, non esse adoptivam, sed connaturalem, ratione illius qualiscunque similitudinis ad Deum, quam unaquæque res creata habet ratione creationis. Unde etiam fit, hoc ipsum genus filiationis tanto in rationali creatura esse perfectius, quanto ipsa ex vi suæ creationis similior est Deo in ipso gradu intellectuali, ut optime D. Thomas in articulo explicat.

3. Secundo dicit D. Thom. omnem creaturam rationalem de se capacem esse filiationis adoptivæ, quod intelligit de persona creata rationalis naturæ, et sic est manifesta conclusio, quia supernaturalis beatitudo, et gratia, nulli personæ creatæ connaturalis est, aut esse potest, ut ex 1 par., q. 12, supponitur. Per gratiam vero quælibet creatura hujusmodi potest ad participationem illius beatitudinis elevari, ut ex eodem loco manifestum est. Et eleganter tractat August., in lib. Soliloq., cap. 8.

4. Tertio dicit, non omnem creaturam rationalem, sed eam tantum, quæ per gratiam et charitatem justificata est, actu habere hanc divinam adoptionem. Quod est etiam evidens ex dictis in art. 1; ostendimus enim hanc adoptionem fieri per ipsam justificationem.

[1] Art. præc., ad 3.

Communicatur ergo his omnibus qui justificantur, et non aliis.

5. *Angeli filii Dei.—Adam in statu innocentiæ filius Dei adoptivus.* — Ex qua resolutione infert D. Thomas, in solut. ad 2, etiam Angelos sanctos, esse filios Dei adoptivos; sic enim Job. 1 et 2 vocantur *filii Dei;* non sunt autem filii naturales, de hac enim filiatione loquens Paul., ad Heb. 1, dixit: *Cui enim Angelorum dixit aliquando: Filius meus es tu?* ergo adoptivi. Et ratio facta etiam hoc convincit, quam optime indicavit Athanas., orat. 2 cont. Arian., satis post medium, dicens: *Quod secundum naturam ex aliquo gignitur, id vera ejus progenies censendum est; qui vero ex virtute et gratia nomen solummodo filiorum obtinent, non natura, sed gratia jus liberorum habent.* Et post pauca sentit, hoc jus filiationis (quam adoptionem ibidem vocat), per Verbum Dei omnibus communicatum esse, tam qui in terris, quam qui in cœlis filii Dei effecti et nuncupati sunt. Nec refert quod Chrys., hom. 22 in Genes., dicat, in Scriptura nunquam Angelos vocatos esse filios Dei; constat enim ex citatis testimoniis Job, ita interdum esse appellatos; et quamvis in Scriptura nunquam hoc nomen illis esset tributum, non referret, quia satis esset rem ipsam in Scriptura doceri; docet autem Scriptura homines esse futuros similes Angelis, Mat. 22, et Angelos videre faciem Dei, Matth. 18, atque adeo esse participes divinæ hæreditatis, quod est esse filios adoptivos. Secundo sequitur, etiam Adam in statu innocentiæ fuisse filium Dei adoptivum, quia fuit creatus in gratia, et secundum præsentem justitiam illius status, habuit verum et proprium jus ad æternam hæreditatem. Nec refert quod postea illud amiserit, quia adoptivus filius perdere potest filiationem, et jus per adoptionem acquisitum. Neque etiam refert, quod a principio gratiam simul cum natura susceperit, quia non est de ratione hujus divinæ adoptionis, ut is, qui adoptatur, prius aliquo tempore gratia caruerit, vel fuerit in peccato, ut videntur sensisse Magister Sent., in 3, d. 10, et Alensis, 3 p., q. 10, mem. 4, in fine, quia hoc accidentarium est. Nam, licet Deus, in eo instanti in quo creat aliquem, illum justificet, concurrunt in illa justificatione omnes tres conditiones, quas supra diximus esse ad veram adoptionem requisitas. Et confirmatur, quia alias nec Angeli essent filii adoptivi, neque beata Virgo.

6. Tertio sequitur, omnes homines, qui ante Christi adventum fuerunt justi et sancti, fuisse filios adoptivos Dei. Hoc aperte sequitur ex dicto principio, quia justificatio ipsa est adoptio; sed illi antiqui Patres vere fuerunt justi et sancti, ut constat ex tota Scriptura veteri, et ex Paulo, epist. ad Rom., c. 2, 3 et 4, ad Hebr. 11, et passim; fuerunt ergo vere ac proprie filii adoptivi. Et ita loquitur Chrysost., homil. 22 in Genes., de Patribus qui in lege naturæ extiterunt, exponens illa verba Genes. 6: *Videntes filii Dei filias hominum.* De Patribus autem Veteris Testamenti est aperta sententia Pauli ad Gal. 4, ubi comparat Patres Veteris Testamenti filio hæredi sub cura tutorum existenti, et ad Rom. 9: *Quorum est*, inquit, *adoptio.* Et in Testamento tam Veteri quam Novo sunt frequentissima testimonia, in quibus Judæi vocantur, *filii Dei, et filii regni,* ut notarunt Cyprian., in expositione Orat. domin.; et Athanas., dicta orat. 2 contra Arianos, et in serm. de Pass. et cruce Dom., fere in fine; et Cyril., lib. 1 in Joan., cap. 14; Chrysost., hom. 13 in Joan., et hom. 14 super ad Rom.; et Augustin., lib. 3 contra duas epist. Pelag., cap. quarto.

7. *Patres antiqui quomodo filii Dei adoptivi. —Adoptio filiorum Dei quomodo per Christum data.*—Dubitat autem Cyrillus supra, si adoptio filiorum Dei communis fuit Patribus Veteris Testamenti nobiscum, cur per Christi adventum dicatur specialiter *data potestas hominibus, ut possint filii Dei fieri,* Joan. 1; et ad Galat. 4, dicatur venisse Christus, *ut adoptionem filiorum Dei reciperemus?* Et respondet, antiquorum Patrum adoptionem solum fuisse figuram et typum veræ adoptionis nobis conferendæ per Christum, et eamdem doctrinam habet late Chrysostomus in citatis locis. Est tamen accurate explicanda, nam, sicut in illis Patribus fuit vera justitia ejusdem speciei et perfectionis essentialis cum nostra, ita etiam fuit vera adoptio, nec de hoc potest aliquis Catholicus dubitare. Tamen est differentia, quod illi Patres, ut bene Augustinus notavit, ex vi legis veteris non habebant veram justitiam et adoptionem, et hoc modo illa legalis adoptio et justitia erat figura veræ justitiæ per Christum dandæ, quam etiam illi consequebantur per vivam fidem ejusdem Christi venturi, et ut sic, magis ad legem novam quam ad veterem pertinebant. Deinde illi antiqui justi, licet vere essent filii, tamen non habebant statum filiorum, sed servorum, quia erant sub lege, et spiritu timoris ducebantur

tur, unde erant tanquam parvulus, *qui quamdiu sub actoribus, et tutoribus est, nihil differt a servo.* Denique pro illo statu carebant perfectione gloriæ, unde non poterant adire perfectam hæreditatem, donec Christus veniret. Erat ergo illa adoptio vera, sed imperfecta; et hoc senserunt citati Patres, Cyril. et Chrys. Et propter has etiam causas merito dicitur adoptio filiorum data per Christum, et ad hunc finem ipsum venisse, tum quia illamet adoptio antiquorum Patrum per ipsum data est; tum etiam quia per eum a jugo et servitute legis liberati sumus, *et statum filiorum accepimus, et spiritum adoptionis, in quo clamamus: Abba, pater;* tum denique quia per ipsum aperta est janua regni cœlestis, in quo hæc adoptio erit plene consummata et perfecta. Propter quod Paul., ad Rom. 8, dicit, *nos adhuc gemere expectantes adoptionem filiorum Dei,* non quia nondum simus filii, si justi sumus; sed quia nondum consummatam perfectionem hujus adoptionis adepti sumus; sicut autem status adoptionis evangelicæ comparatur ad statum patriæ, ita suo modo status adoptionis, quæ erat sub priori testamento, expectabat et desiderabat perfectionem et statum legis novæ, quam omnem perfectionem Christus nobis attulit, et ideo merito venisse dicitur, *ut per eum, adoptionem filiorum reciperemus.* Et ex his facile colligitur concordia omnium Scripturarum, et Sanctorum qui de hac materia loquuntur. Neque occurrit nova difficultas quæ nostra expositione indigeat. Nam, licet hoc loco soleant plura argumenta multiplicari, nullum tamen occurrit, quod difficultatem ingerere possit. Quantum vero lex evangelica superet in gratiæ perfectione legem veterem, non est in hoc loco tractandum, sed in 1. 2, q. 107, ubi de hac comparatione D. Thom. disputat. Interim videri possunt Chrysost. et August., citatis locis, qui de eadem re copiose disserunt.

8. *Homines justi omnes sunt filii Dei adoptivi.* — Quarto, sequitur ex dicto principio, omnes homines justos, etiamsi sint præsciti, esse filios Dei adoptivos; e contrario vero omnes, qui sunt in peccato mortali vel originali, etiam si prædestinati sint, pro eo tempore quo gratia carent, non esse filios adoptivos. Hoc etiam certum est, et colligitur ex omnibus illis Scripturis quibus supra probavimus, hanc adoptionem in ipsa justificatione conferri. Et ratione patet facile utraque pars, quia, posito fundamento et termino, resultat relatio in supposito capaci illius; sed licet homo sit præscitus, tamen quando justificatur, veram justitiam et gratiam recipit, et efficitur vivum Christi membrum, quod est de fide certum, ut constat ex materia de gratia et de Ecclesia; ergo pro tunc est vere particeps divinæ naturæ, et acceptus ad gloriam, quia habet gratiam, quæ est pignus hæreditatis æternæ; ergo resultat in illo relatio filiationis adoptivæ, quia habet in se fundamentum talis relationis, et terminus deesse non potest. Unde Paul., ad Rom. 8, generalem regulam statuit: *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Et confirmatur, nam, cum filiatio adoptiva non sit intrinseca et connaturalis, sed adventitia, non est de ratione illius, ut immutabilis sit; ergo, quamvis Deus præsciat hominem amissurum hanc filiationem, tamen, quamdiu gratiam habet, vere est filius adoptivus. Sicut vere est homo sapiens, quamdiu sapientiam habet, licet Deus prævideat fore ut illam amittat, et stultus efficiatur; et inter homines vere est filius adoptivus, qui re ipsa nunc acceptus est ad hæreditatem, licet postea contingat propter sua demerita et hæreditate et adoptione privari. Et proportionali ratione demonstratur alia pars, quia non posito fundamento non resultat relatio; sed in homine carente gratia, quantumvis prædestinatus sit, non est fundamentum hujus relationis. Quia (ut diximus) hæc relatio realis est, et fundamentum ejus est aliquid intrinsecum et inhærens, et non sola prædestinatio, quæ est actus Dei extrinsece tantum denominans prædestinatum. Confirmatur et explicatur a simili: nam, licet homo habeat voluntatem et propositum adoptandi alium in filium, tamen quamdiu re ipsa illum non adoptavit, non potest dici filius adoptivus; ergo simili modo, etc.

9. *Præsciti, quamdiu justi, filii Dei adoptivi.* — Circa hoc autem graviter lapsus est Gabriel in 3, dist. 10, ubi negat præscitos esse filios adoptivos, quia non sunt per voluntatem Dei ad hæreditatem præordinati. Sed est plus quam falsa sententia, et in virtute damnata in Concilio Constantien., sess. 8, et 15, ubi contra Joan. Hus definit, præscitos posse aliquando esse justos, et viva membra Ecclesiæ. Et e contrario prædestinatum, si in peccato mortali sit, pro tunc non esse filium Dei, sed filium iræ. Unde 1 Joan. 1 generaliter dicitur: *Qui facit peccatum, ex diabolo est;* et e contrario: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen*

ipsius in eo manet; et infra subdit : *In hoc manifesti sunt filii Dei, et filii diaboli.*

10. Ad fundamentum autem Gabrielis respondetur, reprobum non esse ordinatum ad hæreditatem per voluntatem absolutam, qua illum Deus elegerit ad gloriam, sed per voluntatem antecedentem dandi gloriam, cum qua conjuncta fuit voluntas efficax dandi gratiam, et jus ad gloriam pro aliquo tempore ; nam hoc est satis ut pro illo sit filius et hæres. Quia revera, si in eo statu decederet, re ipsa consequeretur hæreditatem, juxta illud 2 ad Timot. 2, ubi, postquam Paul. de prædestinatis et reprobis, et de vasis aureis et fictilibus locutus est, concludit : *Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem sanctificatum, et utile Domino;* et ideo, 1 ad Cor. 10, admonet justum, dicens : *Qui stat, videat ne cadat;* et Apocal. 3 : *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam.* E contrario vero, licet prædestinatus sit electus, et præordinatus ad gloriam per absolutam Dei voluntatem, tamen non est vere filius, donec effectum illius voluntatis recipiat, saltem quoad justificantem gratiam; sicut non dicitur esse creatura, donec actu creetur, quamvis ab æterno habuerit Deus voluntatem creandi illam.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius* [2], *de Christo loquens : Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humanitas adoptatur. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.*

2. *Præterea Augustinus dicit, in lib. de Prædestinat. Sanctorum* [3], *quod ea gratia fit ab initio fidei homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Sed alii homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem, et ita videtur esse filius adoptivus.*

[1] Infra, d. 32, art. 3, et q. 49, art. 1, corp.; et 3, d. 10, q. 2, art. 2, q. 3 ; et 4 cont., c. 4 ; et Verit., q. 29, art. 2, ad 1.

[2] Lib. 2 de Trinitat., a med.

[3] Cap. 15, ante med.

3. *Præterea, Christus, secundum quod homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum, quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.*

Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro de Incarnat. [1] : *Adoptivum filium non dicimus filium esse natura, sed eum dicimus natura esse filium, qui verus est filius. Christus autem est verus et naturalis Dei Filius, secundum illud 1 Joan. ult. : Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo : ergo secundum quod homo, non est filius adoptivus.*

Respondeo dicendum, quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ ; unde et in prima parte dictum est [2], *quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis, quam increata, cui convenit esse Filium per naturam. Dictum est autem supra* [3], *quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur, aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos, qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut filiatio non proprie convenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideo cum dicitur, quod carnis humanitas adoptatur, impropria est locutio. Et accipitur ibi adoptatio pro unione humanæ naturæ ad personam Filii.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium; quia, scilicet, sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit Christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum, quia, scilicet, Christus per gratiam unionis est Filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundum illud Joan. 1 : Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.

Ad tertium dicendum, quod esse creaturam, et etiam servitus vel subjectio ad Deum non

[1] Cap. 8, in fin.

[2] Q. 33, art. 2 et 3.

[3] Art. præc.

solum respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

COMMENTARIUS.

Responsio D. Thom. est, cum Christus sit Filius Dei naturalis, nullo modo dici posse filium adoptivum. Quæ assertio, et ratio qua D. Thom. illam probat, difficultatem habent, quæ prolixiori expositione indiget, quam sequenti disputatione trademus.

DISPUTATIO XLIX,

In duas sectiones distributa.

DE FILIATIONE CHRISTI IN ORDINE AD DEUM.

Quod Christus Dominus, ut est Verbum Patris, sit Filius Dei naturalis, ut articulum fidei supponimus, contra Arianos hæreticos. Unde sequitur contra Nestor. et alios, qui duas personas in Christo posuerunt, absolute et simpliciter Christum hominem esse Filium Dei naturalem per communicationem idiomatum, juxta illud 1 Joan. 5: *Scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus, hic est verus Deus*. Et idem colligit Adrianus Papa, in Epist. ad Episcop. Hispan., et Concilium Francof., ex variis locis Scripturæ, in quibus Christus dicitur proprius Filius Dei, Matth. 16: *Tu es Christus Filius Dei vivi;* Luc. 1: *Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei;* et ad Rom. 8: *Proprio Filio suo non pepercit*. Et ideo notant, Christum singulariter loqui de Patre suo, Joan. 5: *Pater meus usque modo operatur;* Joan. 10: *Pater meus, quod dedit mihi, majus omnibus est*. Joan. 17: *Pater, clarifica Filium tuum*. Joan. 20: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum*, hac distinctione indicans, aliter esse Patrem suum, aliter nostrum. Unde etiam advertunt nunquam communi affectu dixisse nobiscum: *Pater noster*, sed, *Pater vester*, vel *Pater meus*, ut patet Matth. 5, 6 et 7. Denique ad hoc probandum congerunt varia Sanctorum testimonia, quæ non oportet referre, quia, suppositis quæ de una persona Christi, et de communicatione idiomatum dicta sunt, nulla in hoc est difficultas. His ergo suppositis, duo in hac disputatione examinanda supersunt. Primum, an filiatio divina conveniat Christo homini, non solum per communicationem idiomatum, sed etiam formaliter in quantum homo est; et deinde qualis sit ista filiatio.

SECTIO I.

An Christus, in quantum homo, vere ac proprie possit dici Filius Dei.

1. Ratio dubii est primo, quia Christus, in quantum homo, non est Deus, ut supra, q. 16, dictum est; ergo in quantum homo non est Filius Dei, quia Filius Dei est Deus. Secundo, quia, si in quantum homo, est Filius Dei, ergo in quantum homo habet relationem filiationis ad Deum; sed omnis relatio, quam Christus in quantum homo habet ad Deum, refertur ad totam Trinitatem; ergo Christus in quantum homo erit Filius totius Trinitatis; atque adeo Spiritus Sancti et Verbi, quod est absurdissimum. Minor probatur, quia Christus in quantum homo est effectus totius Trinitatis. Tertio, quia Christus in quantum homo non est Filius Dei naturalis, quia non procedit a Patre per æternam generationem in quantum homo. Neque est filius adoptivus, quia non est persona extranea; ergo non est Filius.

2. Propter hæc argumenta nonnulli existimant, licet certum ac de fide sit, dicere Christum, simpliciter et absolute loquendo, esse Filium Dei, tamen cum illa determinatione, *in quantum homo*, id non posse vere affirmari. Sed hæc sententia est sine dubio falsa. Unde ad explicandam veritatem, advertendum est primum, filiationem ad Deum variis modis accipi posse: primo propriissime pro filiatione naturali ac personali, qua constituitur secunda persona Trinitatis; certum autem est, Christum, ut hominem, non referri ad Deum hac filiatione. Secundo, impropriissime et valde analogice pro relatione creaturæ ad Deum, prout dicitur Deus pluviæ pater; et de hac etiam non agimus; quomodo enim Christus ut homo sit creatura, supra explicatum est. Tertio, pro filiatione fundata in gratia habituali, quæ in puris hominibus est filiatio adoptiva. Quarto, pro filiatione, si quæ esse potest, fundata in gratia unionis, et de his duabus hoc loco disputamus, et præsertim de ultima. Secundo est advertendum, illam particulam, *in quantum*, posse reduplicative et specificative teneri, hic autem non sumi priori modo, tum quia certum est humanitatem non esse rationem et causam ob quam Christus est Filius Dei, quia ex reduplicativa pro-

positione licet universalem inferre; consequens autem falsum esse constat, quia non agimus de filio Dei sub ea latissima et metaphorica significatione, qua omnis creatura, et præsertim rationalis, potest dici filius Dei; sed agimus de altiori filiatione divina, quæ includit communicationem ejusdem beatitudinis, et divinæ hæreditatis. Sumitur ergo illud, *in quantum*, specificative, ut sensus sit, an Christus in humanitate subsistens habeat in humanitate ipsa habitudinem aliquam, seu relationem Filii ad Deum.

3. Dico ergo primo: Christus, in quantum homo, est Filius Dei. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma et auctoribus citandis conclusione sequenti. Et primo colligi potest ex Adriano Papa et Concilio Francof., locis citatis; ex professo enim probare videntur Christum, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem esse Filium Dei naturalem; ergo multo magis docebunt esse Filium Dei. Unde Adrianus, ponderans verbum illud ad Rom. 8: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, inquit: *Scimus quia non est traditus secundum divinitatem, sed secundum id quod verus homo erat; illum, nimirum, qui traditus est, hominem ipsum, Apostolus proprium Dei Filium protestatur;* et inferius, exponens similiter illud Matth. 3, et 17: *Hic est filius meus dilectus*, inquit: *Super quem descendit Spiritus Sanctus in specie columbæ, super Deum, an super hominem?* et infra: *Secundum id, quod homo est, Spiritum Sanctum super se venientem suscepit; de eo ergo hominis filio, super quem Spiritus Sanctus descendit, licet unus sit Dei et hominis Filius*, *vox Patris intonuit, dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. Si secundum divinitatem dixisset, nequaquam diceret: In quo mihi bene complacui, sed tantummodo: In quo mihi bene placui; dum ergo dicit: Complacui, totam simul Trinitatem comprehendit, quia in homine Christo tota complacuit Trinitas. Animadvertite, quia nihil vobis restat, ut secundum divinitatem tantummodo credatis dixisse Patrem: Hic est Filius meus dilectus, sed potius secundum humanitatem, super quem Spiritus Sanctus dicitur descendisse.* Alia multa similia habentur, tam in illa epistola, quam in alia totius Concilii. Sed hæc omnia, ut verum fatear, non admodum cogunt, quia, ut infra, sect. 3, ostendam, fere in omnibus similibus locutionibus hujus Concilii, illa particula, *in quantum homo*, seu, *secundum humanitatem*, non designat formaliter naturam humanam, seu personam humanam, ut sic, sed solum suppositum Verbi sub natura humana subsistens, ita ut sensus solum sit, illud ipsum suppositum in natura humana subsistens esse Filium Dei naturalem, et neque esse aliud suppositum illius humanæ naturæ, præter Filium Dei naturalem, neque suppositum illud desiisse esse Filium Dei naturalem, propter unionem cum humana natura. Denique intendunt, hunc hominem Christum non denominatione tantum, sed vere ac proprie esse Filium Dei naturalem, quo sensu dixit divus Thomas supra, q. 16, a. 11, hanc locutionem esse veram: *Christus, secundum quod homo, est Deus*. Et eodem modo certum est Christum, in quantum hominem, esse Filium Dei per essentiam et naturalem. Propter hanc ergo expositionem non sumitur ab his testimoniis argumentum efficax; potest tamen sumi probabile, vel quia alius sensus probabilis est, vel quia multa, saltem obiter, dicuntur in illo Concilio, quibus hoc ipsum indicatur, ut in sequentibus videbimus latius. Secundo probari potest conclusio, quia in Scriptura sacra, unio hypostatica dici solet generatio, et Christus ut homo dicitur singulariter a Deo genitus; ergo ut homo est speciali ratione Dei Filius. Patet consequentia, quia generationi respondet filiatio in rebus viventibus et perfectis. Antecedens patet ex illo: *Generationem ejus quis enarrabit?* Isaiæ 53, quod, licet aliis modis exponi possit, tamen de mysterio incarnationis exponitur a multis Patribus, ut citavi supra, disp. 3, sect. 1. Similiter facit illud Psalm. 2: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Quod licet alios etiam sensus habeat, tamen de hoc mysterio intelligitur ab August., lib. de Trinit. et unit. Dei, c. 11, et aliis, quos sequenti tomo referam, disp. 45, sect. 1. Hinc Christus, ut homo loquens, Deum singulari modo appellat Patrem suum, Joan. 20: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum.* Ubi, licet de Patre proprie, id est, de prima persona Trinitatis loquatur, ut aperte exponit Adrianus, dicta epist.; et Cyrillus, cum Concilio Alexand., ep. 10; et Athanasius, lib. de Incarn. Christi; et Damascen., lib. 4 de Fid., c. 8; nihilominus et Christus homo est qui loquitur, et ut homo loqui videtur, ut verbum, *ascendo*, et relativum, *meum*, satis indicare videntur. Denique facit quod sæpe Patres dicunt: *Christum ut Deum, esse Unigenitum Dei, ut hominem vero esse primogenitum*

in multis fratribus, ut dicitur ad Rom. 8, seu *primogenitum omnis creaturæ*, ut dicitur ad Coloss. 1, et exponitur in Concilio Sardicensi, in epist. ad omnes fideles; et Hieronymo et Anselmo ibi; et optime a Cyril. Alexand., lib. de Fide ad Theodosium, et lib. 1 de Fide ad Regin., in ostensione quod Christus sit Deus, ex Epist. ad Hebræos. Ubi de Christo ut homine interpretari videtur illud ad Hebr. 1: *Locutus est nobis in Filio, quem constituit hæredem universorum.* Hoc enim proprie in Christum ut hominem convenire videtur, quia ut Deus non constituitur hæres, sed natura sua est Dominus omnium simul cum Patre. Et hinc tertio formatur ratio, quia Christus, in quantum homo, seu in humanitate sua, est particeps divinæ beatitudinis seu hæreditatis; ergo in ipsa humanitate habet jus ad hæreditatem illam; ergo secundum illam humanitatem est filius multo perfectior et excellentior quam alii. Et confirmatur, quia homines justi vocantur filii Dei et hæredes; ergo multo magis Christus, etiam ut homo, nam ipse est primarius hæres, alii vero ejus cohæredes, ut ad Rom. 8 dicitur.

4. Unde tandem confirmatur, quia si gratia accidentalis homines constituit filios, cur non magis gratia unionis constituet Christum, ut hominem, Dei Filium? Ubi optime accommodantur illa ejusdem Domini verba, Joan. 10: *Si illos dixit Deos, ad quos sermo Dei factus est, quem Pater sanctificavit, et misit in mundum, vos dicitis: Quia blasphemas, quia dixi: Filius Dei sum.* Illa enim verba de sanctificatione Christi ut hominis, per unionem humanitatis ad Verbum intelligunt Athanas., Chrys., Hilar., quos ibi refert Cardinalis Toletus. Ergo ratione illius sanctificationis vere dicitur Filius, etiam ut homo.

5. ***Christus ut homo est Filius Dei ratione unionis hypostaticæ.*** — Ex his infero, et dico secundo: proprium fundamentum hujus relationis, seu filiationis divinæ, quæ convenit Christo ut homini, est ipsa gratia unionis. Hanc conclusionem colligo ex D. Thom., in hoc art. 4, ad secundum, et ex Magist. et Bonavent., et aliis Doctoribus, 3, dist. 10; eique favent Adrianus Papa, et Concil. Francoford., locis citatis. Et ratione probatur, ex iis quæ supra, q. 7, de sanctificatione Christi per gratiam unionis dicta sunt. Sicut enim ille homo, etiam in quantum homo, id est, in humanitate ipsa, est sanctus, et summe gratus Deo, ita ex vi ejusdem unionis habet jus proprium et intrinsecum ad divinam hæreditatem in ipsa humanitate suscipiendam; ergo ex vi illius est etiam Filius Dei. Et ex solutionibus argumentorum hæc veritas magis explicabitur, et confirmabitur.

6. *Objectio.* — *Responsio.* — Objici tamen potest, quia gratia unionis non potest esse fundamentum alicujus relationis realis; sed relatio filiationis divinæ, oportet ut sit realis, ut supra dictum est de filiatione adoptiva, et magis verum esse oportet de filiatione naturali. Respondetur, hanc relationem filiationis fundatam in gratia unionis non esse realem, sed rationis (ut argumentum recte probat); hæc enim filiatio, cum conveniat Christo homini, in quantum homo est, seu in humanitate ipsa, temporalis est, conveniens Christo, solum ex eo tempore ex quo homo est; illius autem fundamentum est persona Verbi hypostatice unita humanitati, et formaliter illam sanctificans, et præbens huic homini, ut sic, jus ad divinam beatitudinem; et ideo non potest esse relatio realis, quia relatio immediate recipitur in proximo fundamento; at vero persona divina non est capax relationis realis, adventitiæ et temporalis. Unde sicut esse sanctum et gratum per gratiam unionis, non addit humanitati physicam entitatem præter ipsam personam divinam unitam, sed moralem dignitatem, ita etiam esse Filium Dei hoc modo, non addit realem entitatem, seu relationem præter gratiam unionis, sed explicat illammet dignitatem sub alia relatione rationis, quæ explicat jus quod ille homo habet ex vi unionis ad æternam beatitudinem, ratione cujus vere dicitur esse debita et connaturalis illi.

7. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed inferet aliquis, hac ratione ipsam humanitatem posse dici filiam Dei, sicut potest dici grata, aut beata, aut sancta; et fortasse non deerunt, qui cum Scoto sentiant hoc non esse inconveniens. Verius tamen negatur sequela, juxta communem modum loquendi philosophorum, quem observare oportet; relatio enim filiationis non denominat naturam, sed suppositum, quod est ultimus generationis terminus; unde, sicut operationes tribuuntur supposito, et non naturæ, quamvis per naturam, seu in natura conveniant supposito, ita etiam esse hæredem, seu habere jus ad hæreditatem, est propria denominatio suppositi, non naturæ, et idem est de relatione filii. Item, quia per unionem non fuit producta humanitas, sed assumpta; productus autem fuit Christus ut homo; est autem filius qui producitur,

non vero natura, quæ assumitur, seu unitur.

8. *Dubium.*—Sed quæres tandem an ratione gratiæ habitualis possit etiam dici Christus, in quantum homo, filius Dei. Videtur enim ex dictis sequi ita esse affirmandum, tum quia, licet Christus fuerit sanctificatus per gratiam unionis, tamen etiam per habitualem habuit veram sanctificationem et proportionem et jus ad supernaturalem hæreditatem et beatitudinem; ergo etiam ratione gratiæ habitualis potest dici filius Dei, non minus, quam alii justi; tum etiam quia secundum eam gratiam fuit suo modo spiritualiter genitus, sicut sunt alii Sancti; ergo ad eam generationem consecuta est filiationis relatio. Unde, sicut Christus ut homo dicitur filius Virginis, propter humanam generationem ex illa, ita dici poterit filius Dei, propter spiritualem generationem ex illo per gratiam habitualem. Aliunde vero obstare videtur, quia hoc videtur aliquo modo sapere errorem Nestorii, qui dicebat Christum esse filium per gratiam accidentalem. Sed hoc argumentum parvi momenti est, quia Nestorius non tam errabat in asserenda filiatione per gratiam habitualem, quam negando veram gratiam unionis, et filiationem naturalem. Difficiliora videntur quæ in principio proposita sunt, sed illa etiam statim dissolventur.

9. ***Responsio.* — *Christus ut homo non dicitur proprie filius Dei ratione gratiæ habitualis.*** — Nihilominus tamen dicendum est, hic posse esse quæstionem de re, vel de denominatione et modo loquendi. Quoad rem, existimo animam Christi accepisse gratiam habitualem per actionem propriam distinctam ab actione unionis et ejusdem rationis cum actione, qua gratia producitur in quacunque anima vel Angelo; quia terminus est ejusdem rationis, et modus productionis similiter. Nam, licet dicatur illa gratia habitualis debita Christo ratione unionis, tamen physice non manavit, seu resultavit ex ipsa personalitate Verbi unita humanitati, quæ per se et ut sic activa non est, sed per propriam actionem fuit effecta, ut supra, q. 7, late probatum est. Illud autem debitum tantum est quoddam morale jus, quatenus consentaneum est, et naturæ rei proportionatum, ut habenti priorem gratiam, scilicet unionis, posterior, seu habitualis conferatur. Et hinc fit, ex hac actione, qua producta fuit gratia habitualis in Christi anima, resultasse in Christo ut homine relationem ad Deum fundatam in ipsa gratia, quæ sit velut relatio effectus ad causam ejusdem rationis cum relatione ad Deum, quæ resultat in homine justo ex vi illius actionis, per quam justus fit. Nam, sicut gratia habitualis in Christo et in nobis est ejusdem rationis, ita et hæc actio, et relatio quæ per illam resultat. Neque enim huic relationi obstare potest personalitas increata, quia licet de relatione resultante ex humana Christi generatione substantiali, adhuc sub judice sit, an possit esse realis, necne, propter incapacitatem personæ, tamen de relationibus quæ consequuntur actiones, passiones, aut formas accidentales, nemo unquam dubitavit quin potuerint in Christo esse reales, si in aliis hominibus tales sunt; quia hæ non attingunt ipsum suppositum substantiale secundum se, sed tantum mediante natura, sicut et alia accidentia in quibus ipsæ fundantur. Unde non videtur dubium, quin relatio similitudinis fundata in albedine fuerit realis in Christo, sicut in aliis hominibus; et similiter relatio patientis, cum patiebatur vel calefiebat, etc.; ergo idem erit de relatione fundata in gratia habituali, quæ res apertius constabit sectione sequenti, explicando rationem D. Thom. Addo tamen nihilominus, quamvis hæc relatio in aliis hominibus habeat rationem filiationis, tamen in Christo non proprie recipere hanc denominationem, et ideo non proprie posse dici Christum, ut hominem, filium Dei ratione gratiæ habitualis, sed unionis tantum. Ratio hujus est, quia filiatio proprie significat relationem resultantem ex aliqua actione, qua per se primo producitur is, qui filius nominatur, vel ex non filio efficitur; sic enim inter homines filiatio naturalis consequitur physicam generationem, qua per se primo filius producitur; filiatio autem adoptiva consequitur actionem moralem, qua adoptatur in filium is, qui filius nominatur. At vero gratia habitualis Christi et supponit illum esse Filium Dei per gratiam unionis, et licet physice fiat per propriam actionem, tamen, cum illa gratia collata sit ratione gratiæ unionis, non censetur per se primo fieri, sed veluti consequi aliam formam, et ideo relatio inde resultans non potest proprie filiatio nominari.

10. ***Responsio ad argumenta.* — *Christus in quantum homo quomodo sit Filius Dei.*** — Ad argumenta in principio posita, ad primum respondetur, ex supra dictis, verum esse Christum, ut hominem, non posse dici Filium Dei proprie per essentiam et æternam generationem, sicut est Filius Dei in quantum est Deus, sumendo proprie, formaliter et specificative

particulam illam, *in quantum*, ut supra explicatum est, et docuerunt expresse D. Thom. et Cajet., quæst. sequenti, art. 2, ad 1; et facile convinci potest, quia Christus, ut Deus, est Filius naturalis per æternam generationem, et naturæ æqualitatem et identitatem; at vero ut homo non habet hanc æqualitatem cum Patre, sed est minor illo, neque ut homo procedit a Patre per æternam generationem. Præterea Christus, ut Deus, fruitur beatitudine per essentiam, non tamen ut homo, quia ut sic non videt Deum per increatam visionem, sed illius participationem creatam suscipit. Denique argumentum factum hoc convincit, quia Christus ut homo non est Deus; ergo neque Filius Dei in hoc sensu. Nihilominus tamen alia ratione dicimus, Christum ut hominem esse Filium Dei per gratiam unionis, quia per illam effectum est ut ipsa humanitas vere ac proprie sit substantialis natura ipsius Filii Dei naturalis, atque adeo ut huic homini debeatur etiam in sua humanitate divina hæreditas et beatitudo, et consequenter ut etiam in quantum homo, sit filius et hæres. Hæc ergo relatio distincta est a relatione filiationis æternæ, distinctamque habet rationem fundandi, scilicet gratiam unionis, distinctumque terminum, ut latius explicabitur sectione sequenti. In hoc ergo sensu ad argumentum primum negatur consequentia, quia non dicimus Christum ut hominem esse Filium Dei, eo modo quo Verbum est Deus per essentiam, sed eo modo quo in quantum homo est hæres universorum, ratione gratiæ unionis; de qua re dicetur late sectione sequenti, et ibi etiam 3 argumentum dissolvetur.

SECTIO II.

An Christus, in quantum homo, sit Filius Dei naturalis an adoptivus.

1. Duo hic possunt et solent inquiri, unum, an Christus simpliciter, aliud, an cum determinatione, *in quantum homo*, possit dici filius Dei adoptivus. Sed quia, exclusa posteriori locutione, a fortiori excludetur prior, et quia id est certum, ut dicam sectione sequenti, et specialem difficultatem non habet, ideo satis erit posteriori modo quæstionem tractare. In qua Durand., in 3, dist. 4, q. 1, et Bassolis ibi, artic. 2, simpliciter concedunt, Christum ut hominem esse filium Dei adoptivum, eamque sententiam censuit probabilem Richard., dist. 10, q. 1, licet in contrariam magis inclinet. Quo fere modo procedit Scotus ibi, tam in Scriptis quam in Reportatis. Alensis autem, 3 p., q. 8, memb. 3, a. 4, concedit, Christum ut hominem esse filium Dei per creationem et per gratiam; negat tamen esse filium adoptivum. Sed de filiatione omnino metaphorica, quæ est per solam creationem, nihil est quod dicamus, quia illa coincidit cum relatione creaturæ, quæ non est proprie filiatio; et eo modo quo est seu appellatur filiatio, constat non esse adoptivam, sed connaturalem humanitati. Quæstio ergo est de filiatione per gratiam, et de hac loquitur Durand. Cujus fundamentum est, quia gratia Christi est ejusdem rationis cum nostra; sed nos sumus filii adoptivi ratione hujus gratiæ; ergo et Christus in quantum homo. Et confirmatur illo argumento tertio, relicto in sectione præcedenti, quia Christus, in quantum homo, non est Filius naturalis, quia ut sic non est ab æterno genitus; erit ergo adoptivus.

2. ***Christus in quantum homo non potest dici filius Dei adoptivus.*** — Dicendum tamen est, Christum Dominum, in quantum hominem non posse dici filium adoptivum, sed naturalem Dei. Ita docet D. Thomas hic, et infra, q. 33, artic. 3, et q. 43, a. 1, et l. 4 contra Gent., c. 4; Magist., in 3, d. 4, et d. 10, ubi plura refert Sanctorum testimonia; ibique cæteri Scholastici illum sequuntur. Bonav., Albert., Thom. de Argent., Gab., Major, Palud., d. 4, a. 3, ibidem; Capreol., q. unic., a. 3, ad arg. cont. 3 concl. Probatur ex Scriptura, et Patribus, quorum testimonia ex parte citantur in dicto Concilio, ubi inter alia adducitur illud Matth. 16: *Tu es Christus, Filius Dei vivi;* et illud Joan. 20: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum.* Ubi (ut supra adnotavimus) loquitur Christus in quantum homo; nihilominus non vocat Patrem nostrum, sed distinguit, *Patrem meum, et Patrem vestrum*, ut indicet se non esse filium adoptivum, sicut nos. Et cætera testimonia, in principio disputationis citata, eodem modo accommodari possunt, præsertim illud ad Hebr. 1: *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit.* Ubi loquitur de Christo, non tantum ut Deo, sed etiam ut homine, et de nomine filii; cum ergo Angeli sint filii adoptivi, altiori modo Christus ut homo dicitur filius. Præterea Chrysost., seu auctor Imperfecti in Matth., hom. 40, explicans verbum illud: *Reverebuntur Filium meum*, animadvertit, Prophetas

ante Christum missos, filios fuisse adoptivos, Christum vero vocari proprium Filium, ut Paul. dixit, ad Rom. 8. Unde Ambros., lib. 1 de Fid., c. 9 : *Nos*, inquit, *filii per adoptionem, ille per naturam*. Idem, lib. de Incarnat. dom. sacram., c. 8; August., ep. 120, c. 4, et lib. contra Secundinum Manichæum, c. 5, et lib. 3 contra Faust., cap. 3, ubi illa ratione utitur, quod filius adoptivus prius est quam sit filius, quam infra tractabimus; et lib. 1 de Consensu Evangelist., c. 3, dicit Paulum fuisse usum nomine adoptionis, ut inter Christum et nos distinctionem poneret. Idem docet Irenæ., lib. 3 contra hæres., c. 21, in verbis illis : *Propter hoc enim Verbum Dei, homo, et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat filius Dei*. Ubi Feuardentius intellexit, Irenæum sensisse contrarium, scilicet Christum juxta humanam naturam adoptione evasisse filium Dei, unde ipse illum pie interpretatur, ut per adoptionem gratiam unionis intelligat. Ego vero aliter locum Irenæi interpretandum existimo, ut *adoptio*, non ad ipsum Christum, sed ad nos referatur. Quod (ut opinor) facile probabitur consideranti sincere et attente totum Irenæi contextum. Paulo enim superius tractans illa verba : *Ego dixi : Dii estis, et filii Altissimi omnes, vos autem sicut homines moriemini*, ait : *Ad eos dicit, qui non recipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem ;* et infra : *Ingrati existentes Verbo Dei, quod incarnatum est, propter ipsos;* et subdit : *Propter hoc enim Verbum Dei, homo, et qui Filius Dei, filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens, fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem accipere*, usque ad illud, *ut filiorum adoptionem perciperemus*. In quibus verbis primum considerandum est, non solum non vocare Irenæum incarnationem nomine adoptionis, quin potius illas distinguere, cum dicit eos, qui incarnationem negant, non percipere adoptionem, *quia ingrati sunt Verbo, quod incarnatum est propter ipsos*. Deinde ponderanda est illa causalis nota, *propter hoc enim*, etc.; cum enim dixisset Verbum fuisse incarnatum propter nos, id est, ut nos consequamur adoptionem filiorum, causam hujus reddit dicens : *Propter hoc enim qui Filius Dei est, Filius hominis factus est;* cum ergo concludit, *ut adoptionem percipiens, fiat filius Dei*, non est sensus, Filium Dei factum esse hominem, ut ipsemet Christus adoptionem percipiens, sed indefinite, ut is, qui adoptionem recipit (quicunque ille sit), fiat filius Dei ; hoc enim sensu causalis hæc consonat propositioni immediate præcedenti, cui adjungitur; et verba ipsa optime patiuntur hunc sensum, sine ulla extorsione aut difficultate; in alio vero sensu causalis illa non recte conjungitur cum præcedentibus, et continet sensum per se absurdissimum, tum quia nullus unquam dixit, Verbum Dei fuisse incarnatum, ut Christus ipse adoptione fieret filius Dei, sed ut alios homines faceret filios Dei, ut plane idem Irenæus ibidem intendit; tum etiam quia illa locutio ad Christum relata continet sensum erroneum, quia neque humanitas Christi est facta filius Dei per adoptionem, etiam si nomine adoptionis incarnationem intelligamus, sed est unita Filio Dei; neque etiam hic homo Christus factus est Filius Dei, sed potius Filius Dei factus est Christus, ut patet ex dictis supra, q. 16. Tertio, constat idem sensus ex verbis sequentibus; cum enim dixisset Filium Dei factum esse filium hominis, ut qui percipit adoptionem fiat filius Dei, subdit aliam causalem : *Non enim poteramus aliter immortalitatem accipere, nisi prius immortalitas fieret quod et nos, ut adoptionem filiorum perciperemus ;* ergo, sicut in hac ratione et causa reddenda, loquitur de adoptione nostra, non Christi, ita etiam in proxime præcedente, ad quam hæc refertur.

3. Non omittam autem advertere, hæc et similia testimonia, quæ ex sacra Scriptura et Patribus ad hanc sententiam probandam adduci solent, non eam satis convincere in sensu a nobis intento, sed solum in eo quo Christus homo, et ut homo ex parte suppositi, sed potius ut hic homo, dicitur Deus, et Filius Dei naturalis, ut ex dicendis in hac et sequenti sectione constabit. Adducuntur autem hæc testimonia, ut ostendatur Patres non agnovisse in Christo aliam filiationem, nisi naturalem, atque adeo vel ut hominem, non esse dicendum Filium Dei, vel dicendum esse Filium naturalem, et non adoptivum.

4. Ad probandum hanc veritatem D. Thom. hac utitur ratione in præsenti articulo. Persona Christi est naturalis Filius Dei; ergo Christus non potest esse filius adoptivus. Probatur consequentia, quia filiatio convenit personæ, non autem naturæ; et ideo, si de illa dicitur filiatio simpliciter et per se, non potest de eadem dici filiatio per participationem : *Quia non recipitur* (inquit) *aliquid dici parti-*

cipative, quod per se dicitur. Quæ ratio optime probat, Christum absolute et simpliciter non posse dici filium adoptivum, sed naturalem, quod est certissimum; non tamen videtur convincere, posita determinatione, *in quantum homo*, non posse adoptivum appellari, quia hoc modo optime recipitur aliquid cum aliqua determinatione dici participative, quod simpliciter per se dicitur; ut Christus simpliciter est ens per essentiam, quia est Deus; et tamen Christus in quantum homo recte dicitur ens per participationem, quia ut sic est creatura. Idem ergo erit in filiatione per se, seu naturali, et per participationem, seu adoptiva. Neque ad hoc videtur referre, quod filiatio sit proprietas personæ, nam etiam Christus ut homo est persona humana, scilicet, ex persona divina, et humanitate composita (ut supra explicatum est); ergo ut sic erit capax relationis filiationis divinæ per participationem; ergo et adoptionis. Nec modo disputo an hæc relatio sit rationis, vel realis, hæc enim controversia hoc loco necessaria non est, quia non pendet ex illa veritas conclusionis, quidquid aliqui D. Thomæ expositores conentur. Quia non est de ratione adoptionis ut includat relationem realem, et deinde quia (ut supra dicebam) non omnis realis relatio repugnat Christo, quia non oportet ut inhæreat ipsi personæ secundum se, sed solum mediante natura, ita tamen ut denominet personam; et hoc modo non videtur inconveniens ut eadem persona, quæ simpliciter denominatur Filius per se et perfectissime, in quantum homo denominetur secundum quid, et per participationem; sicut idem Christus absolute est beatus per essentiam, et in quantum homo est beatus per participationem.

5. Ut ergo huic rationi D. Thomæ vim et efficaciam tribuamus, addamus rationem aliam, qua Adrianus Papa et Concilium Francoford. utuntur, et esse debet proprium fundamentum hujus veritatis; nam de ratione adoptionis est, ut extranea persona acceptetur liberaliter ad hæreditatem; sed nihil horum habet locum in Christo, etiam ut homine. Nam primo Christus, ut homo, non est persona extranea, quia non est alia persona a persona Filii Dei naturalis, quia etiam si sumatur Christus ut est persona composita, intrinsece includit filiationem Dei naturalem, per quam constituitur in esse hujus personæ, et ideo sub nulla ratione potest dici neque intelligi, neque in duratione temporis, neque in aliquo signo naturæ, quod sit persona aliena, seu extranea a divina filiatione, et ideo ex hoc principio non est capax adoptionis. Neque etiam ex alio, quia hic homo Christus non acceptatur ad divinam hæreditatem suscipiendam in humanitate sua acceptatione mere extrinseca, et omnino liberali, sed acceptatione quasi intrinseca et connaturali, ac debita ratione unionis; ergo ex omni capite est incapax adoptionis.

6. *Responsio*. — Respondent aliqui, hac ratione ad summum probari Christum simpliciter non posse vere dici filium adoptivum, non vero cum determinatione in quantum homo, quia humanitas ex se extranea est. Unde confirmatur, nam saltem hac ratione non probatur, humanitatem non esse adoptatam; ergo nec quod Christus secundum illam non sit adoptatus. Respondetur ad priorem objectionem negando assumptum; ad probationem (quod humanitas secundum se est extranea) dicitur, id nihil referre, quia ratio non assumit, ad adoptionem requiri quod natura sit extranea, sed quod persona sit extranea; idque probare non oportet, quia ex ipso nomine adoptionis et ex conditionibus ejus supra explicatis et probatis in Commentariis articulorum D. Thomæ, probatum ac declaratum est. Quantumvis autem natura extranea sit, non reddit extraneam personam assumentem, quod recte indicavit Adrianus, illis verbis: *Quasi alienus aliquando a Patre fuerit, aut per carnis, extraneus ab eo factus, assumptionem*. Quin potius per assumptionem ipsa humanitas facta est quodammodo propria, et filiatio naturalis ita est illi intime et substantialiter conjuncta, ut composita persona inde resultans, etiam ut talis est, non possit extranea censeri; imo illa ut sic ex propriis, et ab intrinseco jus habeat ad divinam hæreditatem etiam in assumpta natura, non ratione illius, sed ratione personæ cui unitur; ergo ex eadem radice provenit quod hic homo, etiam ut homo, non possit filius esse adoptivus, quantumvis assumpta natura secundum se considerata extranea esse videatur. Ad posteriorem objectionem, quidquid sit de antecedente, de quo statim dicam, nego consequentiam, quia Christus, ut homo, et humanitas, non sunt omnino idem, ut per se constat, quia Christus, addita etiam illa determinatione, includit suppositum quod non includit humanitas; unde ille dici potest filius, non autem humanitas; nunc vero non disputamus de humanitate, de qua statim dicturi sumus, sed de Christo ut homine; et ideo nil

refert quod ratio facta de humanitate non convincat; neque enim necesse est omnia simul et eadem ratione probari. Neque argumentum a Christo ut homine ad humanitatem, neque e contrario ab humanitate ad Christum ut hominem, est formale; non enim sequitur: Humanitas est unita; ergo Christus ut homo est unitus; nec sequitur: Humanitati est facta gratia; ergo Christo ut homini est facta gratia, ut sæpe est in superioribus dictum; an vero ratione materiæ teneat in adoptione illa consecutio, infra declarabo; ubi etiam ostendam, rationem hanc, servata proportione, etiam in humanitate habere locum, ut ab illa excludatur adoptio.

7. *Discursus S. Thomæ declaratur.* — Ex hac vero ratione sic exposita, quæ non solum efficax et fundamentalis est, sed in re etiam unica, ut existimo, colligo imprimis quo sensu procedere hoc loco possit ratio D. Thom., ut recte probet. Quod enim ait, filiationem esse personæ proprietatem, non est sensus filiationem inesse soli supposito (ut quidam ejus expositores falso contendunt), et non etiam naturæ, maxime quando illa natura non est intrinseca et essentialis tali supposito; in hoc enim sensu propositio illa, nec in theologia, neque in philosophia habet aliquod fundamentum, neque veritatem habere potest, quia non solum Verbum secundum se est persona, sed etiam prout conjunctum humanitati, ita ut hoc compositum vera persona substantialis sit, quæ, ut composita est, intrinsece includit hanc naturam assumptam et hanc personam seu subsistentiam; ergo, licet filiatio sit proprietas personæ, poterit per se primo convenire huic personæ compositæ ut sic; ergo poterit esse non tantum in persona secundum se, sed etiam in natura, vel potius in composito ex utraque; sicut etiam generari aut concipi convenit personæ potius quam naturæ, quamvis non persona secundum se concipiatur, sed persona composita ex subsistentia et natura; et ideo relatio filii, quam Christus habet ad matrem, licet personæ conveniat, non tamen Verbo secundum se, ita ut illi soli immediate insit, aut inesse concipiatur; esset enim falsa conceptio; nam, sicut Verbum secundum se non generatur ex matre, sed ratione humanæ naturæ, seu compositum ex Verbo et humanitate, ita neque Verbum secundum se refertur, sed ut componit unam personam cum humanitate; ergo nec Verbo secundum se inest relatio filiationis ad matrem, sed media humanitate, vel quatenus cum illa componit unam personam. Idem ergo erit de filiatione ad Deum, qua Christus ut homo dicitur Filius Dei; nam hæc etiam non convenit Verbo secundum se, nec proxime fundatur in æterna generatione, sed in gratia unionis facta humanitati. Dicitur ergo filiatio convenire personæ, tum quia illam proprie denominat, tum quia vel illi secundum se convenit, si sit simplicissima persona, vel non inest naturæ nisi ut subsistenti et determinatæ in aliqua persona, si sit persona composita, ut latius declarabimus in seq. tomo, q. 35.

8. Ex hac autem propositione sic intellecta, colligitur ulterius, quantum ad præsentem quæstionem attinet, filiationem ad Deum, quæ Christo ut homini convenit, non convenire humanitati proprie et secundum se, sed per se primo convenire huic personæ compositæ, seu Verbo ut subsistenti in humanitate, seu humanitati ut sustentatæ a Verbo. Unde tandem concluditur, illam filiationem non posse habere proprietatem repugnantem dignitati Verbi, cum illud maxime respiciat, licet non nudum, sed vestitum humanitate, et in illo proxime fundetur, licet non secundum se, sed ut communicato humanitati. Ad hanc autem dignitatem Verbi spectat, ut nullo modo possit censeri extranea vel aliena persona, non solum in propria natura, verum etiam nec in aliena, quam per assumptionem suam fecit, et faciendo suam, intrinsece et per se fecit illi debitam divinam hæreditatem, per se ipsum deificando talem naturam: ac propterea filiatio talis personæ, etiam in assumpta natura, non potest esse adoptiva, quæ alienam et extraneam personam respicit, et negationem connaturalis filiationis includit.

9. Et hoc sensu accommodari in præsente debet aliud principium D. Thomæ, scilicet: *Non recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur;* est enim hoc maxime verum, quando prædicatum per participationem dictum includit imperfectionem intrinsece repugnantem ei quod est per se tale, eamque imperfectionem postulat in persona secundum se; ut non potest dici Christus, etiam ut homo, persona creata, aut finita, propter dictam causam; hujusmodi autem est filiatio adoptiva, eo quod alienam et extraneam personam requirat; et ideo non potest Christo attribui, etiam ut homini. Existimo ergo, discursum hunc in hoc sensu esse efficacem, et esse admodum conformem intentioni D. Thomæ, nec posse alia via et modo vim et efficaciam ha-

bere. Nam, quod aliqui aiunt, fundari in hoc quod eidem supposito duplex filiatio convenire non potest, improbabile est; nam, si absolute intelligatur, plane est falsum, et contra eumdem D. Thomæ infra, q. 35, art. 5, ut patet in filiatione divina et humana ejusdem Christi; imo in ipsa relatione filii naturalis idem constat, ut amplius infra patebit. Si vero non absolute, sed de duplici relatione reali intelligatur, est impertinens; nihil enim refert ad filiationem adoptivam; sufficit enim quod sit relatio rationis; imo ad aliquam filiationem naturalem id sufficit, ut jam dicam. Non ergo ex sola unitate suppositi excludit D. Thomas duplicem illam filiationem, sed ex speciali imperfectione et negatione, quam filiatio adoptiva includit, prout a nobis declaratum est.

10. *Aliorum expositio.* — Alii vero addunt, quod, licet relatio filiationis possit convenire supposito, mediante natura assumpta, non tamen relatio filiationis divinæ fundata in gratia sanctificante, quia gratia est tanquam nova natura adveniens præexistenti supposito, et ab humanitate distincta; ergo si aliqua relatio filiationis ex tali gratia resultaret, non posset convenire Verbo media humanitate; ergo debet convenire ipsi Verbo immediate et secundum se, quod repugnat. Prima consequentia declaratur, quia, quando eidem supposito conveniunt duæ naturæ, et una præsupponitur in ipso, et alia de novo ei unitur per novam actionem vel generationem, si aliqua relatio filiationis inde resultat, non potest convenire tali supposito media natura, quæ in eo supponebatur, sed media illa quæ de novo ei advenit; ut si Angelus fieret homo, et nasceretur ex muliere, filiatio non posset ei convenire media natura quæ in eo supponebatur, sed media humana, quæ illi de novo advenit. Sic ergo, cum humanitas et gratia sint quasi duæ naturæ, et humanitas supponatur in persona Verbi, relatio filiationis, quæ ex gratia resultaret, non posset illi convenire media humanitate. Sed hæc ratio inefficax est, quia illud principium, in quo fundatur, verum habet in naturis, quæ non sunt per se subordinatæ, ita ut una non conjungatur supposito, mediante alia, sed utraque immediate, ut sunt natura humana et angelica in dicto exemplo, vel si utraque uniretur Verbo; at vero gratia et humanitas non sunt hujusmodi, nam gratia non potest uniri supposito, nisi mediante humanitate; imo neque immediatius neque alia ratione est in Verbo, nisi quia est in humanitate conjuncta Verbo; ergo quamvis ex infusione talis gratiæ resultaret aliqua relatio, illa non conveniret Verbo secundum se, sed media humanitate, ut gratia affecta; ergo ex hac parte non repugnaret esse talis relatio.

11. Respondent quod, licet gratia, ut accidens est, non possit esse in Verbo, nisi media humanitate, tamen, quatenus habet quemdam modum formæ substantialis, quia confert subjecto, in quo recipitur, divinæ naturæ participationem, ut sic immediate refertur ad suppositum; et ideo etiam in Christo sub ea ratione immediate refertur ad suppositum Verbi; relatio autem filiationis adoptivæ consequitur gratiam sub hac posteriori ratione, et non sub priori; et ideo in Christo esse aut resultare non potest, quia oporteret immediate convenire supposito secundum se. Sed non est probabilior hic discursus quam præcedens. Primo quidem, quia illa duplex consideratio gratiæ est conficta, quia non tractamus nisi de hac gratia in specie qua nunc sanctificamur, et filii Dei efficimur; hæc autem essentialiter est accidens, et essentialiter supponit naturam intellectualem creatam, in qua recipiatur. Imo, hoc ipso quod hæc gratia est participatio divinæ naturæ, et quodammodo ejusdem seu divini ordinis, ita essentialiter postulat esse accidens, ut non possit esse substantialis natura. Secundo, quia illa forma gratiæ, quatenus sanctificat, et quodammodo deificat, habet supremam rationem formæ, quæ in ea considerari potest, sive vocetur accidentalis, sive aliquo modo substantialis, et tamen, ut sic, non potest esse in Christo nisi media humanitate; ergo, etiam si inde resultaret relatio, non conveniret Verbo, nisi media humanitate. Tertio, etiam si totus ille discursus admittatur, non potest ex eo concludi, illam relationem immediate convenire Verbo secundum se, sed mediante ipsamet gratia; nam omnis relatio filiationis de novo conveniens supposito convenit illi media natura, quæ de novo illi advenit, ut patet in exemplo de Angelo supra posito, et in filiatione humana Verbi Dei; sed in præsente, gratia, ut est quædam natura habens (ut ipsi aiunt) modum substantiæ, de novo advenit Verbo; ergo, licet inde resultet relatio, illa non conveniet immediate Verbo, sed mediante ipsamet gratia. Et quia gratia ratione suæ entitatis accidentalis non potest conjungi Verbo nisi media humanitate, vel alia natura intellectuali, ideo nec fundare po-

test illam relationem, nisi prout inhæret eidem naturæ.

12. Confirmatur ac declaratur, nam, si fingamus (quod aliqui putant esse possibile) dari gratiam creatam substantialem, seu, quod idem est, dari substantiam supernaturalem natura sua gratam, eamque assumi a Verbo, tunc, si quæ relatio filiationis ad Deum resultaret ex illa unione ratione talis naturæ, non conveniret Verbo immediate et secundum se, sed media tali natura; ergo, etiam si nunc in Christo resultet relatio ratione gratiæ habitualis, illa non conveniet Verbo, nisi mediante gratia, eo modo quo de facto est, id est, prout illi conjungitur media humanitate seu (quod idem est) media humanitate ut tali gratia affecta. Consequentia est evidens a paritate rationis, nam, sicut in prædicto casu illa supernaturalis natura substantialis esset grata duplici titulo, scilicet, et per se ratione suæ naturæ, et ratione unionis, ita humanitas nunc est grata hoc duplici titulo, et gratia, quæ nunc est accidentalis, non conjungitur huic supposito, nisi prout gratificat hanc naturam. Antecedens autem est evidens, quia tunc illa natura per se et ex vi sua non conjungitur supposito, mediante alia natura, sed immediate; ergo relatio inde resultans non conveniret supposito, nisi mediante tali natura, sicut nunc relatio filiationis humanæ non convenit Verbo, nisi mediante humanitate; et relatio filiationis metaphoricæ creaturæ ad Deum non convenit Christo ut homini, nisi mediante humanitate. Igitur ex hac parte non repugnat, hujusmodi relationem resultare ex infusione gratiæ in humana Christi natura; et hac ratione dixi sectione præcedente, secundum rem eamdem relationem ad Deum convenire Christo homini, ut sanctificato per gratiam accidentalem, quæ convenit aliis hominibus justis, tamen in Christo non habere rationem filiationis, quia infusio gratiæ accidentalis respectu Christi non habet rationem spiritualis generationis, sed productionis cujusdam proprietatis consequentis priorem et substantialem sanctificationem. Neque, si esset filiatio, esset filiatio adoptiva, sed potius naturalis, non quidem perfectissima et per essentiam, sed per participationem, nihilominus tamen in suo gradu naturalis et non adoptiva, quia gratia est Christo homini connaturalis; sicut supra dicebam, si daretur substantia supernaturalis per se grata, futuram filium Dei tam perfecte vel perfectius, quam sint nunc justificati per gratiam, ut per se constat; et tamen in eo gradu non esset adoptivus, sed naturalis Dei filius, quia non conveniret illi per donum aliquod gratis superadditum naturæ, sed per se et ex natura sua. Sicut nunc filiatio illa metaphorica, qua Angelus per naturam, vel quælibet alia creatura dicitur filius Dei ratione creationis, non est filiatio adoptiva, sed naturalis in suo ordine. Quocirca (prosequendo hypothesim supra factam), si fingeremus Verbum assumere substantialem naturam supernaturalem, persona composita inde resultans, ut esset talis substantia, esset filius Dei, non tantum ob gratiam unionis, sed etiam per conditionem propriam talis naturæ, quam per se primo haberet ex vi suæ productionis et non tantum ratione unionis; tamen sub utraque ratione esset filius naturalis, et non adoptivus, quia utraque filiatio oriretur ex principio intrinseco substantiali et connaturali. Necessario ergo reducenda est ratio divi Thomæ, ut sit efficax, ad illud principium supra positum, et ad imperfectionem propriam et quasi specificam, seu negationem quam dicit filiatio adoptiva, ratione cujus repugnat eidem convenire, cui convenit filiatio naturalis.

13. *Aliæ rationes examinantur. — Prima refellitur.* — Secundo, infero ex dictis quam vim habeant rationes aliæ, quæ ad propositam sententiam probandam ab aliis Theologis afferri solent; omnes enim aut efficaces non sunt, aut ad eam quam proposuimus revocantur. Prima est eorum qui putant, de ratione filii adoptivi esse, ut prius tempore sit quam sit filius. Quod videntur sensisse Magister et Alensis citati in comment. articuli. Sed ibi ostendi, eam conditionem non esse necessariam.

14. *Secunda declaratur et defenditur.* — Secunda ratio, quæ præcedentem limitat, est, quia saltem necesse est ut is, qui est filius adoptivus, prius natura sit quam sit filius; sed hoc non convenit Christo; ergo. Ita Richardus. Sed objicit Scotus, quia humanitas Christi etiam prius natura extitit quam esset grata Deo, seu accepta ad hæreditatem Dei. Richardus respondet, humanitatem illam prius natura fuisse gratam quam Verbo unitam, et ita Christum in nullo signo naturæ prius fuisse compositum ex humanitate, quam fuerit gratus et filius. Sed hoc non recte dictum est, tum quia supponit falsum, quia gratia habitualis non antecessit ordine naturæ unionem, sed potius subsecuta est; tum etiam

quia (ut recte urget Scotus) ipsa humanitas prius natura extitit, quam illa gratia fuerit affecta; imo, si qua via posset humanitas Christi censeri adoptata, id esset recipiendo prius natura gratiam habitualem ex solo Dei beneplacito, et non ex vi unionis. Nos enim ideo adoptamur, quia hoc modo per habitualem gratiam sanctificamur. Unde Scotus, argumento pressus, nihil respondet, sed ait: *Quære solutionem*; et aliquibus insolubile argumentum illud visum est contra prædictam rationem.

15. Ego vero existimo, rationem illam, bene intellectam, efficacem esse, et ex illa quam superius proposuimus manifeste sequi, et ita in dicto Concilio Francoford. sæpe insinuari. Nam, hoc ipso quod persona, quæ adoptatur in filium, est extranea, necessario fit ut prius saltem natura sit, quam sit filius adoptivus, quia adoptio additur illi ad modum accidentis extrinsecus illi advenientis, et ideo supponit subjectum circa quod fiat; et hoc modo est certa major propositio in dicta ratione sumpta. Quam insinuat Paulinus, in dicto libro Sacrosyllabo, col. 7, dicens: *Hoc ideo proposuimus, ut patenter daretur intelligi, eum dici adoptatum, qui nondum prius fuerat proprius filius adoptantis*. Hanc autem conditionem ex eo infert, quod filius adoptivus dicitur abusive et non essentialiter de eo, qui erat alienus generatione, nihilque ei ab adoptante debebatur, sed gratis ex indulgentia in filium admissus est. Minor etiam certissima est, quia imprimis in ea non est sermo de humanitate, sed de Christo ut homine; unde instantia, quæ fit de humanitate, quod secundum se prius natura sit quam sit grata, non est ad rem, quia, ut sæpe dixi, aliud est humanitas, aliud Christus ut homo; et licet humanitas prius natura sit quam sit grata, non tamen Christus etiam ut homo. Unde ulterius nihil obest quod gratia habitualis posterius natura insit humanitati, quam ipsa sit, imo et quam sit unita; quia, cum in ratione illa subsumitur Christum non prius natura esse hominem quam filium, non intelligimus esse filium per gratiam habitualem, sed per gratiam unionis, quæ potentior est ad constituendum filium naturalem, quam sit gratia habitualis ad constituendum filium adoptivum, ut ostensum est.

16. Atque ita constat unde sit evidens dicta propositio subsumpta; quia Christus non prius natura est hic homo, quam gratia unionis ejus humanitati facta sit, nam per ipsamet gratiam unionis hic homo consurgit; ergo non prius, etiam natura, est hic homo, quam sit Filius Dei; sicut enim homo non prius natura est gratus quam filius Dei adoptivus, ita Christus ut hic homo non prius natura est constitutus per gratiam unionis, quam sit Filius Dei naturalis. Est enim considerandum, cum dicitur filius naturalis non prius natura esse quam sit filius, intelligi quantum ad formam illam per quam filius constituitur, non quantum ad relationem secundum esse in ratione filii; hoc enim modo, etiam in humanis filius est prius natura secundum suum esse absolutum, quam referatur ad patrem. Et in filio adoptivo Dei prius natura intelligitur affici gratia infusa, ut est forma absoluta, quam quod ab illa resultet relatio, quidquid illa sit; solumque in divinis contingit, Filium non prius natura constitui quam referri, quia primo et per se constituitur proprietate relativa. Cum ergo dicitur filius adoptivus prius natura existere, quam sit filius, intelligitur non solum quantum ad relationem filii, sed quantum ad formam illam, sive intrinsecam, sive extrinsecam, per quam adoptatur; et e contrario, cum dicitur filius naturalis non prius natura existere quam sit filius, intelligitur quantum ad formam qua constituitur in illo esse, ad quod consequitur vel resultat relatio filii. Et hoc modo non prius natura Christus est hic homo, quam sit sanctus per ipsam unionem, et filius, etiam in quantum homo.

17. Quod si urgeas, quia ipsamet gratia unionis prius natura est in ratione subsistentiæ, et quasi formæ complentis quamdam substantiam, quam in ratione formæ sanctificantis, respondeo primo, hanc proprie non esse prioritatem naturæ, sed rationis tantum, præscindentis ea quæ in re nullo modo sunt divisa, sed tantum virtualiter seu eminenter; ubi autem non est distinctio ex natura rei, nec ordo realis secundum naturæ prioritatem esse potest. Secundo, etiam si mens præscindat, ipsa subsistentia divina ex se et intrinsece intelligitur esse forma sanctificans formaliter per se ipsam et inseparabiliter, ita ut licet concipiatur a nobis ille effectus tanquam secundarius, non tamen ut extrinsecus vel adventitius; et ideo hic homo Christus, ut per illam formam constitutus, non extrinsecus fit filius, sed intrinsecus et ex vi suæ constitutionis personalis; et hoc est esse filium naturalem. Quapropter instantia de gratia habituali, quia, scilicet, Christus homo prius natura est quam habeat hanc gratiam, nihil

obstat rationi factæ, quia, ut dixi, Christus non constituitur filius per hanc gratiam; et quamvis constitueretur, adhuc secundum illam non esset filius adoptivus, quia non extrinsecus omnino advenit, sed est connaturalis Christo, non quidem ut necessario manans ab unione, id enim necessarium non est, sed ut proveniens ab aliqua forma intrinseca, et connaturali ipsi Christo, et non ex mera liberalitate, neque ex quacunque congruentia, sed ex quodam debito connaturalis et intrinsecæ proportionis, adeo ut esset miraculum, et quasi portentum quoddam et monstrum, sine gratia habituali relinquere humanitatem Verbo unitam, qui modus connaturalitatis adoptioni repugnat.

18. Et juxta hanc interpretationem amplianda est major propositio in prædicta ratione assumpta, scilicet, filium adoptivum prius natura existere quam adoptetur, non solum formaliter, sed etiam radicaliter, id est prius natura existere quam in se habeat aliquam formam, ratione cujus illi sit intrinsece debitum et connaturale, ut illi talis filiatio conferatur. Quo sensu verissima est illa propositio, ex prædicto fundamento, quod filius adoptivus est persona extranea, et ex se omnino aliena a filiatione; si autem ex se haberet unde illi esset debita et connaturalis, non esset revera extranea respectu talis formæ et filiationis; sic igitur Christus ut hic homo sub nulla ratione prius natura existit non filius, et ideo non potest in posteriori signo naturæ per gratiam adoptari in filium. Denique, si argumenti vis procedat de humanitate ipsa, quia illa revera prius natura existit quam sit grata tam per gratiam habitualem quam per gratiam unionis, et quam illi sit debita alterutra ex his gratiis, fortasse, qui docent humanitatem trahi ad existendum per ipsam gratiam unionis formaliter, consequenter negarent assumptum, quia non prius natura est quam sit unita, et consequenter nec prius natura est quam sit grata et deificata per unionem. Ego vero concedo, prius natura existere quam sit grata; sed hactenus non dixi ad adoptionem sufficere, quod aliquis prius natura existat quam sit acceptus vel adoptatus; sed dixi hoc requiri; unde, licet hoc humanitati conveniat, non sequitur adoptari, quia id non satis est ad adoptionem. Deinde, ex illo principio ad summum potest inferri humanitatem Christi non esse filiam naturalem Dei, quod verissimum est, non solum quia est incapax filiationis, eo quod non sit persona, sed tantum natura, verum etiam quia de se est extranea, et prius natura existit quam sit natura Filii Dei. Ex hoc vero quod non sit filia naturalis Dei, vel (ut proprius dicam) quod non sit essentia naturalis Deo, non sequitur esse adoptatam, non solum quia adoptari non proprie convenit naturæ, sed personæ; sed maxime quia inter illa duo, scilicet, adoptari, et esse illo modo naturalem, potest dari medium, ut statim dicam.

19. *Tertia ratio exponitur.* — Tertia ratio ex præcedente formari potest, quia si Christus, ut homo, est filius adoptivus Dei, vel id est per gratiam habitualem, vel per gratiam unionis: neutrum dici potest; ergo. Major evidens est, quia omnis adoptatio, etiam humana, fit per aliquam gratiam, ut gratia dicit benevolentiam et gratuitam voluntatem; divina autem, quæ perfectissima est, includit etiam aliquam gratiam intrinsecam adoptato, ab illa Dei voluntate manantem, ut in Commentariis articulorum declaratum est, et infra iterum dicam; hæc autem gratia non potest alia excogitari, vel saltem non est a Deo hactenus communicata, nisi vel accidentalis creata sanctificans, vel substantialis increata et unionis. Minor quoad priorem partem de gratia habituali probata sufficienter est, quia gratia habitualis supponit in Christo debitum ejus, estque illi connaturalis. Item supponit jam filium per gratiam unionis, et ideo non facit filium, juxta dicta sectione præcedente; et ideo nec filium adoptivum facere potest. Quoad aliam partem de gratia unionis, probabitur latius sectione sequenti, ubi ostendam, gratiam unionis non esse adoptionem. Nunc breviter declaratur, quia adoptio non producit (ut ita dicam) seu non constituit personam quæ per illam adoptatur, sed advenit illi jam alias genitæ; sed gratia unionis constituit Christum ut hominem; ergo non potest per illam adoptari.

20. Si quis autem recte consideret, tota hæc ratio nititur in priori; ideo enim per gratiam habitualem non adoptatur Christus ut homo, quia non est extraneum suppositum vel subjectum respectu gratiæ, sed quasi proprium et connaturale, modo supra explicato, quæstione septima, vel (quod idem est) quia supponit filium, qui non potest esse extraneus, nec iterum adoptione filius fieri; gratia autem unionis ideo non potest esse adoptio respectu Christi, quia non respicit illum ut personam extraneam cui adveniat, sed

potius respicit illum ut personam intrinsece per illam resultantem.

21. *Quarta ratio expenditur.* — Quarta ratio adduci solet, quia adoptio non facit inter adoptantem et adoptatum unionem secundum rem, sed secundum affectum tantum; unio autem hypostatica fecit in Christo non tantum conjunctionem affectus, sed etiam ut humanitas in eadem persona cum divina natura conveniret, atque adeo ut Deus et homo una esset persona; ergo hic homo Christus etiam ut homo non est adoptatus; nam, ut dixit Concilium Francoford., dicta epistola: *Unitas personæ, quæ est in Dei Filio et filio Virginis, adoptionis tollit injuriam.* Quæ quidem ratio directe et immediate procedit de humanitate Christi; et ideo illam ex professo tractabimus sectione sequente, non enim difficultate caret. Applicata vero ad Christum ut hominem, imprimis supponit illud principium in prima principali ratione positum, quod adoptio versari debet circa personam extraneam, eam liberaliter ac gratuito acceptando ad hæreditatem. Imo, si recte consideremus, illa unio secundum affectum nihil aliud est quam hæc liberalis acceptatio, ut in humana adoptione constat; in divina autem altiori modo est intelligenda, ut sequenti sectione exponam. Ideo autem hæc conjunctio per liberalem acceptationem necessario intercedere debet, quia persona, quæ adoptatur, aliena est, et ex se extranea semper manet respectu hæreditatis; et ideo oportet ut ex gratuita benevolentia ad illam admittatur. Deinde, hæc ratio immediate solum probat, Christum ut hominem non esse adoptatum ad esse personale Filii Dei, quia, quantumvis sumatur Christus ut homo, est una persona cum Filio Dei; non vero probat illa ratio per se sumpta, Christum ut hominem non esse adoptatum ad æternam beatitudinem, quia, si supponeremus, non obstante unitate personæ Christi Dei et hominis, Christum ut hominem neque esse beatum, neque habere intrinsecum aliquod jus ad hæreditatem illam, utpote si fingamus nullo modo esse illi debitam ratione unionis, tunc revera non repugnaret hæc adoptio ad illam hæreditatem cum unitate personæ Dei hominis, quia licet quoad unitatem personæ esset realis unio, et non tantum affectiva inter humanam et divinam naturam, et personalis unitas inter Deum et hominem, tamen, quantum ad acceptandum Christum, ut hominem, ad beatitudinem, esset inter Deum et Christum ut sic unio tantum affectiva; quia neque Christus ut homo ex se haberet jus ad illam hæreditatem, ut supponitur, neque ad illam admitteretur, nisi per extrinsecam Dei benevolentiam, et infusionem accidentalium donorum, quo modo alii homines adoptantur.

22. Ut ergo ratio probet, necessario addendum est illud fundamentale principium, quod Christus, etiam ut homo, non est persona extranea respectu hæreditatis æternæ; quia si talis esset, quamvis alioqui haberet realem unionem vel unitatem cum Deo, posset ad illam hæreditatem adoptari. Sicut in adoptione humana, etiam si nepos sit sanguine conjunctus avo, adoptari potest ad hæreditatem ut filius, quatenus sub tali ratione extraneus est, et ab illa hæreditate alienus. Unde fit ut, non obstante conjunctione sanguinis vel alia reali unione, possit adjungi alia unio affectiva respectu hæreditatis, quæ, si non sit debita, nec cum priori unione ex natura rei necessario conjuncta, veram habebit rationem adoptionis. Igitur non potest hæc ratio esse efficax sine prima, eique adjungendum est hoc principium, quod jus ad æternam hæreditatem necessario consequitur in assumpta natura ex hypostatica unione, sine quo non video quomodo possit efficaci ratione a Christo ut homine excludi filiatio adoptiva. Nam quod quidam aiunt, etiam si gratia et gloria non essent Christo debita ratione unionis, non posse ratione illarum adoptari, vel filium esse adoptivum, quia gratia (inquiunt) est perfectio humanitatis, filiatio vero pertinet ad suppositum secundum se, hoc (inquam) non est consequenter dictum, et ratio illa satis est in superioribus impugnata; imo est ostensum, beatitudinem æternam, cum in operatione consistat, et jus ad illam, non minus pertinere ad suppositum quam filiationem, utrumque autem mediante natura ut gratia affecta. Item, posita illa hypothesi, Christus ut homo non esset filius per gratiam unionis, quia non esset hæres ex vi illius; ergo indigeret benevolentia extrinseca, et per solam illam, seu gratiam ab illa manantem haberet jus ad beatitudinem; hoc autem est esse filium adoptivum.

23. *Quinta ratio minus efficax.* — Quinta ratio addi solet in hunc modum: nam humanitas Christi non est adoptata; ergo nec Christus ut homo est adoptatus, et consequenter nec filius adoptivus. Antecedens probabitur ex professo infra, sect. 4; consequentia vero probatur, quia, sicut Christus non potest dici

homo, nisi ratione naturæ humanæ, ita nec potest dici adoptatus, nisi ratione naturæ adoptatæ. Hæc vero ratio, proprie et in rigore sumpta, efficax non est, quia vel consequentia non est formalis, vel plane in tota ratione petitur principium, nisi aliqua via ad fundamentum a nobis positum reducatur. Cum enim sumitur humanitatem non esse adoptatam, aut est sensus, non esse id quod proprie adoptatum est, aut non esse rationem, qua mediante Christus ut homo adoptatur, vel (ut ita dicam) non esse coadoptatam cum Christo ut homine. Primus sensus videtur esse propriissimus illius antecedentis, quod in eodem sensu verissimum est, ut citato loco ostendam; tamen consequentia non recte infertur, quia etiam in puro homine humanitas non adoptatur, neque a Deo, neque ab homine; et in universum (ut dicta sect. 4 ostendam) humanitas non est capax adoptionis, donec personata sit; et tunc jam non est ipsa quæ adoptatur, sed homo, quamvis per ipsam seu in ipsa adoptetur, et illa etiam possit aliquo modo dici coadoptari, quando homo adoptatur. Quod si hoc etiam modo antecedens illius rationis intelligatur juxta posteriorem sensum supra positum, est quidem illud etiam in eo sensu verum, sed inutile ad probandam conclusionem intentam; nam, vel supponit illam, vel ex illa probandum est. Si enim humanitas Christi adoptari non potuit concomitanter (ut sic dicam), ideo est quia Christus ut homo adoptari non potuit, nam humanitas non coadoptatur, nisi cum homo adoptatur. Et similiter, si Christus non fuit in humanitate adoptatus, id non potuit ex humanitate provenire, nam ipsa, quantum est de se, adoptabilis est, ut quo (ut sic dicam). Quod si in Christo non potuit eam rationem exercere, est ratione personæ, quæ omnem naturam sibi personaliter conjunctam, reddit incapacem adoptionis. Hoc tamen non aliunde habet, nisi quia non est persona extranea aut aliena, non solum secundum se, sed etiam ut unita cuicunque naturæ, nec solum quoad esse substantiale et personale, sed etiam quoad divinam hæreditatem, ut participabilem in assumpta natura. Hoc enim, ut dixi, semper addere oportet, ut concludatur intentum; quia alias ad summum probabitur, Christum ut hominem non esse adoptatum ad esse personale Verbi, de quo fere nulla est inter Catholicos controversia, sed de adoptione ad hæreditatem æternam. Unde, licet demus humanitatem non esse adoptatam ad unionem hypostaticam, adhuc superest quæstio an Christus, ut subsistens in ipsa, sit adoptatus ad hæreditatem æternam.

24. Sextam rationem nonnulli viri docti addunt, quia filiatio adoptiva dicit respectum ad totam Trinitatem; sed Christus, in quantum homo, non potest dici filius Trinitatis; ergo nec potest dici filius adoptivus. Major constat ex D. Thoma hic, art. 2, ubi probat, adoptare filios esse opus totius Trinitatis. Et est per se manifestum, quia est opus ad extra. Minor probatur, quia alias Christus, in quantum homo, esset filius Spiritus Sancti, et filius sui ipsius, quod est contra Concilium Toletanum, et Augustinum. Sed hæc ratio, si efficax esset, non solum probaret Christum, ut hominem, non esse filium adoptivum, sed etiam nullo modo esse aut vocari posse Filium Dei, nec naturalem, neque ulla alia ratione, quod esse falsum probant omnia adducta in hac et præcedente sectione; et ipsimet, qui ea ratione utuntur, concedunt Christum ut hominem esse filium Dei naturalem ob gratiam unionis, in quo, vel non consequenter loquuntur, vel (quod potius existimo) non loquuntur de Christo ut homine, eo sensu quo nos loquimur, scilicet, designando formaliter humanitatem ut id in quo convenit Christo talis relatio, sed designando tantum suppositum actu humanitati unitum. Sed si in hoc posteriori sensu loquuntur, sine causa ipsimet negant esse de fide, Christum ut hominem non esse adoptivum, sed naturalem filium, nam oppositum est aperta hæresis Nestoriana et Feliciana, damnata in Concilio Francof., ut dicam sectione sequenti. Igitur loquendo in priori sensu de Christo ut homine, ut loquimur, quacunque ratione dicatur esse filius Dei, sive naturalis, sive adoptivus, sive per gratiam, necessario dicendum est, sub ea ratione non dicere relationem ad solam primam personam Trinitatis, sed ad Deum ut Deum, et consequenter ad tres personas ut sunt unus Deus. Probatur, quia Christus ut homo non est filius ex vi generationis æternæ ut sic, sed ex eo quod filiatio quam habuit per generationem æternam, communicata est et unita humanitati; nam ex eo factum est, ut hic homo in ipsa humanitate sit sanctus ex vi unionis, et habens jus ad hæreditatem Dei in ipsa humanitate participandam; sed quod illa relatio filiationis æternæ communicata sit et unita humanitati, est opus totius Trinitatis; ergo relatio filiationis, quæ hinc proxime resultat, est ad Trini-

tatem, ut est unus Deus ad extra operans.

25. Et confirmatur ac declaratur, quia Christus, ut homo, non est genitus ab æterno, sed factus in tempore; ergo, si aliqua relatio filiationis in eo ut sic resultat, non est æterna, sed temporalis; omnis autem temporalis relatio ad Deum, fundata in actione, est ad totam Trinitatem ut est unus Deus, quia omnis actio et effectus ad extra, communis est. Tandem Christus, ut homo, habet beatitudinem a tota Trinitate; ergo ab eadem habet jus ad illam hæreditatem prout intelligitur prius natura esse quam esse beatus; sed ratione hujus juris dicitur filius in quantum homo, vel saltem a posteriori inde recte colligimus esse filium; ergo sub ea ratione relatio filii est ad illum a quo effective habet hoc jus, seu radicem ejus, quæ est hypostatica unio. Denique hoc etiam confirmant et persuadent, quæ superiori sectione dicta sunt, in solutione ad 1.

26. Imo aliqui putant hoc esse definitum ab Adriano Papa, eumque hoc modo exposuisse illa verba Matth. 3 et 17 : *Hic est Filius meus dilectus*, etc., dicta scilicet esse, non tantum a prima persona, sed a tota Trinitate, ad Christum ut hominem; sed, quamvis Adrianus Papa ex illo verbo *complacui* colligat, totam Trinitatem comprehendi, *quia in homine Christo tota complacuit Trinitas*, non tamen dicit dictum illud referri ad totam Trinitatem, nec loquitur de Christo ut homine, eo sensu quo nos loquimur, sed in alio supra declarato, scilicet ex parte suppositi, unde non est hæc mens definitionis ejus; quæ omnia in sequente sectione latius declarabuntur. Possunt autem probabiliter ad hoc suadendum induci verba Christi Domini, Joan. 20 : *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum,* juxta expositionem insinuatam sect. præced. Nam, licet probabile sit, Christum loqui ad Patrem primam Trinitatis personam, tamen certum videtur loqui de se ipso ut homine; alioqui non vocaret Deum suum. Sicut ergo esse Deum Christi ut hominis, non convenit soli primæ personæ, sed huic Deo, et omnibus tribus personis quatenus sunt unus Deus, ita illa appellatio et relatio Patris, quæ tribuitur primæ personæ respectu Christi ut hominis, non est propria ejus, sed conveniens Deo ut sic, licet specialiter ei approprietur et attribuatur propter specialem auctoritatem originis, quam habet respectu Christi etiam ut Deus est. Sic enim sæpe Christus in Evangelio, loquens ad Patrem per respectum ad seipsum ut hominem, ei attribuit quod commune habet cum cæteris personis, ut est illud Joan. 14 : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio,* et sæpe alias. Scio, Ambrosium, lib. 10 in Luc., et lib. 1 de Fid. ad Gratianum, cap. 6, aliter hunc locum intellexisse; dicit enim, in verbo illo, *ad Patrem meum*, loqui Christum ut Deum, in illo autem, *Deum meum,* loqui Christum ut hominem. Quæ expositio est etiam probabilis, et facile sustineri potest; sed alia non est cur rejiciatur, quandoquidem uterque respectus potest in Christum ut hominem convenire, et Christus eo loco, eodem tenore verborum de se ipso sub utroque respectu loquitur. Denique, quatenus Christus ut homo est creatura, et aliquid non ab æterno genitum, sed in tempore factum a Patre, illum vocat Deum suum, sicut et est Deus noster quatenus nos creavit; ergo idem Christus ut homo, quatenus a Deo est sanctificatus per gratiam unionis, et per illam habet jus ad gloriam, potest vocare Deum, patrem suum, multo altiori et eminentiori ratione quam nos, quatenus sumus ab illo sanctificati. Hæc ergo relatio non est ad solam personam Patris, sed ad Deum ut sic, et ad tres personas ut sunt unus Deus.

27. Neque in hac veritate, quod ad rem attinet, potest esse difficultas alicujus momenti; nam Concilium Toletanum et D. August. in sensu longe diverso loquuntur; Concilium enim Toletan. XI, in Confes. Fidei, expresse loquitur de Christo quoad generationem humanam; sic enim ait : *Non tamen Spiritus Sanctus pater credendus est Filii pro eo quod Maria, eodem Spiritu Sancto obumbrante, concepit.* Et eodem sensu locutus est August., præsertim in Enchir., c. 38; sic enim ait : *Numquid ideo dicturi sumus, patrem hominis Christi esse Spiritum Sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus Sanctus hominem, ex qua utraque substantia Christus unus esset, et Dei Patris Filius secundum Verbum, et Spiritus Sancti filius secundum hominem, quod quasi eum Spiritus Sanctus tanquam pater ejus ex matre Virgine genuisset. Quis hoc dicere audebit?* Et c. 39, reddit rationem dicens : *Non quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filius nuncupatur.* Quod variis exemplis confirmat, et est per se satis clarum, quia non omnis causa efficiens, pater proprie appellatur; quamvis ergo Spiritui Sancto attribuatur efficientia Christi ut hominis quoad conceptionem mirabilem ex matre, non tamen ea ratione potest

Spiritus Sanctus pater Christi vocari, quia non illam effecit per modum naturalis generationis, sed alio superiori et altiori modo. De filiatione ergo et paternitate humana loquuntur hi Patres, non de filiatione divina, quæ fundatur in gratia unionis, et speciali sanctificatione ab ea proveniente, de qua non meminerunt. Verum est, in lib. 2 de Trin., cap. 10, generalius locutum esse Augustinum; probat enim, vocem illam: ***Tu es Filius meus dilectus***, non nisi de Patre posse accipi, ***quia Jesus Spiritus Sancti filius, aut etiam suus filius credi aut intelligi non potest***. Et similiter probat Christum non potuisse dicere illa verba: ***Pater, clarifica Filium tuum***, nisi Deo Patri tantum, ***non Spiritui Sancto, cujus non est filius***. Nam, ut illa ratio sit efficax, et expositio necessaria, necesse est intelligi de omni filiatione Christi ut hominis ad Deum.

28. Quapropter addo quod, licet in re Christus ut homo habeat hanc filiationem, tamen in modo loquendi, non potest simpliciter et absolute dici filius suus seu Verbi, quia in hujusmodi locutione absolute dicta denotatur distinctio personarum; unde qui sic loquitur, Christum dividit; sicut supra etiam dicebamus ob hanc causam Christum non posse dici absolute sibi subditum, aut Deum sui ipsius, quamvis certum sit, ut hominem esse et dici posse sibi subditum ut Deo. Respectu autem Spiritus Sancti, quamvis cesset prædictum inconveniens, cum inter Christum et Spiritum Sanctum sit distinctio personarum, nihilominus simpliciter non est ita loquendum: Christus est filius Spiritus Sancti, ***ne duos Christi patres videamur asserere***, ut Concilium Tolet. XI, cit. loco dixit, id est, ne secundum divinitatem videamur asserere, Spiritum Sanctum esse patrem Christi; nam filiatio Christi simpliciter et absolute dicta, et præsertim si addatur filiatio naturalis, est ipsa filiatio æterna, prout habet esse per æternam generationem. Et ob eamdem causam, etiam cum illa determinatione, in quantum homo, non est dicendus Christus filius sui aut Spiritus Sancti, nisi etiam ex parte prædicati addatur determinatio secundum gratiam unionis, et maxime quia in illa reduplicatione, in quantum homo, magis indicatur generatio corporalis quam spiritualis per gratiam unionis. Atque hinc a fortiori constat, Christum non posse dici absolute filium Trinitatis, quia Trinitas tres personas comprehendit, unde si Filii et Spiritus Sancti non potest dici filius, nec Trinitatis poterit. At vero respectu Dei absolute, optime dici potest Christus naturalis filius, tam simpliciter quam in quantum homo, et sive intelligatur ratione æternæ generationis, sive ratione unionis, quia nomen Dei est de se indifferens ad personam Patris, et Filii, vel Spiritus Sancti, sicut etiam absolute dici potest Christus habere Deum, quia distinctio in ea locutione inclusa sufficienter salvatur in persona Patris; est autem prudens consilium, quando in subjecto ponitur Christus cum illa determinatione, ***in quantum homo***, addere etiam in prædicato, esse filium Dei naturalem per gratiam unionis, ut omnis æquivocatio et erroris suspicio auferatur.

29. *Objectio contra superiorem assertionem.* — ***Secunda.*** — ***Tertia.*** — ***Quarta.*** — Sed objiciet tandem aliquis, quod hæc filiatio Christi ut hominis ad Deum, prout a nobis explicata est, impropriissime dicatur filiatio naturalis, cum vix nomen filiationis mereatur. Primo, quia filius naturalis non est nisi qui per naturalem generationem naturam accipit a Patre; sed Christus, ut homo, nec per naturalem generationem procedit a Deo, ut supra de humana ejus conceptione dicebamus, et de ipsa unione hypostatica constat, non posse dici naturalem generationem, vel per eam accipere vel participare Christum ut hominem naturam divinam; ergo non potest dici naturalis filiatio, quæ per hanc unionem convenit. Secundo, magis distat hæc filiatio a vera et propria filiatione naturali, quam distet ab adoptiva; sed propter differentiam quam habet ab adoptiva, negatur esse adoptiva; ergo ob eamdem causam negandum est esse naturalem. Consequentia patet a paritate rationis. Major autem probatur, quia magis distat beatitudo animæ Christi ab essentiali beatitudine divinitatis, quam a beatitudine cujusvis puræ creaturæ, id est, magis ab illa exceditur, quam ipsa reliquas superet. Et similiter jus, quod Christus ut homo habet ad hæreditatem, multo est inferioris rationis respectu juris, quod habet in quantum Deus, quam sit jus filii adoptivi respectu juris Christi ut hominis; talis autem est filiatio, quale est hoc jus. Quocirca, sicut inter gratiam creatam sanctificantem et divinitatem per essentiam inventa est sanctificatio quædam media, quæ est per gratiam unionis, ita non est inconveniens inveniri filiationem mediam, quæ nec sit adoptiva, nec naturalis, sed dicatur per gratiam unionis. Tertio, quia alias sequitur inesse Christo duas filiationes natura-

les ad Deum, et tertiam ad matrem, quod, ut judicetur absurdum, satis est esse inauditum; duas autem tantum hactenus audivimus in Christo nativitates : unam ex Patre, et alteram ex matre, et duas tantum filiationes naturales, unam ad Deum, alteram ad hominem. Unde hic urgere possumus argumentum ab auctoritate negativa, quo Concilium Francofordiense probat Christum non esse dicendum filium adoptivum, quia nunquam in Scriptura sacra sic appellatur, cum tamen de filiatione ejus frequens fiat mentio; sed similiter nunquam vocatur filius naturalis in sensu a nobis exposito, sed solum ratione æternæ generationis, et respectu primæ personæ Trinitatis; imo ipsummet Concilium Francoford., quod expressius tractavit de hac filiatione Christi ut hominis, nunquam eo modo, quo nos, illam explicuit, sed tantum ex parte suppositi, quod per generationem æternam a Patre procedit; ergo non solum falsum, sed et periculosum videtur, alium modum filiationis naturalis in Christo ut homine introducere. Quarto, quia alias si persona Patris vel Spiritus Sancti incarnata esset, vere dici posset filius Dei naturalis, in quantum homo, quod non est est minus inauditum et absurdum; sequela patet, quia in illo homine fuisset idem fundamentum filiationis naturalis, scilicet gratia unionis. Et confirmo tandem, quia etiam videtur sequi, Virginem Mariam dicendam esse filiam Dei naturalem, quia gratia sanctificans non est illi omnino gratis data, sed ex quodam debito ratione divinæ maternitatis, sicut Christo dicitur data ex debito gratiæ unionis.

30. *Responsio.—Ad primum.*—Hæc argumenta ostendunt quidem sententiam a nobis expositam non esse omnino certam, neque rem ad fidem pertinentem, ut latius dicam, sectione sequente; non tamen admodum urgent contra illius veritatem, magisque impugnant locutionem seu vocem *naturalis*, quam rem ipsam. Imo, si quid concluderent, non solum probarent Christum, ut hominem, non esse filium naturalem Dei, sed omnino non esse filium Dei. Quod tamen nemo Catholicus aut prudens negare audebit, ut satis videtur sectione præcedente probatum. Igitur ad primum, quod attinet ad nomen filii, quamvis secundum physicam et rigorosam proprietatem solum dicatur de eo, qui ex vi originis in natura vivente similis est principio a quo procedit, certum est tamen, secundum quamdam analogiam et proportionem extendi ad significandum eum, qui jus filii imitatur aut participat in ordine ad hæreditatem paternam. Quæ ratio filiationis tanto erit perfectior, quando hoc jus fuerit excellentius, et maxime si conjunctum fuerit cum vera et reali processione ejus, qui filius nominatur, ab eo cujus dicitur filius. Fatemur igitur, Christum, ut hominem, in eo sensu quo loquimur, scilicet, formaliter specificando naturam humanam, non dici filium Dei cum eo rigore et proprietate, quo dicitur Filius secundum naturam divinam, quia in quantum homo est minor Patre, unde non est ei æqualis, nec in natura similis; dicitur ergo filius secundum analogam rationem, quia per ipsammet filiationem naturalem, etiam in quantum homo, sanctificatur, et jus habet ad divinam hæreditatem, etiam in humanitate, seu per humanitatem obtinendam, quæ ratio filiationis, licet non sit tam propria et perfecta, sicut est ipsa filiatio æterna secundum se, est tamen perfectior quam sit filiatio hominum et Angelorum per gratiam justificantem, ut satis ex sectione præcedente constat.

31. Quod autem spectat ad denominationem *naturalis filii*, constat ex philosophia posse multis modis *naturale* dici, atque ita posse in eo termino laborari in æquivoco; inter alias vero acceptiones una et satis Theologica est, qua *naturale* dicitur id, quod est a natura congenitum, et maxime quando id est ex vi conceptionis seu productionis, et ab aliquo principio intrinseco, quomodo verissime, dicitur Christus, etiam ut homo, naturaliter sanctus, juxta verbum Angeli, Luc. 1 : *Quod ex te nascetur Sanctum, vocabitur Filius Dei.* De qua acceptione et aliis dictum est supra, q. 2, art. 12. Hoc ergo modo recte dicitur Christus, ut homo, filius Dei naturalis per gratiam unionis, non solum quia a principio suæ conceptionis habuit hanc filiationem, id enim ad proprietatem locutionis non sufficit (alias etiam Beata Virgo esset filia Dei naturalis, et Angeli similiter), sed quia ita habuit a principio, ut et ipsa unionis gratia intrinseca illi fuerit, quia per illam quasi formaliter constituitur hic homo Christus, ut Christus est, et rursus quia ex vi ejusdem unionis habet illam sanctificationem et illud jus ad hæreditatem æternam, a quibus filius denominatur. Ad primam ergo objectionem absolute potest negari major propositio, si in sensu exclusivo intelligatur, scilicet non esse alium modum naturalis filiationis, præter eum qui est per naturalem generationem. Si

vero sit sensus non exclusivus, sed indefinitus, sic neganda est consequentia, quia argumentum procedit ex puris particularibus. Denique si sensus sit, illum modum filiationis, qui est per naturalem generationem, et communicationem ejusdem omnino naturæ, esse potissimum, et comparatione illius, quemlibet alium esse improprium et analogum, sic concedo Christum, ut hominem, non esse filium naturalem illo perfectissimo modo.

32. Quod si urgeat aliquis, nam, si illa filiatio non est omnino perfecta, erit per participationem; et consequenter, juxta rationem D. Thomæ hic, non minus repugnabit Christo ut homini, quam filiatio adoptiva, quia repugnat aliquid dici de eodem per essentiam et per participationem. Respondetur imprimis, quod ad rem attinet, non esse æqualem rationem, quia adoptio, ut dixi, includit negationem omnis filiationis naturalis; filiatio autem naturalis per gratiam unionis non excludit ab eadem persona filiationem naturalem per generationem æternam, sed solum excludit illam secundum talem naturam. Quod vero attinet ad vim rationis D. Thom., jam supra explicui, illud principium non posse universaliter intelligi de quacumque ratione participata, sed de illa quæ includit specialem negationem repugnantem unioni hypostaticæ, seu supposito increato secundum se. Addo vero deinde ad rem magis explicandam, dupliciter posse esse aliquam filiationem divinam per participationem : uno modo, quia forma, vel quasi forma in qua proxime fundatur talis filiatio, est entitas participata et creata, et hoc modo filiatio adoptiva est per participationem, et ideo repugnat personæ increatæ, sub quacunque ratione consideretur; et filiatio naturalis, de qua nunc agimus, non est hoc modo per participationem, sed per gratiam unionis, quæ quantum ad aliquid increata est, ut suo loco diximus. Alio ergo modo dici potest filiatio per participationem, non quantum ad formam, in qua proxime fundatur, quia illa increata est; sed quantum ad modum recipiendi (ut sic dicam) sanctificationem, et jus ad hæreditatem æternam a tali forma, qui est medio aliquo modo unionis creato et participato; et hujusmodi filiatio per participationem non repugnat convenire simul cum perfectissima filiatione per essentiam in eadem persona,secundum diversas naturas; quia neque includit aliquid repugnans increatæ personæ, neque excludit unionem hypostaticam, imo illam intrinsece includit.

33. *Ad secundum.* — Ex his facilis est responsio ad secundum; in rigore enim solum probat, hanc filiationem et non esse naturalem in eo sensu quo filiatio per essentiam seu per naturalem generationem talis dicitur, et posse etiam hanc filiationem vocari per gratiam unionis; non vero inde sequitur non vocari proprie naturalem secundum aliam rationem et considerationem, nam et ipsa gratia unionis, naturalis dicitur; gratia quidem respectu humanitatis, cui gratis conceditur, naturalis vero respectu Christi, qui in suis intrinsecis principiis, quibus constituitur, illam includit. Ut vero argumentum illud clarius quoad omnia dissolvatur, declaranda magis est illa proportio inter hanc filiationem naturalem per gratiam unionis, comparatam ad filiationem naturalem per essentiam, et filiationem adoptivam, inter quas medium quodammodo locum tenet, quatenus hanc superat et ab illa superatur. Comparari ergo possunt vel in forma ipsa, quæ est proximum filiationis et juris hæreditarii fundamentum; vel in jure ipso, et modo obtinendi, vel participandi hæreditatem; quoad hoc ergo posterius, majorem quidem affinitatem habet hæc filiatio per gratiam unionis cum filiatione adoptiva, quam cum filiatione per essentiam, ut argumentum propositum convincit; at vero quoad illud prius multo major est propinquitas hujus filiationis ad filiationem per essentiam, quam ad adoptivam, quia proxima ratio ejus est ipsamet filiatio increata, quamvis non secundum se, sed ut humanitati unita; et quia ratio et modus filiationis, ut dici possit naturalis, maxime sumitur ex forma in qua fundatur, et ex intrinseca connexione vel unione aut identitate, quam talis forma habet cum persona, cui talis filiatio convenit, ideo hæc filiatio merito naturalis dicitur, et nullo modo adoptiva; quia forma illa, totaque ejus dignitas connaturalis est tali personæ, et nullo modo per adoptionem seu intrinsecam benevolentiam ei convenit.

34. *Ad tertium.* — Ad tertium respondetur, filiationes naturales proprias, ac fundatas in propriis nativitatibus et generationibus, tantum esse duas in Christo Domino, scilicet, humanam et divinam, et has esse de quibus Sancti communiter loquuntur; nullum tamen esse inconveniens præter has considerare in Christo aliam filiationem per gratiam unionis, quæ, secundum aliam considerationem, naturalis etiam dicitur, ut explicuimus. Ut hoc autem amplius declaretur, et argumento etiam

ab auctoritate negativa clarius satisfiat, adverto, dupliciter nos loqui posse de his filiationibus: uno modo, quantum ad ipsum respectum prædicamentalem, seu quasi prædicamentalem, qui dici solet, *esse ad*, et secundum hanc rationem nullum est inconveniens admittere in Christo tres respectus, unum realem ad Patrem, quem habet in quantum Deus genitus est; alium, quem ut homo genitus habet ad matrem, sive ille rationis sit, sive realis; alium quem ut homo sanctificatus per gratiam unionis et hæres vitæ æternæ habet ad Deum sanctificatorem suum, qui tres respectus possunt nomine filiationis naturalis nuncupari, ut de duobus primis per se constat, et de tertio satis a nobis declaratum est. Hæc vero consideratio nimis est philosophica et scholastica, multumque habet de nostræ rationis præcisione ac consideratione, præsertim si aliquis ex his respectibus tantum rationis sit, ut revera esse diximus; et propter hanc causam raro aut nunquam invenietur hæc trimembris divisio, præsertim apud sacros auctores. Alio modo possumus loqui de his filiationibus, quantum ad formas, et origines seu productiones in quibus fundantur, seu ad quas consequuntur prædicti respectus, et hoc modo in re tantum sunt duæ filiationes naturales in Christo, et duæ generationes secundum duas naturas ex quibus constat, quamvis secundum rationem et præcisionem nostram, una earum possit dupliciter considerari, ut inde consurgat triplex ille respectus supra declaratus.

35. Sic ergo filiatio naturalis in Christo secundum rem una eademque est; tamen illamet, ut constituit personam in natura divina subsistentem et ab æterno genitam a Patre, est filiatio naturalis per essentiam; ut vero quasi formaliter sanctificat naturam humanam sibi unitam, redditque hunc hominem hæredem divinæ hæreditatis, in ipsa etiam humana natura ut sic fundat alium respectum filiationis naturalis; et hoc modo filiatio ipsa naturalis, secundum rem sumpta, ratione et munere distinguitur a nobis, licet in se una sit; in filiatione autem humana non est hæc duplex consideratio, et ideo omni ratione una tantum est. E contrario vero accidit in productione seu origine; nam origo æterna Filii Dei a Patre, et re et consideratione una tantum est, quantum ad præsens spectat; productio autem Christi, ut homo est, quamvis in re sit una, duplicem tamen habet considerationem; in illa enim productione non tantum consideratur effectio seu formatio humanitatis, sed præcipue unitio totius humanitatis ad Verbum, per quam hic homo resultat; hæc ergo actio dupliciter considerari potest, primo, quatenus præcise terminatur ad hoc, ut Deus ex muliere concipiatur, et fiat homo; et ut sic fundat relationem filiationis humanæ in ordine ad matrem, vel relationem effectus ad causam in ordine ad Deum efficientem. Secundo potest illa actio considerari ut per eammet sanctificatur humanitas, et confertur huic homini jus ad divinam hæreditatem. Sicut enim in superioribus dicebamus, personam Verbi, ut terminantem dependentiam naturæ humanæ in subsistendo, distingui ratione a se ipsa, ut est forma sanctificans humanitatem, ita etiam actio eadem, quatenus est productiva hujus hominis in ratione cujusdam personæ subsistentis in natura humana, ratione distinguitur a se ipsa, quatenus est actualis hujus hominis sanctificatio. Et sub hac posteriori ratione fundat alium respectum filiationis naturalis, quem Christum ut hominem ad Deum habere dicimus. Atque ita constat, quomodo in Christo secundum rem tantum sit duplex filiatio, et duplex origo, et quomodo secundum rationem et considerationem nostram triplex distinguatur. Constat etiam cur Sancti, in communi loquendi modo, duplicis tantum filiationis et nativitatis Christi meminerint, quia loquuntur secundum rem, et non secundum considerationem et præcisionem nostram. Constat denique cur, agentes de filiatione Christi naturali, semper eam explicent per respectum originis, æqualitatis, ac perfectæ similitudinis ad Patrem ex vi æternæ generationis, adjungentes ei humanitatem hypostatice unitam, quia secundum rem vere non est in Christo alia filiatio; et sanctitas ac jus ad divinam hæreditatem, quod in humanitat potest intelligi, ab hac filiatione quasi formaliter provenit, media unione; et totum fundatur in infinita dignitate illius filiationis, et ab illa omnino inseparabilis est sanctificatio humanitatis, supposita ejus unione, et ideo totus hic respectus filii naturalis, quem Christus sub utraque natura subsistens habet ad Deum, per modum unius communiter declaratur, et unus fere cum alio confunditur, non tantum propter unitatem personæ, nam hoc modo etiam filius hominis, et Filius Dei, unus tantum est filius, nec propter solam similitudinem vocis, nam hæc etiam non sufficeret, sed propter unitatem et identitatem formæ sanc-

tificantis Christum ut hominem, cum ipsamet filiatione naturali et per essentiam Christi ut Dei.

36. Ad quartum, quidam gravis auctor referens opinionem quorumdam Theologorum, asserentium, si Spiritus Sanctus assumeret humanitatem, eum ut hominem fore filium Dei per gratiam habitualem, dicit sibi vehementer displicere, quia neque esset (inquit) filius naturalis, neque adoptivus; et hanc posteriorem partem late probat : priorem autem dicit esse manifestam, quia habitualis gratia non sufficit filium Dei naturalem constituere eum, qui alias ex vi generationis æternæ Filius Dei naturalis non est. Sed, quamvis multi et graves Theologi asserant, in eo casu Spiritum Sanctum (et idem semper de persona Patris intelligatur), ut hominem, fore filium Dei, neminem tamen me legisse memini asserentem fore filium Dei adoptivum, magis quam Christum ut hominem. Neque argumentum quartum, in cujus solutione versamur, hoc infert, sed fore filium Dei naturalem. Quapropter in illa negatione filii adoptivi omnes convenimus propter rationes omnes de Christo factas, quarum summa est, quia vel esset filius per gratiam unionis, et hæc non facit filium adoptivum sed naturalem, ut satis probatum est, nam quoad hæc eadem est ratio de unione hypostatica terminata ad Spiritum Sanctum, vel ad Filium, quia non est minus sancta persona Spiritus Sancti, et sufficiens ad sanctificandam naturam sibi unitam, quam persona Filii; neque minus esset illi homini connaturalis ac debita hæreditas æterna, seu jus ad illam ob dignitatem personæ, quam fuerit nunc debita Verbo incarnato ut sic; non ergo posset tunc Spiritus Sanctus ut homo dici filius adoptivus ob gratiam unionis. Neque etiam ob gratiam habitualem, propter rationem tactam, quia talis gratia et supponeret illum hominem, cui adveniret, jam sanctificatum per gratiam unionis, et ratione illius habentem jus ad gloriam, et consequenter etiam habentem perfectiorem rationem filii, quam ipsa posset conferre. Item esset ab intrinseco debita, unde non adveniret personæ extraneæ, aut solo affectu conjunctæ Deo conferenti gratiam, sed quæ personaliter esset ipsemet Deus. Itaque quoad hoc eadem est ratio de qualibet divina persona incarnata.

37. Atque hinc consequenter sequitur, in eo casu Spiritum Sanctum, ut hominem, non fore filium Dei per gratiam habitualem; neque aliquem etiam legi, qui oppositum dixerit aut docuerit, non quidem propter eam rationem, quod hæc gratia non faciat filium Dei naturalem, eum qui alias ex vi generationis æternæ Filius Dei naturalis non est; sed ob eam potius causam, quod hæc gratia etiam ipsum Christum ut hominem non facit filium Dei naturalem, etiam si ipse alias ex vi generationis æternæ sit Filius Dei naturalis; ergo eadem vel majori ratione non posset constituere Spiritum Sanctum, ut hominem, filium Dei naturalem; ostensum est autem neque adoptivum posse constituere; relinquitur ergo, Spiritum Sanctum, ut hominem, nullo modo fuisse constituendum filium per talem gratiam. Ratio autem generalis est tacta sectione præcedenti, quia cuicunque personæ divinæ incarnatæ gratia habitualis non confertur per modum novæ generationis, sed per modum proprietatis concomitantis priorem et excellentiorem gratiam. Unde etiam fit, ut in tali persona illa gratia non conferat primum et radicale jus ad hæreditatem. Et ideo nec constituit filium adoptivum, nec omnino filium; quia, sicut gratiæ habituali non est essentiale constituere filium adoptivum, nisi supposita persona extranea, seu (quod idem est) supposita negatione connaturalis debiti, aut altioris conjunctionis cum Deo, quam possit per ipsam gratiam et gloriam fieri, ita non est essentiale huic gratiæ quod faciat filium, nisi supposita simili negatione, quæ necessaria est, ut ipsa detur per modum propriæ ac per se generationis, et ut conferat primum et radicale jus ad gloriam.

38. Difficultas ergo tacta in illo quarto argumento non versatur de gratia habituali, sed de gratia unionis; et de hac ego olim asserui, in eo casu Spiritum Sanctum ut hominem cum eadem veritate et proprietate esse dicendum filium Dei naturalem per gratiam unionis, qua id nunc dicitur de Christo ut homine, in sensu hactenus tractato. Quam sententiam aliis multis perdoctis placuisse video, et in ea persistendum censeo, quidquid nonnulli alii obmurmurent. Nam ratio insinuata videtur mihi convincens, nam Spiritus Sanctus, ut homo, esset æque sanctus ac Christus ex vi unionis, et haberet æquale jus ad divinam hæreditatem; nam et persona ipsa est æqualis sanctitatis et dignitatis, et ex parte unionis hypostaticæ, ut suppono, non potest esse inæqualitas ; sed Christus, ut homo, non est filius Dei naturalis per gratiam unionis, nisi ob prædictum jus in tali sancti-

ficatione fundatum; ergo propter eamdem rationem Spiritus Sanctus, ut homo, esset filius naturalis per gratiam unionis. Dicent fortasse, Christum, ut hominem, non esse filium naturalem ob eam præcisam causam, sed quia illa sanctificatio et jus ad gloriam provenit a filiatione naturali et per essentiam, ut conjuncta humanitati. Sed contra hoc urget argumentum factum, quia æque digna et perfecta est personalitas Spiritus Sancti; nam quod illa personalitas sit Filii, vel Spiritus Sancti, materiale valde est. Nam Christus ut homo non denominatur filius naturalis a filiatione divina tanquam a forma formaliter referente Christum ut hominem ad Patrem, sed solum ut a subsistentia terminante dependentiam naturæ humanæ, et consequenter sanctificante illam, et dante huic homini jus ad æternam hæreditatem; sed totum æque præstat quælibet personalitas divina; ergo quod illa sit filiatio, paternitas, vel processio, nihil refert ad præsentem effectum seu denominationem. Major est evidens, tum quia ostensum est, Christum, ut hominem, non referri speciali relatione filii ad Patrem æternum; tum etiam quia illa æterna filiatio non potest informare hominem ut homo est, nec ipsum ad alium referre; ergo neque filium hoc modo denominare; tum denique quia alias, si Pater assumeret carnem, etiam ut homo referretur per paternitatem ad Filium, et in quantum homo diceretur Pater naturalis Filii Dei, quod est plane falsum. Sequela autem est evidens a paritate rationis. Et confirmatur hæc ratio, nam Spiritus Sanctus, ut homo, esset hæres divinæ hæreditatis; ergo esset filius; et non adoptivus; ergo naturalis per gratiam unionis. Antecedens constat ex dictis, quia haberet jus intrinsecum et connaturale ad divinam hæreditatem; consequentia vero a simili sumi potest ex illo Pauli: *Si filius, et hæres;* est enim proprium filiorum Dei, esse hæredes bonorum ipsius. Respondet enim illa hæreditas juri filiationis tanquam proprio et adæquato principio.

39. Sed respondere potest aliquis, in eo casu fore divinam beatitudinem connaturalem ac debitam Spiritui Sancto ut homini, non tamen per modum hæreditatis, sed per modum cujusdam connaturalis proprietatis seu actionis; sicut scientia infusa vel alia similis perfectio potest dici connaturalis Christo, non per modum hæreditatis, sed tanquam proprietas quædam. Et potest a simili apte explicari, nam ipsamet persona Spiritus Sancti, ut Deus est, habet a Patre et Filio, sicut substantiam suam, ita et beatitudinem per essentiam, et tamen non habet illam per modum hæreditatis, sicut nec substantiam habet per modum generationis, et ideo non est Filius; ergo non immerito idem dici potest de illo ut homine. Idemque majori ratione dici posset de Patre, si homo fieret, quia, ut Deus est, multo minus habet illam beatitudinem ut hæreditatem. Hæc responsio est quidem apparens, sed imprimis fere revocat controversiam ad quæstionem de nomine; nam quod nos præcipue intendimus, est, in eo casu Spiritum Sanctum ut hominem habere intrinsecum jus ad illam beatitudinem. Deinde, cur affirmatur de Christo ut homine, quod habeat hoc jus ad illam beatitudinem tanquam ad hæreditatem, et negatur de Spiritu Sancto, cum in re jus utriusque sit æque perfectum, et in æquali dignitate, et simili actione fundatum? Nam quod Christus ut homo sit hæres, non inde formaliter habet, quod in quantum Deus hæres est, nam et hoc ipsum in rigore et proprietate non est verum, quia hæres videtur includere aliquam imperfectionem, nam significat potius jus ad hæreditatem, quam plenum dominium vel naturalem possessionem et proprietatem illius. Dei autem Filius potius est genitus ut supremus Dominus, quam ut hæres, imo ut per se essentialiter beatus, potius quam ut habens jus ad beatitudinem. Et, quicquid de hoc sit, non videtur referre ut in quantum homo sit hæres, sed hoc pendet ex jure quod habet in quantum homo, et ex modo quo illud habet, et in hoc eadem videtur esse ratio de persona Spiritus Sancti, si homo fieret; consistit autem ratio in hoc, quod ex vi illius actionis divinæ, qua fieret homo per unionem carnis ad ipsum, haberet hoc jus ad bona ipsius Dei, a quo talis actio et unio fieret. Et confirmatur ratione supra de Christo facta, nam homo per gratiam habet jus ad divinam beatitudinem ut ad hæreditatem; ergo multo magis Spiritus Sanctus, ut homo, haberet hoc jus per gratiam unionis. Maxime quia ad ipsammet gratiam habitualem haberet connaturale jus; ergo et ad gloriam, sub quacunque ratione potest gratiæ correspondere; ergo etiam sub ratione hæreditatis. Respondetur ergo ad quartum argumentum, quod ad rem attinet, verum esse, Spiritum Sanctum, ut hominem, in eo casu fore filium Dei naturalem filiatione naturali, quæ est per gratiam unionis, prout

eam in Christo ut homine explicuimus, et recte attigit Albert., in 3, dist. 10, art. 13. Nec potest aptius nomen inveniri, quo declaretur naturalis sanctificatio, et connaturale jus ad divinam beatitudinem, quæ haberet Spiritus Sanctus ut homo ex vi illius originis quam ut homo haberet a Deo ut efficiente ejus incarnationem, neque contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti. Quod vero attinet ad modum loquendi, oportet caute loqui, et sufficientem explicationem adhibere, ne tribuendo Spiritui Sancto nomen filii, videamur personas confundere; quod facile vitabitur adjungendo illud additum, *per gratiam unionis*.

40. Non est tamen simile de Virgine Matre, ut in ultima confirmatione inferebatur, tum quia per maternitatem non fit realis unio et personalis cum Deo; unde non tollitur quin illa persona secundum se maneat extranea; tum etiam quia illa gratia non est ita debita et connaturalis ratione divinæ maternitatis, sicut ratione hypostaticæ unionis. Tum denique quia illa ratio antecessit ut dispositio congrua et decens ad maternitatem divinam, et per illam ut sic adoptata est B. Virgo in filiam perfectissimam, ut posset esse condigna mater.

41. Tandem ex his responsum satis est fundamento Durandi: dicendum enim est imprimis, ut ex dictis facile constat, gratiam unionis, communicatam humanitati Christi, esse alterius rationis a gratia filiorum adoptivorum, et ideo non constituere Christum hominem filium adoptivum, sed potius naturalem, quia personæ sic constitutæ intrinseca et connaturalis est talis gratia, et ratione illius est etiam illi intrinsecum et connaturale jus ad æternam hæreditatem. Unde secundo dicitur, licet gratia habitualis sit in Christo et nobis ejusdem rationis, tamen modum habendi illam non esse eumdem; et ideo licet nos per hanc gratiam constituamur filii adoptivi, quia non supponimur filii, sed extraneæ personæ, et per talem gratiam omnino liberaliter acceptamur, Christus tamen per illam gratiam non proprie constituitur filius, quia jam supponitur, et gratia illa est quasi proprietas consequens filiationem. Imo, licet daremus aliquo modo denominari filium ab illa gratia, et relatione illam consequente, non tamen etiam sub hac ratione dicendus esset filius adoptivus, sed naturalis, quia (ut supra, quæstione 7, dixi) etiam gratia fuit Christo connaturalis, non adventitia et extranea; ergo et relatio quæ in illa fundatur. Unde, sicut idem calor igni est naturalis, et aquæ violentus, ita eadem relatio, quæ in nobis est filiatio adoptiva, in Christo non potest hanc rationem induere, ut recte hic D. Thom. ad secundum dixit; quod tandem etiam docuit Scot., in 3, d. 10, quamvis non satis connaturalitatem illius gratiæ explicuerit, nec rationem filiationis, quam Christus, in quantum homo, habet ex vi solius gratiæ unionis.

42. Ad confirmationem et tertium argumentum in præcedenti sectione relictum, sufficienter jam responsum est.

SECTIO III.

An sit de fide, vel quo gradu certitudinis tenendum sit, Christum, in quantum hominem, seu secundum humanitatem, non esse filium Dei adoptivum, sed naturalem.

1. *Argumenta sententiæ affirmantis.— Primum.* — Ratio dubitandi est, quia illa propositio, etiam cum determinatione : Christus, in quantum homo, est filius adoptivus, videtur damnata in prædicto Concilio Francoford.; est ergo illa propositio hæretica, et contraria de fide, nam, ut supponimus, illius Concilii auctoritas sufficiens est ad certam fidem nobis faciendam; nam licet nationale fuerit trecentorum Episcoporum, tamen intercessit Summi Pontificis auctoritas, non tantum per legatos, sed etiam per instructionem, quæ ejusdem veritatis definitionem, et virtualem Concilii confirmationem continebat. Et, quamvis per aliquos annos latuerit illa definitio, non potest tamen dubitari quin facta fuerit, ut ex historiis constat, et consequenter etiam est certum, nobis esse sufficienter propositum, præsertim hoc tempore, in quo illud Concilium repertum est, et cæteris adjunctum, et in omnibus receptum. Antecedens probatur primo ex sensu contrarii erroris, contra quem facta est illa definitio. Elipandus enim, ut ex quadam ejus antiqua confessione refertur, non negabat unam in Christo personam, quam esse Verbum ipsum divinum et Filium Dei naturalem fatebatur; aiebat tamen, *illum fuisse simul Dei et hominis filium, adoptivum humanitate, non adoptivum divinitate.* Unde non alio sensu asseruisse videtur Christum ut hominem esse filium adoptivum, nisi in eo quem Durand. admittit, nam confitendo in Christo unam personam in duabus naturis, non potest alius modus adoptionis in eo excogitari. Imo nec simpliciter videtur as-

seruisse Christum esse filium adoptivum, sed cum illa adjectione, *in humanitate;* et ita referunt ejus errorem auctores antiqui, ut patet ex Jona Aurelianen., Adone, et Aimonio, locis infra citandis, qui aiunt, Felicem docuisse, Christum secundum humanitatem fuisse adoptivum. Et nihilominus Patres Concilii Francofor. illam sententiam, ut ab Elipando asserebatur, damnant ut hæreticam; ergo.

2. *Secundum.* — Secundo probatur ex verbis ejusdem Concilii, nam imprimis Adrianus Papa, in epist. quæ ibidem refertur, dum damnasset sententiam et modum loquendi Elipandi, quæ vocat *perfida verborum stramina,* subdit: *Hoc Catholica Ecclesia nunquam credidit, nunquam docuit, nunquam male credentibus assensum præbuit.* Et subdit: *Quod si secundum eorum callidam tergiversationem cuncta, quæ protulimus, ad divinitatem tantummodo Filii Dei referenda opinantur, dicant ubi unquam communi affectu dixerit nobiscum: Pater noster. Scit enim (inquit) Pater vester quid vobis opus sit; non dicit: Pater noster, quasi nobiscum adoptatus per gratiam.* In quibus verbis clare satis distinguit Christum ut Deum et ut hominem, et negat, etiam ut hominem esse adoptatum per gratiam. Et infra, adducens illud ad Rom. 8: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum,* ponderat, secundum id dici proprium filium et non adoptivum, secundum quod pro nobis traditus est; traditus est autem in quantum homo. Unde concludit Adrian.: *Sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet, ita adoptionis gratiam non tribueret, si ipse propter hominem, quem assumpsit sine sorde peccati, necessarium eguerit, ut gratiam adoptionis acciperet.* Similia multa, tam in illa epistola, quam in cæteris partibus illius Concilii leguntur. Specialiter vero in libro Sacrosyllabo ponderatur in illis verbis Petri, Matth. 16: *Tu es Christus Filius Dei vivi,* quod nomen *Christus* non est nomen solius divinitatis, sed hominis Dei, qui non tantum ut Deus, sed ut in humanitate unctus, dicitur Filius Dei. Denique omnia testimonia, quibus supra ex illo Concilio probavimus Christum ut hominem esse Filium Dei naturalem, probant in eo esse definitum, Christum non posse dici filium adoptivum, etiam cum illa reduplicatione seu determinatione, *in quantum homo;* quia sæpe in eodem Concilio, et specialiter in epist. ad Episcopos Hispaniæ, dicitur filiationem adoptivam et naturalem non posse eidem convenire, quia adoptiva includit negationem naturalis; si ergo Christo, etiam cum illa specificatione, *ut homini,* convenit filiatio naturalis, non potest adoptiva convenire. Tertio, possumus hoc confirmare ratione sumpta ex eodem Concilio; nam filiatio adoptiva et naturalis distinguunt personas, cum una sit extranea, et alia propria; sed distinguere personas in Christo est hæreticum; ergo etiam illi attribuere filiationem adoptivam, hæreticum est.

3. *Ratio in contrarium.* — In contrarium autem est, quia multi et graves Theologi, etiam post Concilium Francof., vel opinati sunt Christum posse dici filium adoptivum, aut simpliciter, aut cum determinatione, *in quantum homo;* vel certe judicarunt id esse probabile, et nullus ex antiquis damnavit, ut hæreticam, sententiam tribuentem Christo ut homini adoptionem, eo sensu quo Durand. tribuit, ut patet ex Alensi, D. Thoma, et multo magis ex Scoto, Richardo et aliis. Quod si quis dicat hos auctores ignorasse definitionem Concilii Francof., cum nullam ejus mentionem fecerint, id certe verisimile non est; nam, licet credi possit eos non vidisse acta ipsius Concilii, quæ usque ad nostra fere tempora latuerunt, tamen vix credi potest non legisse historias, quæ frequenter mentionem faciunt Felicianæ hæresis, cujus defensor et quasi protector fuit Elipandus, et damnationis ejus factæ tempore Adriani Papæ, congregato Concilio Francof.; et inter Scholasticos, Palud., in 3, d. 4, q. 1, hujus definitionis meminit, et nihilominus contrariam opinionem non damnat.

4. *Prima opinio.* — In hac re varii sunt inter juniores dicendi modi. Primus est, hanc propositionem: Christus est filius adoptivus, absolute esse hæreticam, non tam propter definitionem Concilii Francoford., quam propter antiquas definitiones Concilii Ephesini et aliorum contra Nestorium, et communem traditionem Patrum in Scriptura fundatam, ut visum est sectione præcedente. De illa vero propositione cum determinatione: Christus, in quantum homo, est filius adoptivus, negant esse hæreticam, quia neque ex præcedente sequitur, ut ex aliis similibus constat, et ex doctrina tradita supra, q. 16, ubi, contra Gabrielem et alios, in 3, dist. 10 et 11, ostendimus non omnem propositionem, veram cum determinatione, esse veram sine illa. Neque etiam illa propositio cum illa determinatione negata est aut damnata ab antiquis Patribus vel Conciliis; imo Hilarius et Marius

Victorinus, citati section. præced., illi favent. Quod vero spectat ad Concilium Francoford., quidam concedunt sane, illam propositionem in eo sensu quo ab Scholasticis disputatur, et a Durando admittitur, damnatam esse in actis illius Concilii, prout nunc habentur; negant tamen id sufficere ut hæretica censeatur, propter duo. Primo, quia non satis constat, illud, quod nos habemus, esse verum Concilium Francoford., quia, ut sit certum aliquod esse verum Concilium, debet debet constare aut Pontificia auctoritate, aut sufficienti Ecclesiæ traditione; hactenus autem nullus Pontificum nobis proposuit hoc Concilium, quod nos habemus, continere veam et incorruptam definitionem quæ in illo Concilio facta est, aut hanc epistolam, quam nomine Adriani legimus, esse illam quam Adrianus Papa decrevit, integram et incorruptam. Traditio etiam nulla est insufficiens, quia hæc acta diu latuerunt, et nuper inventa sunt, Laurentii Surii diligentia, viri quidem pii et docti, sed qui falli potuit, præbendo fidem alicui falsæ et suppositítiæ inscriptioni. Auget autem incertitudinem, quia (quod sane mirum est) non docet ubi hæc scripta invenerit, aut quibus certis signis sibi persuaserit, nullum in eo codice, quem invenit, fuisse mendacium aut fictionem admistam. Accedunt etiam aliæ conjecturæ, quas infra indicabo, ob quas multi viri docti et pii adhuc formidant de illius codicis sinceritate ac puritate. Secundo aiunt, etiamsi certó constaret de veritate ipsius Concilii, non sufficere ejus auctoritatem ad notam hæresis, licet sufficiat ad notam maximæ temeritatis, vel etiam erroris, quia neque est Concilium generale, sed vel provinciale, vel certe nationale plurium provinciarum, propter quod fortasse Paludan. generale illud vocat, sed proprie non fuit, quia non fuerunt ex omni Ecclesia ad illud congregati, nec convocati Episcopi, sed tantum ex Gallia, Germania et Italia, ut constat ex historiis quas infra commemorabo. Rursus neque constat tale Concilium fuisse a Summo Pontifice confirmatum, sine qua confirmatione provinciale Concilium non sufficit ad certam fidem faciendam. Alii vero, etiamsi hujus Concilii auctoritatem admittant, negant id damnasse prædictam propositionem cum illa determinatione, in èo sensu in quo Durand. et Scholastici locuti sunt, sed in alio longe diverso, quem infra tractabo.

5. *Secunda opinio.* — Secunda opinio affirmat, non solum illam propositionem simpliciter prolatam: Christus est filius adoptivus, sed etiam cum determinatione, in quantum homo, vel secundum humanitatem, esse hæreticam, et contrariam, nimirum Christum sub utraque ratione esse filium naturalem, esse de fide certam. Fundamentum est, primo, quia Concilium Francoford. utramque damnat, ut in argumentis in principio propositis visum est; est autem in illo Concilio sufficiens auctoritas ad certam fidem faciendam, ob auctoritatem Pontificis Adriani idem definientis, quæ illi Concilio adjuncta est. Secundo, quia non est major ratio de una illarum propositionum quam de alia, tum quia illa determinatio huic propositioni adjuncta non potest esse conditio diminuens, designans solam humanitatem, quia filiatio non est proprietas quæ possit humanitati convenire, sed supposito tantum; ergo per illam determinationem solum designatur natura, in qua convenit supposito talis proprietas; propositio autem, quæ est vera cum determinatione hoc modo sumpta, etiam sine illa erit vera, ut patet in hac: Christus, in quantum homo, est filius Virginis; recte enim sequitur, simpliciter esse filium Virginis, quia non fit argumentum a secundum quid ad simpliciter, sed a particulari ad indefinitam. Tum etiam quia, si prior propositio damnatur, est quia filiatio adoptiva includit personam extraneam et alienam. Unde, cum Christo tribuitur filiatio adoptiva, significatur esse persona creata; sed non est minus hæreticum attribuere Christo ut homini personam creatam, quam Christo simpliciter; ergo.

6. *Tertia opinio.* — Tertia sententia esse potest, neutram ex illis propositionibus esse simpliciter hæreticam, licet falsæ sint et improbabiles, tanto vero evidentius, quanto hujusmodi proprietas Verbo aut Christo sine ulla determinatione attribuitur. Fundamentum hujus sententiæ sumendum est partim ex ratione in contrarium in principio proposita, partim ex fundamento primæ sententiæ, quatenus negat Concil. Francoford. aut hoc damnasse, aut sufficere ad certam fidem faciendam, partim ex fundamento secundæ sententiæ, quatenus probat parem esse rationem utriusque locutionis, sine determinatione, aut cum illa.

7. Ad decisionem hujus quæstionis, dicam prius quid sentiendum esse censeam de sensu erroris Elipandi. Deinde de Concilio Francofordiensi aliqua præmittenda erunt. Deinde de re proposita dicetur.

8. *Sensus erroris Elipandi.* — Circa primum advertendum est, in hujusmodi locutione posse esse errorem, vel ex pravo sensu, erroneoque judicio circa mysterium incarnationis, vel solum ex errore circa adoptionem, quid proprie sit, quidve proprie illa voce significetur. Prior error est proprie circa rem ad Christianam fidem pertinentem, posterior vero potius pertinet ad materiam civilem et politicam, magisque spectare videtur ad ignorantiam significationis vocis, quam ad errorem in judicio alicujus rei. Unde primus error est sine dubio longe major, quamvis secundus, prout versari potest in materia fidei, periculosus sit et cavendus, quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Priori modo errarunt Nestorius, Photinus, Arius, et similes, qui Christum appellarunt filium adoptivum, eo quod existimarent aut Verbum non esse verum Deum, aut Christum, ut hominem, esse purum hominem, et non nisi accidentaliter esse conjunctum Filio Dei naturali. Posteriori modo erravit Durandus, et si qui alii Theologi senserunt Christum posse dici filium adoptivum, quamvis sit unum et idem suppositum divinum in natura divina et humana subsistens, quia non existimarunt filiationem adoptivam includere negationem filiationis naturalis in ipso supposito, sed tantum in natura; vel certe quia non putarunt gratiam unionis hypostaticæ contineri extra latitudinem seu definitionem adoptionis, cum mere gratis et ex sola dilectione communicetur illi naturæ, quæ ex se aliena erat et extranea respectu tanti beneficii; et ideo censuerunt illam naturam posse dici adoptatam, et consequenter credere potuerunt subsistentem in tali natura ut sic esse filium adoptivum, eo quod in natura adoptata subsistat, media ejus adoptione, sicut dicitur filius humanus vel hominis, eo quod in natura humana subsistat, media humana conceptione.

9. Nonnulli ergo existimant, Elipandum, non priori, sed tantum hoc posteriori modo errasse. Quod colligunt primo ex verbis ipsius Elipandi, sumptis ex quadam ejus confessione, quam reperiri dicunt in Bibliotheca Toletana in quodam libro a Beato et Heterio contra Elipandum scripto, in qua confessione Elipandus fatetur, *Verbum, pro salute humani generis, Deitate exinanita, hominem factum, circumcisum, baptizatum*, etc., quibus verbis veram hypostaticam unionem confitetur. Unde inferius disertis verbis unam Christi personam fatetur dicens: *Homo interior in una eademque Dei et hominis persona deglomeratus, atque carnis indumento indutus.* Unde tandem concludit, *simul esse Dei et hominis filium, adoptivum humanitate, et non adoptivum divinitate;* ergo non erravit Elipandus in mysterio incarnationis, sed male tantum utendo nomine adoptionis. Secundo, fit hoc verisimile, tum ex his quæ legimus in epistola Adriani, et toto Concilio Francoford., ubi multa contra Elipandi errorem afferuntur, non ad probandam unitatem personæ Christi, sed potius ad colligendum ex hac unitate, non posse adoptionem illi convenire. Itaque, si Elipandus fuisset Nestorianus, facillimum fuisset illum convincere tum antiquis definitionibus contra Nestorium, tum Scripturæ testimoniis, quibus demonstratur tantum esse in Christo unam personam; at vero Concilium non ita procedit, sed potius ex unitate personæ Christi, quam Elipandus non negabat, et ex proprietatibus et vera definitione adoptionis, quas Elipandus ignorasse videtur, colligit non posse Christo convenire adoptionem; et ad hoc tandem inconveniens deducit, quod si Christus adoptivus censeatur, in duos filios dividendus sit; supponit ergo Elipandum in posteriori tantum sensu suum errorem asseruisse. Et confirmatur, nam si Elipandus fuisset Nestorianus, non tam aperte et constanter ausus fuisset errorem suum defendere, ut ad Carolum Magnum, principem valde catholicum, et maximum Ecclesiæ defensorem, scripserit ut Concilium congregari faceret, in quo ejus doctrina approbaretur, ut colligitur ex Epistola ejusdem Caroli ad Elipandum et alios Episcopos Hispaniæ, quæ in eodem Concilio Francofordiensi refertur. Cum enim in Ecclesia, præsertim Latina, funditus jam esset eversus Nestorii error, quomodo a Concilio et Episcopis Latinis sperare poterat Elipandus suæ doctrinæ confirmationem, si eadem esset cum Nestoriano errore?

10. Sed nihilominus contrariam sententiam existimo veriorem, nimirum Elipandum non tantum errasse in voce adoptionis, sed in re ipsa, et mysterio incarnationis, atque adeo, quod ad rem attinet, in errorem Nestorii incidisse, quamvis verbis id non concederet, sed fortasse negaret, vel ex ignorantia, vel ut errorem suum tegeret. Hoc probo primo ex antiquis auctoribus et historiis, nam Jonas Aurelianensis, ejusdem fere temporis auctor, in lib. 1 de Cultu imaginum, in principio, sic

ait : ***Emersit ex Hispania tempore sanctæ memoriæ piissimi atque invictissimi Augusti quidam Felix nomine, actu infelix, Urgelitanensis civitatis Episcopus, qui, juncto suo sceleratissimo errori Eliphanto Toletanæ urbis Episcopo, secundum humanitatem non esse proprium Filium Dei, sed adoptivum, prædicare ausus est; et hac virulenta doctrina uterque Hispaniam magna ex parte infecit;*** et infra subdit : ***Milites Christi invictissimis armis muniti, ejus insanam doctrinam propulsaverunt; ejusdem namque principis jussu in unum coacti, adhibita etiam sanctæ Romanæ Ecclesiæ auctoritate, eumdem Felicem damnarunt, imo cum auctore sui erroris Nestorio, quem imitatus est, perpetuo anathemati manciparunt.*** Deinde Sigebertus, in suo chronico, anno 793, sic inquit : ***Feliciana hæresis condemnatur, et in præsentia Adriani Papæ ab ipso Felice auctore abdicatur. Hæc hæresis asserebat, Filium Dei in divina natura verum Deum esse, in humana vero nuncupativum. Item in divina natura verum esse Filium Dei, in humana vero adoptivum, unam personam Dei et hominis dividens in duas personas, scilicet, veri Filii et adoptivi.*** Quam sententiam secutus est etiam Antonin., 2 part. Hist., tit. 14, c. 1, § 6. Et Paul. Æmil., lib. 2, prope finem; et Naucler., generat. 27. Similiter Gallifardus Arelat., in sua Chronographia anni 816, sub Carolo Magno dicit damnatum fuisse Elipandum in Concilio Francoford., qui personam Christi in duas dividebat. Et Prateolus, in Elencho hæres., verbo Felix, 2, eamdem sententiam sequens, proprius dixit, Elipandum posuisse in Christo duas hypostases. Denique eamdem sententiam secutus est Franciscus Feuardentius, in addition. ad libros Alphonsi de Castro contra hæreses, verbo Christus, hæresi 3; Sander., lib. 7 de Visib. Monarch., anno 772; ex aliis vero auctoribus, qui hujus erroris mentionem fecerunt (sunt autem illi innumeri) nullus alium sensum hujus erroris aut explicat aut insinuat, sed omnes vel simpliciter appellant Felicianam hæresim, asserentem Christum esse filium Dei adoptivum, et non proprium ac verum, vel prædicto modo eam interpretantur.

11. Secundo, hinc fit conjectura, Felicem et Elipandum non errasse abutendo tantum nomine adoptionis, aut sequendo aliquam ex his opinionibus, quas postea Scholastici ut probabiles in scholas invexerunt, et per multos annos, priusquam acta Concilii Francof. terum in lucem prodirent, ut probabiles tractaverunt, vel etiam secuti sunt. Qui enim credibile est, eamdem opinionem in Felice tam publice et acerbe fuisse in universa Ecclesia damnatam ut hæreticam, ipsumque Romæ coram Summo Pontifice coactum fuisse eam retractare, ut historiæ produnt, quam postea Durandus in eadem Romana Ecclesia publice tradidit et scriptis mandavit, eamque in eo damnatam non fuisse, sed ut scholasticam opinionem esse receptam?

12. Tertio, ex variis locis ejusdem Concilii Francof. id conjectare possumus; nam imprimis Adrianus, in sua epistola, colum. 5, ei attribuit quod Christum ***adoptivum filium, purum hominem calamitati humanæ subjectum,*** doceret. Quibus verbis plane significat, Felicem asseruisse Christum eodem modo esse filium adoptivum, quo nos sumus; atque adeo purum hominem. Et in lib. Sacrosyllabo, colum. 3, sic dicitur : ***Hæresim veternosam illustrium virorum calcibus mirabiliter conculcatam, Catholicaque falce olim funditus detruncatam, spinosa moliuntur rediviva radice suscitare de stirpe.*** Quod plane dicit Concilium propter Nestorianam hæresim, quam Felix suscitabat. Unde inferius, col. 8, inquit: ***Non duo filii, alius Dei, alius hominis, ut, sicut illi errando æstimant, adoptione sit hominis filius, et sine adoptione Dei Filius.*** Ac denique hac ratione infra, col. 12, Felicem et Elipandum vocat, ***veternosa fæce perfidei pollutos.*** Præterea, in ep. ad Episc. Hisp., co. 2, dicitur: ***Invenimus in libelli vestri principio scriptum, quod vos posuistis : Confitemur et credimus Deum Dei Filium, ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, coæternum et consubstantialem, non adoptione, sed genere.*** Item post pauca in eodem loco legebatur : ***Confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia.*** Et col. 4: ***Quia hominem Christum verum Dei Patris Filium esse negastis, vobis defensor esse noluit;*** et inferius, col. 15: ***Nonne olim eadem hæresis vestra in Nestorio ab universali Sancta Ecclesia refutata est etiam et damnata?*** et addit: ***Quapropter forte illum anathematizare noluistis, dum alios, Bonosum scilicet, Arium et Sabellium, Manichæumque, qui prave de Filio Dei senserunt, in epistola vestra anathematizastis.*** In his enim omnibus satis insinuatur, Felicem et Elipandum errasse circa veritatem ipsius mysterii incarnationis, et in Nestorianam hæresim vel aperte, vel simulate incidisse.

13. Neque enim satis est dicere, eis attribui Nestorianum errorem, non quia illum docerent, sed quia aliquid docebant, ex quo ille error sequebatur. Nam, si illi omnino faterentur unionem naturarum secundum subsistentiam unam, et solum ex abusu, vel mala intelligentia nominis adoptionis, Christo ut homini filiationem adoptivam tribuissent, non tam evidenter ex eorum doctrina error Nestorii inferretur, ut ea solum de causa illis posset attribui. Existimo ergo, Felicianam hæresim in hoc positam fuisse, quod credidit Christum hominem eodem prorsus modo fuisse filium adoptivum, quo sunt alii homines justi; ita ut, quamvis in eo filiationis genere singularem habuerit excellentiam et dignitatem, non tamen transcenderit illud genus adoptionis, quo nos per gratiam adoptamur, neque aliter homo ille Christus fuerit conjunctus Filio Dei naturali, quam hoc genere adoptionis. Hoc enim esse videtur, quod ex epistola Elipandi ad Carolum refertur dicta epistola Concilii Francoford. ad Episcopos Hispan., col. 5 : *Ex Patre Unigenitum sine adoptione, primogenitum vero in fine temporis, verum hominem adsumendo de Virgine carnis adoptionem, Unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia ;* quibus verbis plane docet, hominem illum assumptum fuisse adoptione. Quod vera illa adoptio fuerit tanquam puri hominis, et ejusdem rationis cum nostra, non obscure insinuatur in epistola Concilii Francofordiensis ad præsules Hispaniæ, col. 7, ubi refertur, Elipandum in sua Epistola exposuisse illud 1 Joan. 3 : *Similes ei erimus*, id est, *similes in carnis adoptione, non similes in divinitate*. Idem colligi potest ex illa confessione Elipandi, quæ in libro Gothico Beati et Heterii legitur, ubi sic ait : *Quia, si conformes sunt omnes Sancti huic filio secundum gratiam, et cum adoptivo adoptivi, et cum advocato advocati, et cum Christo Christi, et cum parvulo parvuli, et cum servulo servuli ;* ubi plane videtur nos Christo exæquare in adoptione, imo illo tam indigno loquendi modo de Christo nihil amplius quam de puro homine sentire videtur ; maxime quod ibidem ei tribuit ignorantiam his verbis : *Quem* (scilicet hominem Christum) *nonnulla actionis suæ mysteria nescire voluit*. Hoc autem est manifestum signum, quod de Christo ut de puro homine sentiret, juxta doctrinam Damasceni, lib. 3 de Fid., c. 21 et 22.

14. Nec me movet, quod in eadem confessione videtur unam in Christo ponere personam ; nam, ut recte dixit D. Thomas supra, q. 2, art. 6 : *Si fiat vis in nomine personæ, etiam Nestorius utebatur unitate personæ, propter unitatem dignitatis et honoris ; unde etiam* VI *Synodus definit anathema, eum qui dicit unam personam secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt*. Potuit ergo similiter Elipandus hac calliditate ponere unitatem personæ. Et sane illa verba, quibus utitur : *In una eademque Dei et hominis persona deglomeratus, et carnis indumento indutus*, non plus indicant quam unionem accidentalem. Quod etiam colligitur ex verbis Elipandi, quæ in dicta epist. Concilii Francof. ad Episcopos Hispaniæ, col. 9, referuntur, quibus appellabat Christum *hominem deificum et Deum humanatum;* quibus respondens Concilium, ait: *Una persona Deus et homo, non homo deificus, et humanatus Deus ;* nam, licet in rigore vere dicatur *Deus humanatus*, esto dici non possit *homo deificus aut deificatus*, juxta dicta supra, q. 16, tamen Concilium noluit illam locutionem admittere prout ab Elipando proferebatur, quia significabat, Deum non vere ac proprie esse hominem, sed denominatione et appellatione quadam. Quapropter non est sine animadversione prætereundum, quod sæpe in Concilio Francofordiensi et in historiis distincte refertur, Elipandum asseruisse, Christum esse filium Dei *nuncupative, non vere ; adoptione, non proprietate :* sentiebat enim, illum hominem Christum vocari filium Dei solum denominatione quadam (hæc enim est vis illius vocis, *nuncupative*) quæ sumi poterat ex illa deglomeratione, seu accidentali unione ; qua ratione etiam Nestorius fatebatur, Deo tribui prædicata humana, et homini divina. Unde idem Concilium Francoford., in prædicta epistola ad Episcopos Hispaniæ, non longe a fine, utriusque erroris sensum his verbis aperte explicare mihi videtur ; adducit enim Cyrillum in epistola ad Eulogium dicentem : *Nestorius in suis expositionibus simulat se dicere unum Filium et unum Dominum, sed refert filiationem ad solum Dei Verbum*. Et paulo post : *Dicendo enim, quia propterea Deus Verbum Christus nominatur, quia habet copulationem ad Christum, quomodo non apertum est duos dicere Christos, si Christus ad Christum habet conjunctionem, tanquam alter ad alterum ;* et addit Concilium : *Videtur enim Nestorius dicere copulationem, quod vos dicitis adoptionem*.

15. Ex his ergo satis responsum est ad principale fundamentum prioris sententiæ, quod in confessione ipsius Elipandi nitebatur. Quibus addendum est, hanc confessionem, quæ adducitur ex libro illo Beati, revera non esse eamdem cum ea quam Elipandus misit in Epistola ad Carolum, quæ in Concilio Francofordiensi lecta est; multa enim ex illa epistola expresse referuntur in dicto Concilio, quæ in hac confessione non continentur, ut ex dictis constare potest, et latius ex ipso Concilio, ex quo constat confessionem ad Concilium missam clariorem et ampliorem fuisse, et per illam, alteram esse explicandam, et non e contrario; liquet autem ex his quæ adduximus, multa in dicto Concilio et dici et referri, quibus sufficienter indicatur, qualem adoptionem Felix Christo attribuerit, et quomodo re ipsa in errorem Nestorii inciderit. Imo etiam sæpe insinuatur, Felicem dixisse, Christum prius fuisse servum natura et conditione, et postea fuisse adoptatum tali adoptione, qualis est illa, qua nos ex servis et inimicis amici efficimur; sic enim legitur in dicta Epistola Concilii ad Episcopos Hispaniæ, col. 15 : *Adoptivus siquidem non habet aliam significationem, nisi ut Jesus Christus non sit proprius Filius Dei, neque ex Virgine ei in Filium genitus, sed nescio ex quo servo adoptatus in filietatem, ut vos dicitis.*

16. Ex quo ulterius animadverto, verum quidem videri, Elipandum et Felicem non disertis verbis fuisse professos errorem Nestorii, neque expresse nominasse duas hypostases, aut duo supposita, vel unionem accidentalem, sed tantum usos fuisse nomine adoptionis vel nuncupationis, quam ita declarabant, ut plane in re nihil aliud quam Nestorius sentirent, quia neque eam a nostra adoptione distinguebant, nec majorem unionem inter humanitatem et Verbum agnoscebant; neque illam soli humanitati, sed cuidam homini attribuebant, quem servum et priorem tali unione seu adoptione esse dicebant. Atque hinc facile respondetur ad alias conjecturas : fatemur enim Elipandum non aperte fuisse professum errorem Nestorii, ideoque ausum fuisse judicium et approbationem Concilii postulare; aut enim quid ad suum errorem consequeretur non intelligebat (quod credibile est), aut (quæ solet esse hæreticorum audacia) sperabat fore ut ea simulatione alios deciperet. Et eamdem ob causam Concilium non solum usum est testimoniis et definitionibus contra Nestorium factis, ad Felicem et Elipandum confundendos, sed etiam illis declarare studuit, quomodo in re nihil aliud quam Nestorius dicerent. Negari autem non potest quin magna ex parte non aliter confutetur hic error in illo Concilio, nisi probando unitatem personæ et subsistentiæ in Christo, ut patet præcipue ex epist. ad Episc. Hisp., a col. 6. Sed hoc sententiæ nostræ nil obstat, ut magis ex sequenti puncto constabit, in quo sensum definitionis Concilii explicabimus.

17. ***Auctoritas Francofordiensis synodi quanta.*** — Circa secundam partem de Concilio Francofordiensi duo desiderari possunt. Unum est, auctoritas ejus quanta sit. Aliud est, quis sit sensus definitionis ejus. De Concilio autem ipso dupliciter loqui possumus. Uno modo, absolute et quasi abstracte de illo Concilio secundum se. Alio modo, prout nunc nobis proponitur in tertio tomo Conciliorum in libro et epistolis supra citatis. Primum igitur dubitari non potest quin contra Felicianam hæresim tale Concilium congregatum sit, et in eo fuerit illa hæresis damnata; de hoc enim sufficientissimam traditionem habemus, ex omnibus fere auctoribus qui de gestis Francorum aut Hispanorum, aut de universali temporum chronographia scripserunt, ut patet ex Jona Aurelianensi, lib. 1 de Cultu imaginum, qui locum, in quo Concilium celebratum est, tacuit, sicut et Paulus Æmilius, lib. 2 de Gestis Francor., ad finem. Sabellicus vero, Ænead. 8, lib. 8, solum nominat Franconiam Germaniæ regionem, nullamque mentionem facit præsentis erroris in eo Concilio damnati : *Damnata est* (inquiens) *Feliciana hæresis de abolendis Sanctorum imaginibus*, de quo postea dicemus. Herman., Contract., in Chron., ann. 794, solum dicit, Carolus Synodum magnam congregat. Tamen, et Concilii et loci Francofordiensis, et damnatæ hæresis de Christi adoptione meminerunt Ado et Sigebertus, et Abbas Uspergensis, in Chron., ann. 793; Regin., an. 794; Blond., Ænead. 2, l. 1; Platin., in Adriani vita; Anton., 2 part. Hist., tit. 14, c. 1, § 6. Aimonius, lib. 4, de gestis Francor., c. 83, et ex recentioribus quam plurimi. Ac denique ita est hoc communi consensu totius Ecclesiæ receptum, ut nec debeat nec possit in dubium revocari.

18. Deinde mihi non est dubium quin definitio in illo Concilio facta, et prout facta est, habuerit vim et auctoritatem stabiliendi certam fidem. Unde, si sufficienter constet defi-

nitionem illam, legitimam, et prout ab ipso Concilio manavit, ad nos pervenisse, nobisque esse sufficienter propositam, non dubito quin obliget ad credendum de fide quod per eam definitum est, eo sensu quo est definitum. Ratio est, quia, licet illud Concilium generale non fuerit, intercessit tamen in illo Romanæ Ecclesiæ auctoritas, ut Jonas Aurelianensis superius ait, non solum per Legatos Pontificis, quos etiam Ado nominat Theophylactum et Stephanum, verum etiam per specialem ejus approbationem vel potius instructionem per decretalem epistolam, in qua errorem illum damnandum, et fidei doctrinam definiendam declaravit; imo referunt prædicti auctores, ante Concilium Francofordiense damnatum fuisse Felicem in Concilio quodam Reginensi seu Ratisponensi Provinciali, diligentia Caroli Magni, ad compescendum Felicem ex sola provincia Bavariæ brevi tempore congregatum; et ibi coactum fuisse Felicem, Romam adire, et coram Adriano Papa in Ecclesia S. Petri suam hæresim retractasse. Postea vero subsecutum est Concilium Francofordiense; nam, cum Elipandus apud Carolum instaret (quantum ex epistola Caroli ad ipsum colligi potest), ut in pleniori Concilio res discuteretur, Carolus ad majorem Ecclesiæ pacem, et ut Elipandus, et qui ei in Hispania adhæserant, facilius ad veram doctrinam fidei reducerentur, ab Adriano Papa obtinuit ut Concilium Francofordiense congregaretur, in quo Legati ejus adessent, quos verisimile est epistolam illam secum attulisse (cujus meminit idem Carolus in sua Epistola ad Episcopos Hispaniæ), in qua quid in hac re tenendum esset, declaravit; ergo, quamvis non certo constet illud Concilium post suam celebrationem ac definitionem confirmatum esse a Pontifice, tamen satis certo constat definitionem ejus fuisse conformem definitioni Pontificis, et juxta ejus intentionem ac voluntatem; et hoc satis est ut illa definitio sit sufficiens et infallibilis regula fidei, si de illa satis constet, sufficienterque nobis proposita sit.

19. Ultimo, quod attinet ad hanc definitionem, prout nunc legitur in tertio tomo Conciliorum sub titulo Concilii Francofordiensis, valde temerarium ac periculosum existimarem ab illa dissentire, et epistolam illam Adriani, et reliquas partes illius Concilii, ut supposititias, aut apocryphas vel mendosas rejicere; non possum tamen simpliciter dicere, in eis nunc esse infallibilem fidei auctoritatem. Hanc posteriorem partem assero propter rationes dubitandi superius positas, et præsertim quia adhuc ignoro, et apud neminem hactenus legere potui, ex quo loco vel exemplari sumptum fuerit hoc Concilium, prout nunc nobis traditum est, ut certo mihi constare possit, in illo integram et incorruptam contineri doctrinam ac definitionem a vero Concilio Francofordiensi juxta mentem Adriani Papæ traditam. Dices, hac ratione posse in dubium revocari omnia Concilia, etiam generalia, præsertim antiquiora, quia fortasse, prout nunc habentur, non sunt incorrupta, vel non sunt eadem quæ celebrata fuerunt. Respondetur negando sequelam; sunt enim in Conciliis multa, quæ vel in totum vel ex parte adhuc sunt incertæ auctoritatis, propter varias causas quæ nunc persequi longum esset; multa tamen etiam sunt, quæ infallibilem habent auctoritatem quoad definitiones suas, quia a principio sufficienter universæ Ecclesiæ innotuere, et perpetua traditione in ea observatæ sunt; neque a Catholicis unquam est in dubium revocatum, quin illa doctrina et definitio, quæ sub nomine talis Concilii in Ecclesia Catholica legitur, ea vere sit, quæ in tali Concilio a principio fuit tradita. At vero Concilium Francofordiense, prout suo tempore scriptum fuit, in Ecclesia latuit usque ad annum 1567, in quo opera Laurentii Surii in lucem editum est; et ideo mirum non est quod tam brevi tempore tantam sibi auctoritatem conciliare non potuerit; maxime cum non constet ubi fuerit inventum. Dices ulterius: si certissimum est Felicianam hæresim ab Adriano I et Concilio Francoford. fuisse damnatam, et in his, quæ nunc habemus, scriptis sub nomine Adriani I, et Concilii Francofor., nihil aliud continetur quam illius hæresis damnatio, quid est cur non sit æque certum, hoc, quod nunc habemus, esse verum Concilium Francofor., ac est certum tale Concilium fuisse congregatum, talemque doctrinam tradidisse? Respondetur, magnum discrimen inter hæc versari, nam, cum adhuc incertum sit qualis fuerit hæresis Feliciana, quamvis in communi constet illam fuisse damnatam in Concilio Francofor., si nullum extaret illius Concilii scriptum, æque incertum esset quæ fuerit illius Concilii definitio. Item, quia, licet in communi constet factam esse illius Concilii definitionem, tamen, si in particulari non constet hoc scriptum editum esse in illo Concilio, non tenebimur ex illo scripto colligere mentem Con-

cilii, neque illi eam fidem et reverentiam adhibere, quæ vero Concilio debetur; itaque magna differentia inter illa duo versatur, multumque refert in particulari scire aut credere, hoc ipsum opus esse illudmet quod a Patribus illius Concilii editum est.

20. Dices tandem : si totum id, quod in eo Concilio continetur et refertur, est consentaneum his quæ de Concilio Francoford. historiæ referunt, et in eo nihil est quod ad causam fidei stabiliendam non conferat, et pietatem ac veram doctrinam foveat, qua ratione in dubium verti potest, hanc esse veram epistolam decretalem Adriani Papæ, verumque Concilium Francofordiense? Respondetur, hinc recte probari priorem partem nostræ assertionis, nimirum, licet hoc non sufficiat ad certitudinem fidei faciendam, sufficere tamen ut temerarium sit et periculosum hoc negare. Præsertim quia, postquam illud Concilium in lucem prodiit, aliisque adjunctum est, magno Catholicorum consensu ab omnibus est receptum, nullusque scriptor illud negare ausus est. Accedit, quod si hæc detur licentia, poterit quis revocare in dubium omnia Concilia quæ Laurentius Surius in lucem edidit, antea non edita; hoc autem valde absurdum est, et pias aures offendit. Deinde profitetur Surius (vir pius, doctus, et omni fide dignus) in epistolis ad Philippum, regem Catholicum, et ad lectorem, se nihil Conciliis aut numero Conciliorum addere, quod ex vetustissimis exemplaribus manuscriptis, et ex gravibus et Catholicis bibliothecis non excerpserit; ergo idem necessario credendum est de hac Synodo Francofordien. Nemo ergo suspicari sine magna temeritate potest, hoc Concilium Francof., prout nunc habetur, denuo confictum esse, cum ex veteri exemplari ab homine tanta fide digno dicatur transcriptum. Neque etiam est ulla occasio suspicandi, olim fuisse simili fraude ab aliquo confictum, quia neque est hujus rei vel minimum indicium, neque de ullo viro Catholico id credi potest; quod autem ab hæretico compositum non sit, evidentissimum est, quia nihil est in eo opere quod sanam doctrinam non contineat, et pietatem redoleat.

21. *Objectiones contra auctoritatem Synodi Francofor.* — Sunt tamen pauca quæ objici possunt contra hujus Concilii auctoritatem, quibus satisfacere oportet. Primum est, quod totius Concilii stylus, tam in epistol. Adriani Papæ, quam in epist. totius Concilii, et in lib. Sacrosyllabo, nimis videtur acer ac rigidus, quod videtur esse alienum a Pontificia et paterna lenitate, et Conciliorum consuetudine. Et difficultatem auget, quod non solum in doctrinam, sed etiam in personas invehuntur; cum tamen Felix (quantum ex historiis supra citatis colligi potest) jam eo tempore errorem suum coram Pontifice retractasset, Elipandus autem non fuisset omnino pertinax, sed enixe Concilii judicium efflagitasset, eique parendi voluntatem ostendisset, ut ex epist. Caroli non obscure colligitur. Et (quod maxime mirandum est) cum solus Felix et Elipandus, et pauci fortasse alii errassent, universam Hispaniam omnesque ejus Episcopos acriter reprehendunt ut hæresi infectos. Sic adeo ut ob eam causam dicant, traditos fuisse Hispanos in Sarracenorum potestatem, quod in Christum injurii fuissent, cum tamen ex historiis constet, longe ante Elipandum, Hispaniam in Sarracenorum potestatem venisse. Unde eruditissimus Garsias Loaysa, in Collectione Conciliorum Hispaniæ, in commentario de primatu Ecclesiæ Toletanæ, quem ad decretum Gundemari addidit, inter Urbanum, Archiepiscopum Toletanum, quo Pontifice Tolĕtum, a Sarracenis oppugnatum, dolo captum est, quatuor Episcopos numerat ante Elipandum, videlicet, Cixillam, Petrum Pulchrum, Sunicredum, Concordium, cui successit Elipandus, de quo inferius sic scribit : *Usus frequenti Maurorum commercio, cum longe abesset ab illorum temporum felicitate, in quibus Ecclesiastica sinceraque doctrina vigebat, parumque accurate in sacris litteris versatus esset, in hæresim de adoptione Christi Servatoris nostri arroganter et ignoranter impegit.* Quomodo ergo verum esse potest, quod Concilium Francofor. ait, ob culpam hujus erroris Hispaniam esse Sarracenorum potestati traditam?

22. Secundo ac præcipue multos movet, quod, in eodem Concilio, epistola ad Episcopos Hispaniæ, Eugenius, Ildefonsus et Julianus, sanctissimi et doctissimi Toletanæ Ecclesiæ Archiepiscopi, indigne ac irreverenter tractari videntur, tanquam vulgares homines, qui male de Christo sensissent; cum enim Elipandus eos in suæ sententiæ confirmationem adduxisset, nihil aliud Concilium respondet, nisi : *Quæ ex parentum vestrorum dictis posuistis, ut manifestum sit, quales habeatis parentes.* Et infra : *Melius est testimonio Dei Patris credere de suo Filio, quam Ildefonsi vestri, qui tales vobis composuit preces in Missarum solemniis, quales universalis et*

sancta Dei non habet Ecclesia; nec vos in illis exaudiri putamus, et si Ildefonsus vester in orationibus suis Christum adoptivum nominavit, noster vero Gregorius, Pontifex Romanæ Sedis, et clarissimus toto orbe doctor, in suis orationibus semper Unigenitum nominare non dubitavit. In quibus verbis aperte videtur Concilium admittere, eos Patres male de Christo sensisse. Imo, quod ait : *Ut notum sit omnibus unde vos traditi sitis in manus infidelium,* non tam propter lapsum Felicis et Elipandi, quam propter errorem parentum, a quibus ipsi hoc didicerunt, dicere videtur; simul enim illa duo conjungit : *Ut manifestum sit quales habeatis parentes, et ut notum sit omnibus unde vos traditi sitis in manus infidelium.* Et quod prius objiciebamus ex historiis, hoc ipsum exigere videtur; totum autem hoc est contra gravitatem auctoritatemque illius Concilii.

23. Tertio objicere possumus, quia illud Concilium quibusdam utitur testimoniis et rationibus ad suam sententiam comprobandam, quæ non videntur magnam habere efficaciam, et a Theologis facile dissolvuntur; nam testimonia omnia, quæ adducit, solum probant Christum simpliciter esse naturalem Dei Filium, eumdemque in humanitate subsistere, atque adeo hunc hominem simpliciter esse Filium naturalem Dei. Quæ omnia a Catholicis admittuntur, quamvis aliqui ipsorum putent, non repugnare quin simul secundum humanitatem sit adoptivus, cujus oppositum illis testimoniis convinci non potest. Rationes autem, quæ sumuntur ex natura vel proprietate adoptionis, sunt mere humanæ et probabiles, quæ ad certam fidem faciendam non possunt sufficere.

24. *Ad primam objectionem.*—Sed hæc omnia nil derogant hujus Concilii auctoritati. Et prima quidem objectio mihi non parum confirmat quod supra dicebam de sensu Felicianæ hæresis, quod, nimirum, non fuerit res adeo lubrica et obscura, ut Catholicis et doctis Theologis postea videri potuerit opinio probabilis, et in omnibus Academiis et scholis catholicis per tot annos ut talis tractari et disputari; alioqui non tam acri reprehensione dignus fuisset Elipandus. Erravit ergo in re manifesta in fide, et longe antea in Ecclesia definita, solumque in verbis aut modo explicandi a Nestoriana hæresi discrepavit; et ideo illo acri reprehensionis modo compescendus fuit; maxime cum summam quamdam auctoritatem, etiam in doctrina tradenda, sibi in Hispania usurpare vellet, ut ex his, quæ ad Fidelem Abbatem contra Beatum et Heterium scripsit, constat; quæ referuntur in Hispaniæ historiis, et in dicto lib. Heterii. Imo, ad Carolum Magnum etiam tanta libertate et auctoritate scripsit, ut ipse Carolus ad Elipandum de ipsius litteris ita rescripserit : *In quarum utique serie litterarum non satis nobis elucebat, an quasi ex auctoritate magisterii nos vestra docere disposuistis, an ex humilitatis discipulatu nostra discere desideratis.* Ob hanc ergo causam merito Episcopi Catholici, et præsertim Summus Pontifex Adrianus magna libertate et auctoritate respondent, ipsumque errorem et auctores ejus increpant. Nec tamen Adrianus Pontificiæ lenitatis oblitus est, nam in fine Epistolæ ita concludit : *Eligant namque quæ volunt, vitam aut mortem, benedictionem aut maledictionem; optamus namque, et infinitam Domini clementiam precamur, ut, relictis erroris anfractibus, ad viam quæ ducit ad æternam vitam, fidei passibus Christo redeant pertrahente,* etc. Et similia fere habentur in fine epistolæ totius Concilii, in qua fatemur nonnulla esse per exaggerationem et amplificationem dicta, præsertim cum sermo fieri videtur ad omnes Hispaniæ Episcopos, ac si omnes essent illa hæresi infecti. Sed id et non refert ad fidei et dogmatum veritatem, et ex quodam ardenti fidei zelo procedebat, intuendo potius ad effectum et conatum Elipandi et Felicis, qui omnes in suam sententiam adducere conati fuerant, quam ad effectum. Et fortasse multi fuerant hujusmodi errore infecti, et Concilium in hoc imitatus est morem Scripturæ sacræ, in qua sæpe propter quorumdam peccata ita populus reprehenditur, ac si omnes essent illorum participes, neque unus innocens aut justus relictus fuisset. Quod vero Hispaniæ ruina huic peccato in ea epistola attribuitur, factum etiam est ad delictum exaggerandum, non est autem necesse intelligi de principio et initio illius calamitatis, qua Hispania in Saracenorum manus pervenit, sed de continuatione illius afflictionis et servitutis.

25. *Ad secundam.* — Et juxta hæc satisfaciendum est secundæ difficultati, in qua, si verba Concilii, ut simpliciter sonant, absque alia interpretatione sumantur, videntur plane Patres illius Concilii ignorasse quanta fuisset sanctitas et doctrina illorum Præsulum, Eugenii, Ildefonsi et Juliani, et ideo eorum auctoritatem contempsisse, nihilque aliud respondere curasse. Adde vero ulterius, non

oportere verba illa sumere absolute ut sonant, sed quasi sub conditione, quod, licet ita esset, in causa fidei non esset auctoritas illorum Patrum cum Ecclesiæ et Romani Pontificis auctoritate comparanda. Oportuitque ita respondere, tum quia Elipandus tantum videbatur suæ sedi tribuere, et suorum antecessorum auctoritati, ut eam vellet cæteris præferre, aut saltem comparare; tum etiam quia, cum illæ preces, quas allegabat Elipandus, privatæ essent, nec possent a Concilio examinari, an vere vel falso adducerentur, noluit Concilium eorum allegationem ut falso impositam rejicere, sicut in Augustino, Hilario, et aliis Patribus fecerat; et ideo illo modo respondet, scilicet, quidquid illi Patres dixerint, non esse in hac causa eorum auctoritati standum. Ad eum fortasse modum quo Paulus, ad Galat. 1, dixit : *Licet nos, aut Angelus de cœlo evangelizet vobis, præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* Si autem aliquis inquirat quid credendum sit de horum Patrum dictis, quæ Elipandus in sua epistola allegabat, respondendum est, imprimis tales orationes non reperiri in aliquo antiquo Missali Toletanæ Ecclesiæ. Deinde, si aliquando fuerunt, prout ibi referuntur, non esse verisimile ab illis Patribus fuisse compositas. Tandem credibile est ab Elipando non sana et integra fide fuisse adductas. Quod enim in aliorum Patrum testimoniis referendis fecisse in illo Concilio convictus est, credi facile potest de his quorum scripta ad manus nostras non pervenerunt. Potuit enim facile aut illas preces confingere, aut certe in eis unam vocem in aliam commutare, ut nomen *adoptivi hominis* ponendo, loco nominis *dilecti* aut *grati*, vel alicujus similis. Neque ab hac sententia Concilium Francoford. abfuit, nam in fine illius Epistolæ sic ait : *Inculcastis iterum, iterumque replicastis vos Patribus consona ponere testimonia; sed, ut probavimus, longe aliter vos illorum intelligitis dicta, quam illi ipsi intellexerunt, qui hæc ipsa testimonia libris inserebant; et invenimus sicut et ante præfati sumus, certissime vos illorum sanctissima scripta hæreticæ pravitatis veneno infecisse, et interseruisse verba quæ nusquam in eorum legimus libris. Nisi forte vestri magistri ita sensissent, quorum nomina Sanctæ et universali Dei Ecclesiæ ignota putamus huc usque remansisse, si hujus erroris schisma per vos ea mundo non innotuisset;* subjungit vero statim : *Desinite, fratres, vestros per aures populi Christiani diffamare parentes, et vosmet ipsos a sancta Dei dividere Ecclesia;* quasi dicat : Videte ne falso illis hoc crimen imponatis sicut et cæteris.

26. *Ad tertiam, sensus definitionis Concilii Francofordiensis aperitur.* — Tertia objectio explicari satis non potest, nisi prius Concilii sensum et mentem exponamus. Qui ergo existimant errorem Felicis fuisse eumdem quem postea Durand. et alii Scholastici ut probabilem opinionem introduxerunt, consequenter aiunt sensum Concilii esse, damnare ut hæreticam opinionem Durandi. De probationibus autem quæ in toto illo Concilio afferuntur, dicunt imprimis non esse necessarium esse æque certas, ac est ipsa definitio Concilii; hoc enim in cæteris etiam Conciliis observatum est ab omnibus Catholicis qui de auctoritate Conciliorum scripserunt. Addunt deinde, quamvis testimonia Patrum et Scripturæ immediate non demonstrent illius erroris falsitatem, tamen, vere ac recte explicata vere et proprietate adoptionis, necessario ex eis inferri, neque simpliciter, neque in natura assumpta posse convenire in eum qui Filius Dei naturalis sit; et hoc satis fuisse ut potuerit Concilium eam sententiam ut hæreticam damnare. Supposito tamen sensu prædicti erroris, quem nos explicuimus, aliter etiam sensus Concilii, et definitio ejus ac doctrina explicanda a nobis est. Sicut ergo Concilium per se ac directe intendit Felicianam hæresim damnare, ita etiam per se ac directe solum definit Christum non esse filium adoptivum, eo proprio et imperfecto genere adoptionis quo nos sumus filii adoptivi; seu (quod idem est) definit, unionem vel conjunctionem inter Christum et Filium Dei naturalem non esse per adoptionem, qualis est nostra, nec per solam nuncupationem seu denominationem, sed per veram unitatem subsistentiæ et hypostasis utriusque naturæ humanæ et divinæ; et hinc etiam definit, hunc hominem Christum subsistentem in natura humana esse Filium Dei naturalem, et non esse prius servum quam Filium, neque esse prius hunc hominem, quam Filium naturalem. Et quidem, quod hæc in eo Concilio tradantur tanquam dogmata fidei, non eget probatione, nam est per se patens et notum legenti illud.

27. Quod autem nihil aliud de fide sit ex vi definitionis illius Concilii, probatur primo, quia sensus definitionis ex sensu erroris, qui damnari intenditur, colligendus est; sed sensus erroris Feliciani in hoc consistebat, quod poneret adoptionem Christi hominis similem

nostræ, distinguendo illum a Filio Dei naturali, et nullam aliam majorem conjunctionem inter Christum et Filium Dei naturalem ponendo, nisi solum quoad nuncupationem et denominationem; ergo solum dogma contrarium est, quod per se definitur in Concilio; nam in Conciliis, præcipue ubi non fit præcisa definitio per breves canones vel decreta, sed per longum et continuum doctrinæ contextum, non omnia, quæ dicuntur, sunt de fide, sed sola definitio intenta, nisi aliud in ipsomet Concilio expresse declaretur.

28. Secundo, id patet ex objectione proposita, nam testimonia Scripturæ et Sanctorum, quæ in toto illo Concilio adducuntur, definitionem Concilii in hoc sensu, et nihil aliud in rigore probant, nisi quod hic homo Christus, vere, realiter, ac omnino proprie est Filius Dei naturalis, ut patet ex illis locis; *Qui proprio Filio suo non pepercit*, ad Rom. 8. *Hic est filius meus dilectus*, Matth. 3 et 17. *Tu es Christus Filius Dei vivi*, Matth. 16; ex quibus et similibus nihil aliud infertur, nisi eumdem revera esse Filium Dei naturalem, qui est homo Christus pro nobis traditus. Ex his autem testimoniis non ita clare et evidenter sequitur, Christum ut hominem, specificando et designando naturam, esse Filium Dei naturalem, ut ad fidei definitionem sufficiens fundamentum videatur. Sicut etiam dicitur in Scriptura, Christum esse Deum, *qui nos redemit sanguine suo*, Actor. 20, ex quo optime sequitur unum et eumdem esse, qui est verus Deus, et habet carnem et sanguinem, quem pro nobis fundat; non tamen sequitur quod in quantum habet carnem, seu in quantum est homo, sit verus Deus, sumpta illa particula *in quantum*, in prædicto sensu designante naturam, ut docuit D. Thomas supra, q. 16, art. 11. Atque idem dici potest de testimoniis Sanctorum, quæ in eodem Concilio adducuntur, ut facile constabit legenti, et in superioribus quæstionibus tactum etiam est, et quia revera Sancti nihil aliud docent, quam quod in Scriptura aperte continetur. Quamvis autem necessarium non sit omnia et singula testimonia, quæ in Conciliis adducuntur, esse efficacia, quod autem omnia etiam simul sumpta inefficacia sint, quodque Concilium plus definiat, quam in Scriptura contineatur, quando præcipuum fundamentum definitionis est ipsa Scriptura, magnum est inconveniens.

29. Nec satis est dicere, adjuncto rationis discursu, id colligi ex Scripturis, et hoc sufficere ut possit Concilium suam definitionem adjungere; hoc enim verum est, quando ratio est tam aperta, ut manifeste convincat, suppositis his quæ Scriptura docet. Rationes autem, quæ in hoc Concilio fiunt, in prædicto etiam sensu evidenter convincunt, in alio vero sunt quidem optimæ, non tamen ita aperte convincentes, nam sumunt aliqua principia, quæ in illo sensu revelata non sunt, nec omnino evidentia, ut in superioribus tactum est, et in postrema parte hujus sectionis iterum attingetur. Et prætermissis aliis rationibus, nunc breviter pondero illam, qua tam Adrianus, quam Concilium utitur, quia, si Christus esset adoptivus, non potuisset nobis condigne mereri gratiam adoptionis; hæc quidem ratio recte probat contra eos, qui Christo homini solum tribuunt filiationem adoptivam ejusdem rationis cum nostra; contra eos vero, qui illi ut homini, vel humanitati ejus, tribuunt adoptionem alterius rationis et ordinis, non ita convincit, quia dicetur per gratiam adoptionis alterius rationis, quæ naturalem filiationem, et increatam personam non excludat, non repugnare perfectissime mereri aliis inferiorem adoptionem. Unde hæc ipsa ratio mihi declarat, Felicem posuisse in Christo idem genus adoptionis cum nostra, et hoc damnari directe ab his Patribus; alioqui æquivoce uteretur nomine adoptionis, vel non recte ab una ad alteram argumentarentur. Quocirca etiam ex discursu et ratiocinatione Concilii hic sensus colligitur. Quod si interdum aliquid amplius obiter Concilium insinuat, vel ex rationibus ejus aliquid amplius colligi potest, non est necesse id esse de fide, cum ad directam intentionem et definitionem non pertineat. Atque ita satisfactum est tertiæ objectioni, et declarata est definitio Concilii. Quam expositionem magis in postrema parte hujus sectionis confirmabimus ac defendemus.

30. Tertio loco dicendum superest de re proposita, quid, nimirum, de fide tenendum sit, quidve ut hæreticum damnandum, quid denique sub opinionem cadere possit, et in quo gradu. Quod ut clarius fiat, distinguamus in præsenti propositiones affirmantes a negantibus, præcipue illas in quibus affirmatur Christum esse Filium Dei naturalem, vel simpliciter, vel cum determinatione, *in quantum homo*, et illas in quibus negamus Christum esse filium Dei adoptivum, vel absolute, vel cum eadem determinatione; nam, licet juxta veram doctrinam hæ posteriores sequantur

ex prioribus proportionate sumptis, tamen hoc non satis est ad faciendam certitudinem fidei, nisi hoc ipsum sit de fide, vel saltem omnino evidens, si late loquamur de certitudine fidei, ut includit certitudinem Theologicam.

31. Dico ergo primo: hæc propositio, Christus est Filius Dei naturalis, est simpliciter de fide. Hæc non indiget probatione, quia eadem est ratio de illa, Christus est verus Deus, et Verbum Dei, etc. Videantur dicta in principio hujus materiæ, disp. 2, et q. 16, et in præcedentibus sectionibus hujus disputationis. Hæc denique est una pars definitionis Concilii Francoford., ut ex dictis patet. Quæ in illo optimis sacræ Scripturæ testimoniis probatur.

32. Dico secundo: hæc propositio, Christus, in quantum homo, est Filius Dei naturalis, in aliquo sensu est de fide certa, nimirum, si dictio, *in quantum*, non accipiatur ratione naturæ, sed ratione suppositi, juxta D. Thomæ doctrinam supra, quæstione decima sexta, art. 11; nam in ea significatione sensus propositionis est, Christum, quatenus est suppositum naturæ humanæ, esse Filium Dei naturalem, quia neque illa natura humana habet aliud suppositum præter Filium Dei naturalem, neque illud suppositum ex eo quod in natura humana subsistat, desiit esse Filius Dei naturalis. Hoc autem sensu supposito, manifestum est illam propositionem esse de fide certam, quia de fide est, et Verbum esse Filium naturalem Dei, et illud esse unicum suppositum naturæ humanæ Christi, quod, ut in humanitate subsistit, suam retinet filiationem naturalem. Imo existimo hanc esse alteram et potissimam partem definitionis Concilii Francofordiensis; nam, licet D. Thomas, citato articulo, dicat particulam, *in quantum*, magis proprie designare naturam quam suppositum, idque fortasse in dialectico rigore verum sit, nihilominus in communi usu loquendi et scribendi de hoc mysterio, sumitur ad designandum suppositum, seu id quod subsistit in humanitate, et in hoc sensu existimo esse locutos Felicem et Elipandum, quando aiebant Christum, ut hominem, seu in humanitate, vel secundum humanitatem, aut secundum carnem (hæc enim omnia apud illos idem sunt), esse adoptivum. Non enim subtiliter distinguebant naturam a supposito, et illam designabant, sed absolute indicabant hunc hominem Christum; et illum ut sic, id est, ut dicit totum hominem subsistentem in hac humana natura, vocabant filium adoptivum. Concilium autem in contrario sensu docet ac definit, hunc hominem Christum esse Filium naturalem; et ut amplius declaret in eo homine non esse aliud suppositum præter naturalem Filium Dei, addit interdum particulam, *in quantum homo*, quia, nimirum, etiam si loquamur de hoc homine, ut est suppositum humanitate constans, ille ipse est Filius Dei naturalis; et hoc sensu esse sumendas fere omnes reduplicationes similes, quæ in illo Concilio leguntur, ex rationibus quibus sensum ejus confirmavimus, constare potest, et amplius ex conclusione sequente.

33. Dico ergo tertio: hæc propositio, Christus, in quantum homo, est filius Dei naturalis, accipiendo, *in quantum*, prout naturam designat, non est de fide, sed in uno sensu est falsa, in alio autem licet sit vera, est tamen sub opinione. Declaratur et probatur, nam filius necessario dicit relationem ad patrem; cum ergo dicitur Christus, in quantum homo, filius naturalis Dei Patris, aut Deus Pater sumitur ibi personaliter et proprie pro prima persona Trinitatis, ut producente Filium per æternam generationem; et sic falsum est Christum, in quantum hominem, esse Filium Dei naturalem, quia, ut sect. 1 dicebam, neque est genitus ab æterno Patre ut proprie et personaliter producente Filium suum ab æterno, neque habet majorem influxum in Christum in quantum hominem, quam aliæ personæ. Aut, cum dicitur Christus, ut homo, filius Dei naturalis, illa relatio respicit Deum ut extra operantem, atque adeo totam Trinitatem quatenus univit hanc humanitatem Verbo Dei, eamque uniendo composuit hunc hominem, per se et ex vi talis actionis seu unionis sanctum et hæredem divinæ beatitudinis in ipsamet humanitate. Et in hoc sensu verissime quidem dicitur Christus, ut homo, filius Dei naturalis; sed non potest hoc esse de fide. Neque est verisimile, Concilium Francofordiense in hac Theologica subtilitate hoc definivisse. Primo quidem, quia oportuisset ut hoc sufficienter et distincte satis declararet, quod certe non fecit. Quod si ex dictis ejus sumi potest aliquod probabile argumentum, vel etiam interdum ipsius verba aliquid simile indicant, id non satis est ut certam fidem faciat, ut sæpe dixi. Secundo, quia nullum erat sufficiens fundamentum ad tale fidei dogma constituendum, ut ex paulo ante dictis de sensu Concilii constare potest. Et amplius declaratur, nam, licet sit de fide,

humanitatem esse substantialiter unitam Filio Dei naturali, non tamen est de fide ita fuisse sanctificatam ex vi illius unionis, ut habeat intrinsecum jus ad supernaturalem beatitudinem, quæ est divina hæreditas; nam multi Theologi opinantur, si Deus assumpsisset illam humanitatem sine gratia habituali, non fore illi debitam supernaturalem beatitudinem; imo neque habere sanctitatem quæ ad meritum beatitudinis sufficiat; quod, licet sit falsum et improbabile, non tamen est hæreticum; ubi enim est contrarium aperte definitum aut traditum? Rursus etiam si concedatur humanitatem ex vi unionis ita sanctificari, ut huic homini acquiratur intrinsecum et radicale jus ad æternam hæreditatem, per suam humanitatem obtinendam, tamen non est de fide, ad rationem filii naturalis hoc sufficere; nam posset aliquis contendere, filium naturalem dici non posse, nisi ob identitatem vel similitudinem naturæ, quam Christus, in quantum homo, non habet; neque in eo censeri posset hæreticus, cum oppositum non sit definitum, neque ex definitis aperte colligatur, imo illud videatur consentaneum his quæ a sanctis Patribus in materia de Trinitate dici solent, ad probandam veram divinitatem Verbi divini, ex eo quod est Filius Dei naturalis; quia propria filiatio naturalis requirit eamdem naturam cum generante. Quod autem præter hunc sit alius modus filiationis naturalis, nullibi est de fide definitum. Quin potius sunt plures Theologi apud quos male audiat (quamvis immerito) talis modus filiationis Dei naturalis; quia omnino recusant admittere in Christo duplicem modum filiationis naturalis secundum diversas naturas. Adeo ut potius negent Christum, ut hominem, esse filium Dei, quam admittant esse filium naturalem; nam etiam fugiunt concedere Christum ut hominem esse filium Spiritus Sancti, quod tamen, juxta illam sententiam vere intellectam, et seclusa æquivocatione verborum, concedendum est, cum hæc filiatio dicatur non respicere primam personam ut sic, nec fundari proxime in emanatione ad intra, sed in operatione ad extra; quæ omnia probabiliter disputantur a gravissimis Theologis, non ignorantibus definitionem Concilii Francofordiensis, sed eam attente legentibus ac meditantibus, et pro certo habentibus illam propositionem non esse in eo Concilio definitam; non ergo est de fide.

34. Unum solum est, quod ex illo Concilio objici potest contra hanc assertionem; nam Adrianus Papa, in sua epistola, adducens in confirmationem suæ sententiæ locum illum Matth. 3 et 17: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*, dicit illa verba esse dicta a tota Trinitate, cum tamen certissimum sit, et ibi etiam doceatur a Pontifice, sermonem ibi esse de Filio naturali; ergo ex sententia Pontificis tota Trinitas vocat ibi Christum ut hominem, *Filium suum naturalem*. Verba Adriani sunt: *Patris testimonio de Filio perhibentis non creditis, qui dixit: Hic est Filius meus dilectus?* Declarans autem de quo illa verba dicta sint, scilicet, de eo in quem Spiritus Sanctus descendit, id est, Christo ut homine, ait: *Dei enim Filius secundum id quod Deus est, Sanctum Spiritum cum Patre nunquam a se recedente inenarrabili modo mittit, et secundum id quod homo est super se venientem suscepit; de eo ergo, id est, de hominis filio vox illa intonuit*. Statim vero declarans quis illa verba protulerit, inquit: *Si secundum divinitatem dixisset, nunquam diceret: In quo mihi bene complacui, sed tantum, In quo mihi bene placui, sed dum dicit: Complacui, totam simul Trinitatem comprehendit, quia in homine Christo tota complacuit Trinitas;* igitur ex vi illius verbi, *complacui*, quod videtur includere consortium multorum, et ex eo quod de Christo homine est sermo, colligit Pontifex, Trinitatem esse quæ ibi loquitur; ergo Christus, ut homo, est filius naturalis Trinitatis, ex sententia Pontificis.

35. Responderi potest primo, etiam si Pontifex hoc modo locum illum interpretetur, non facere certam fidem, quia non est necessarium ut omnia testimonia, quæ in Conciliis vel epistolis decretalibus afferuntur et exponuntur, in sensu certo et indubitato afferantur. Est ergo ille sensus probabilis, non tamen certus; et ideo non facit certitudinem fidei. Hæc vero responsio, quamvis quoad testimonium Scripturæ ferri possit, tamen quoad definitionem Pontificis nostræ intentioni non satisfacit, quia Pontifex adducit illud testimonium ad suam definitionem confirmandam; ergo, sive confirmatio sit certa, sive probabilis tantum, tamen necessario ex ea colligitur, mentem Adriani fuisse definire, Christum ut hominem esse filium naturalem totius Trinitatis. Respondetur ergo negando testimonium illud afferri aut exponi ab Adriano in prædicto sensu. Quod probo primo, quia non est verisimile adduxisse Pontificem, ad confirmandam fidem, testimonium Scripturæ in sensu, non solum incerto, sed

etiam contrario omnibus Doctoribus; constat autem omnes, tam veteres quam recentiores, intellexisse locum illum de sola persona Patris, ut D. Thomas inferius, q. 38, a. 8, et q. 45, a. 4, ex professo declarat, et in seq. tom., in Com. illius art. 8, et disp. 27, sect. 2, plures Patres adducemus in ejus rei confirmationem, scilicet August., Ambros., Hieron., Cyprian., Hilar., Fulgent., Chrysost., et alios. Quibus addi possunt notanda verba Augustini, 2 de Trinit., c. 10, dicentis : *Ibi cogimur non nisi Patris personam accipere, ubi dictum est : Hic est Filius meus dilectus. Neque enim Jesus etiam Spiritus Sancti filius, aut etiam suus filius, credi aut intelligi potest;* et Athanasius, serm. 3 cont. Arian., versus finem, generalem regulam constituit : *Ista omnia, Unigenitus, et Filius, et Verbum, et Sapientia ad Patrem referuntur, ibique suam proprietatem habent;* et singula confirmat propriis Scripturæ testimoniis, inter quæ profert hoc, de quo modo agimus: *Hic est Filius meus dilectus;* et illud : *Tu es Christus, Filius Dei vivi;* et in epistola de Synodi Nicœnæ decretis contra Arianam hæresim, circa medium : *Ideo* (inquit) *Filius et Unigenitus dicitur, et solus duntaxat in sinu Patris, eumque solum ex se genitum esse Pater declarat, cum inquit : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complaceo;* et alii Patres disputantes contra Arianos hoc maxime testimonio utuntur ad divinitatem Filii, et processionem ab æterno Patre probandam. Et tractantes de baptismo, docent personarum Trinitatem fuisse in Christi baptismo manifestatam, Spiritum Sanctum per speciem columbæ, Filium per humanitatem, Patrem in ea voce qua testimonium Filio suo reddidit, ut fusius in 3 tomo, in materia de baptismo, declarabimus. Unde Ecclesia, tam in festivitate Transfigurationis quam in festo Epiphaniæ, Patrem intelligit verbis illis loquentem : *Hunc et Prophetis testibus* (ait in hymno Transfigurationis), *Iisdemque signatoribus, Testator et Pater jubet, Ipsum audire et credere;* et in primo Responsorio Epiphaniæ : *Hodie*, inquit, *in Jordane baptizato Domino aperti sunt cœli, et sicut columba super eum Spiritus mansit, et vox Patris intonuit : Hic est Filius meus dilectus.* Et infra, in tertio Responsorio : *Paterna vox audita est : Hic est Filius meus dilectus.* Imo ipsummet Concilium Francoford., in libro Sacrosyllabo, col. 5, sic dicit : *Vox Patris intonuit dicens : Hic est Filius meus.* Et infra : *Mox paterna vox fulgidam per nubem discurrens intonuit, discrevitque, qui essent servi per gratiam, et per adoptionem filii ; et qui verus ac proprius Filius.* Denique ipsemet Apostolus Petrus, in 2 epist., c. 1, de persona Patris videtur plane exponere locum illum, dicens : *Accipiens a Deo Patre honorem,* etc. Neque enim dici potest, ibi sumi *Patrem* essentialiter, quia aperte ponitur ad determinandam personam quæ Filio suo gloriam et claritatem contulit; ergo non est verisimile, Pontificem usum esse contra hæreticos expositione singulari, et tantæ auctoritati repugnante.

36. Secundo, id aperte ostendo ex verbis ipsius Pontificis, nam in eorum initio sic inquit : *Patris testimonio de Filio perhibentis non creditis?* ubi evidenter sumit Patris nomen pro prima persona, distinguens illam a persona Filii et Spiritus Sancti. Inferius autem nihil dicit his prioribus verbis contrarium, imo iterum repetit : *Vox Patris intonuit : Hic est Filius meus dilectus;* cum vero subjungit : *Sed, cum dicit, Complacui, totam simul Trinitatem comprehendit,* non est sensus quod comprehendat Trinitatem tanquam loquentem, et dicentem : *Hic est filius meus,* sed tanquam complacentem in Christo, ut patet ex causali subjuncta, *quia in homine Christo tota complacuit Trinitas.* Sicut, si duo de aliqua imagine ita loquantur, ut alter dicat : Mihi valde placet hæc imago, et alter subjungat : Ego etiam in illa complaceo, quamvis hic posterior solus proferat hæc ultima verba, tamen in eis alium connotat seu comprehendit secum complacentem. Ad hunc ergo modum ait Pontifex, Patrem, dicendo, *Complacui*, in eo verbo cæteras personas indicasse et comprehendisse ut in Christo placentes. Ex hac autem subtili illius verbi ponderatione non infert Adrianus, Patrem vocare Christum, ut hominem, filium suum dilectum in prædicto sensu, id est, quantum ad humanam naturam, sed solum in alio sensu, scilicet, quantum ad suppositum, non quomodocunque, sed ut actu et vere subsistentem in utraque natura. Et ex hoc sensu intelligendum est quod ait, ibi non esse sermonem de Christo secundum divinitatem (subintellige, solam et præcisam ab humanitate), id est, non esse sermonem de illo qui in sola divinitate subsistat, sed simul in humanitate, quique simul *sit Dei, hominisque filius,* ut idem Pontifex dicit. Et in hoc sensu et in nullo alio est optimum argumentum Adriani; nam ea, quæ ibi dicuntur, de uno et eodem dicuntur, et

tamen non omnia conveniunt ei secundum divinitatem, quale est quod in eum Spiritus Sanctus descenderit, et quod in eo Pater complaceat; ergo idem ipse, de quo hæc dicuntur, est ipsemet Filius Dei naturalis, non solum ut subsistens in divinitate, sed etiam ut subsistens in humanitate ratione suppositi, ut dictum est. Tertio, cum in superioribus ostensum sit, hanc propositionem absolute prolatam : *Christus, ut homo, est Filius naturalis Trinitatis*, falsam esse, quia indicat Christum ut hominem esse personam distinctam a tota Trinitate, qua verisimilitudine dici potest Adrianum Pontificem, vel in eo sensu fuisse simpliciter locutum, vel, quod incredibilius est, illam propositionem definivisse, et juxta illam prædictum testimonium declarasse? Igitur ex illo testimonio et argumento Adriani non potest inferri esse ab eo definitam illam propositionem : Christus, in quantum homo, est Filius Dei naturalis, in sensu tertiæ conclusionis, in quo a Theologis disputatur, sed tantum in sensu secundæ assertionis, in quo a solis hæreticis negatur.

37. Sed urgebit aliquis, quia adhuc juxta hanc interpretationem non est firmum argumentum Pontificis; totum enim fundatur in ponderatione illius verbi, *complacui*, quod tamen nullum habet singulare mysterium, neque ex vi suæ significationis dicit respectum ad alios simul placentes, ut ex usu Latinorum constat, et evidentius ex verbo græco illi respondente, Εὐδοκέω, quod nihil aliud significat, quam beneplacitum habere ad aliquem; estque hoc verbum peculiare divinis litteris ad declarandum hunc singularem et maximum affectum ad aliquem. Ac deinde, licet daremus verbum illud significare aliorum consortium in tali affectu et beneplacito, cur non posset æternus Pater id dicere de suo Filio secundum divinitatem? nam etiam Spiritus Sanctus in illo complacet, et Filius ipse sibi ipsi placet, etiam si neque a se, neque ab Spiritu Sancto procedat, quod non refert, quia illud verbum non significat consortium in origine seu productione, sed tantum in affectu; ut, si inter homines pater simul cum amicis bonum affectum habeat ad filium, in omni proprietate et rigore dicere potest, In te complaceo, quia alios consortes in illo affectu habet, quamvis non sint consortes in munere et relatione patris. Respondetur primum hic habere locum solutionem supra indicatam, scilicet, non oportere omnia et singula, quæ ad definitionem confirmandam afferuntur, esse efficacia; aliqua enim afferri possunt ad majorem doctrinæ abundantiam et ornatum, et ad majorem ac subtiliorem verborum Scripturæ ponderationem, quæ optima est, quando et veritati fidei consonat, et præ se fert elegantiam, quæ omnia reperiuntur in illa expositione dicto modo intellecta. Deinde addi potest, satis esse quod ex toto illo testimonio sufficienter probetur intentum, quamvis singulorum verborum ponderatio non sit omnino convincens. Itaque, quod ibi sit sermo de Christo homine, et quod ille ut in humanitate subsistens sit Filius Dei naturalis, manifeste probatur ex illo testimonio, quia Spiritus Sanctus non descendit in Christum, nisi ut subsistentem in humanitate. Hinc vero sumpsit occasionem Adrianus ponderandi verbum complacendi, quod peculiariter videatur ad humanitatem referri; nam Spiritus Sanctus, descendendo in specie columbæ, satis ostendit suum singularem affectum in Christum; cum ergo ait Pater se etiam in illo complacere, optime illud Patris beneplacitum ad Christum ut hominem cum consortio aliarum personarum refertur.

38. Dico quarto : hæc propositio, Christus est filius Dei adoptivus, duplicem habet sensum hæreticum, et nullum habet proprium in quo verificari possit; unde simpliciter hæretica censenda est. Declaratur, nam tribus modis fingi potest Christum hominem esse filium Dei adoptivum : primo, ex parte Verbi, scilicet existimando, Verbum, secundum se, non esse Filium Dei naturalem, sed esse creaturam, quæ, ut sit filius Dei, adoptione indiget, et hoc pertinet ad hæresim Arianam, et fortasse hoc sensu Bonosus et sequaces dixerunt, Christum esse filium Dei adoptivum, quorum hæresis antiquior est Felice et Elipando; ejus enim meminit Isidorus, lib. 8 Originum, cap. 5. Et in eodem sensu damnat Concilium Tolet. XI, in Confes. fidei, illam propositionem : Verbum est filius Dei adoptivus; et similiter damnant illam Patres, quando disputant contra Arium, ut in superioribus citatum est, et addi possunt Hilar., lib. 3 et 6 de Trinit.; Athan., serm. 4 cont. Arian.; August., in Enchirid., c. 38 et seq.; Beda, in c. 7 Joan. Secundo modo fingi potest Christus filius adoptivus ex parte hominis, quia nimirum non sola humanitas, sed etiam hic homo Christus, ut sic, tantum est servus et creatura, et adoptione indiget ut fiat filius Dei, et per solam illam factus est filius Dei, et hoc modo erraruut Felix et Elipandus, et ante ipsos Nes-

torius et sequaces quoad rem ipsam, quamvis non constet illis verbis usos fuisse; unde in hoc sensu est etiam hæretica illa propositio, et in eo proprie damnatur in Concil. Francoford., et sufficienter convincitur testimoniis Scripturæ et Sanctorum quæ in eo adducuntur. Tertio modo existimari potest Christus adoptivus ratione totius compositi ex humanitate et subsistentia Verbi, nam ut sic est Christus una persona composita, ut supra ostensum est, quæ persona composita est capax filiationis; hoc enim modo hic homo Christus vere ac proprie dicitur filius Virginis, et supra, sectione prima, ostensum est Christum, etiam ut hominem, esse filium Dei ratione gratiæ unionis. In hoc ergo sensu falsa etiam est illa propositio; nam, ut ostendimus sectione secunda, etiam hæc filiatio Christi, ut hominis, ad Deum non est adoptiva, sed naturalis; ergo neque ob hanc filiationem potest verificari illa propositio: Christus est filius adoptivus; ergo nullum habet sensum verum; et alioqui habet duplicem sensum hæreticum; ergo simpliciter hæretica censenda est. Dices: quamvis falsum sit filiationem Christi ut hominis ad Deum esse adoptivam, tamen hactenus id non est ut hæreticum damnatum, ut in superioribus ostendimus; ergo in hoc sensu, et ratione hujus filiationis, non erit hæreticum affirmare absolute, Christum esse filium Dei adoptivum, sed erit sub opinione, quamvis sit falsum. Respondetur illam propositionem formaliter et in propriis terminis negari sæpe in Concil. et a Patribus, qui, tam de Verbo Dei quam de Christo loquentes, non solum affirmant esse Filium naturalem, sed etiam negant esse adoptivum, ut patet ex Leone IX, in epist. 3 ad Petrum episcopum Antiochensem; Innoc. III, in c. In quadam, de Celebr. Missar.; et maxime ex Aug., tract. 2, 21 et 83 in Joan., et lib. contr. Secundinum Manich., c. 5, et de Ecclesiast. dogma., c. 2, et reliquis supra cit., et aliis quos refert Concil. Francoford., cujus aliqua etiam verba infra referam. Hoc ergo satis esse debet, ut illa propositio rejicienda sit ut hæretica. Ratio autem est, quia illa propositio, ex vi et proprietate verborum, non tantum non est affirmativa, sed virtualiter negativa, quia filius adoptivus simpliciter non dicitur nisi qui naturalis non est; hæc enim negatio est fundamentum vel conditio prærequisita ad adoptionem, ut sæpe dicitur in prædicto Concilio Francoford., et constat ex ipsamet voce, et ex prima ratione et institutione adoptionis; est enim introducta, ut is, qui caret naturalibus filiis, loco illorum aliquem sibi in filium adscribat. Erit ergo illa propositio hæretica, ratione negationis, quam simpliciter prolata includit. Sed hinc ulterius fit, ut etiam ipsa affirmatio, simpliciter prolata, sit falsa et hæretica, quia tribuit filiationem adoptivam ei cui secundum fidem non convenit. Christus enim simpliciter positus a parte subjecti stat pro divino supposito; illi ergo attribuitur in illa propositione filiatio adoptiva, et ab eodem removetur simpliciter filiatio naturalis. Sic Concilium Francof., in lib. Sacrosyllab., col. 7: *In Dei Filium non cadit nomen adoptionis, quia semper verus Filius et post assumptum hominem veri Filii vocabulum non amisit, qui nunquam verus desiit esse Filius;* et Hilar., d. lib. 6 de Tri.: *Numquid etiam nunc adoptionis in eo erit nuncupatio, in quo proprietatis est nomen?* Legantur supra dicta, q. 16, art. 9, et disp. 35, sect. 4; nam postquam declarata res est, in usu verborum servandæ sunt regulæ supra datæ de communicatione idiomatum, nam ex illis tota hæc res pendet, supposita significatione terminorum. Unde, quamvis verum censeam, illam propositionem, simpliciter dictam, esse hæreticam, id tamen non tam est ob definitionem Conc. Francof., quam ob propriam significationem et suppositionem terminorum, sive Christo ut homini conveniat filiatio adoptiva, sive non, ad eum modum quo censetur hæc propositio facere sensum hæreticum: Christus incepit esse, quia includit negationem repugnantem supposito secundum se, quamvis, cum addito, Christus homo inceperit esse.

39. *Quinta assertio.* — Dico quinto: hæc propositio, Christus, in quantum homo, est filius adoptivus, sumpta illa determinatione ratione suppositi hujus humanæ naturæ, est hæretica; et in hoc sensu damnatur in Concilio Francoford. Prior pars est evidens, quia eo sensu significatur, suppositum hujus humanitatis non esse Filium Dei naturalem, quod est hæreticum. Posterior pars probata est satis in superioribus.

40. *Sexta assertio.* — Unde dico sexto: hæc propositio, Christus, in quantum homo, est filius adoptivus, licet falsa sit, non tamen est hæretica; censenda tamen est improbabilis. Prima pars de falsitate, probata est sectione præcedenti. Secunda sufficienter etiam probata est declarando definitionem Concilii Francof.; nam ante illud Concilium, propositio

illa nullibi damnata est, nec falsitas ejus ex revelatis evidenter colligitur, sed pendet ex aliquibus principiis naturalibus seu moralibus, quæ non sunt ita evidentia. Rursus post illud Concilium, quandiu ejus definitio ignorata est, non est etiam illa propositio ut hæresis damnata, sed ut opinio inter Theologos habita est; nunc autem, quamvis Concilium illud non ignoretur, tamen adhuc definitio illius non est ita clare repugnans illi propositioni, ut possit eam reddere hæreticam; imo (ut ego probabilius esse censeo) intentio et definitio Concilii non fuit de illa propositione in eo sensu tractare aut eam damnare; ergo nullum est fundamentum ex quo possit hæretica censeri. Denique non solum antiqui, sed etiam moderni Theologi ita sentiunt de illa propositione. Unde Palac., 3, d. 10, disp. 1, solum ait, proprie non esse admittendam locutionem illam. Dices, eamdem esse rationem de hac propositione et de altera: Christus est filius adoptivus; imo unam ex altera inferri, quia determinatio non est conditio diminuens, aut assignans solam humanitatem. Respondetur negando assumptum, quia illa determinatio adjuncta ex parte subjecti determinat illud, ut non supponat pro persona Verbi absolute et secundum se, seu materialiter, ut aiunt, sed formaliter pro persona composita, ut composita est ex Verbo et humanitate; non est autem ita clare repugnans fidei attribuere filiationem adoptivam personæ compositæ ut sic, sicut attribuere illam personæ Verbi simpliciter et absolute. Unde etiam fit (quod maxime ad rem spectat) ut, addita determinatione, negatio filiationis naturalis inclusa in filiatione adoptiva non referatur ad personam Christi et Verbi absolute, sed ad personam ut compositam, seu quatenus hic homo est; non est autem de fide, Christum ut hunc hominem esse filium naturalem, ut ostensum est; ergo neque alia propositio tribuens Christo adoptionem cum illa determinatione potest esse hæretica ratione negationis inclusæ; non est ergo eadem ratio de illa propositione simpliciter prolata, et cum determinatione.

41. *Objectioni respondetur.* — Dices, si hæc vera sunt, non solum probare, illam propositionem non esse hæreticam, sed etiam non esse improbabilem, nec aliqua censura dignam; si enim damnata a Concilio Francoford. non est, eamdem probabilitatem retinet quam habuit antequam illud Concilium in lucem prodiret. Imo, si ex illa non sequitur altera propositio absoluta: Christus est adoptivus, probabilior censenda erit, quia solum includit negationem filiationis naturalis secundum extraneam naturam, quæ negatio non repugnat, imo optime esse potest cum filiatione naturali secundum aliam naturam intrinsecam et propriam. Respondetur ad priorem partem, propositionem illam (ut ego existimo), etiam secluso Francof. Concilio, semper fuisse parum et fere nihil probabilem, quia, licet unus aut alter Theologorum eam docuerit, reliquorum omnium et graviorum consensus illi repugnavit, propter gravissimas rationes supra tactas; cum tamen opinio Durandi nullo satis probabili principio nitatur, sed aut necessario supponat Christum, ut hominem, non esse gratum et sanctum ex vi unionis, neque illi esse connaturalem gratiam et jus ad gloriam, vel certe male declaret rationem adoptionis, quæ ex institutione ejus et usu sapientum sumenda est. Addo deinde illam opinionem jam nunc esse longe improbabiliorem quam antea. Primo quidem, quia, licet non constet, definitione Concilii Francof. esse damnatam, tamen non est hoc adeo certum, quin possit aliquo modo in dubium revocari; et saltem obiter constat multa in eo Concilio dici, ex quibus vehementer illa opinio impugnatur. Accedit quod ob dictas causas, et quia illa locutio non est a Patribus usitata, neque illorum locutionibus conformis, sed magis accedens ad modum loquendi hæreticorum, ab omnibus modernis scriptoribus et doctioribus Theologis rejicitur. Merito ergo valde protervus ac fortasse temerarius censeri deberet, qui nunc illam doceret. Neque enim omnis opinio, quam aliqui Theologi aliquando sine temeritate docuerunt, in eodem semper gradu probabilitatis vel opinionis perseverat, ut per se notum est. Ad posteriorem partem respondetur, illam propositionem cum illa determinatione, *in quantum homo*, non esse falsam solum quia ex illa sequatur alia absoluta et sine determinatione: Christus est filius adoptivus, nam revera immediate ac formaliter non sequitur, quamvis mediate et ratione materiæ tandem inferri possit valde probabiliter; sed est falsa, quia includit negationem filiationis naturalis, quæ tamen falso negatur de Christo, etiam ut homine, ut ex præcedenti sectione constat. Item etiam quia attribuit Christo, ut homini, proprietatem repugnantem ineffabili unioni, et compositioni secundum subsistentiam humanitatis ad Verbum. Tamen, quia hæc repugnan-

tia non est tam clara, ut ex principiis certis evidenter inferatur, ideo non damnatur illa propositio ut hæretica vel erronea; rejicitur tamen ut improbabilis (præter causas dictas) quia principia, ex quibus illa repugnantia infertur, vel sunt per se satis manifesta, si sint philosophica, vel, si sint Theologica, sunt ita certa, ut non possint sine temeritate negari, ut ex rationibus sectione præcedente factis satis constat.

42. *Rationibus dubitandi satisfit.* — Ad rationes dubitandi in principio propositas fere in superioribus responsum est, nam duo priora argumenta procedunt ex quadam æquivocatione, quæ latet in illa particula, *in quantum homo*, vel *secundum humanitatem*, quæ, ut diximus, sumi potest, vel formaliter ad designandam naturam, vel ex parte suppositi ad designandum suppositum talis naturæ, quatenus eidem naturæ conjunctum est; in testimoniis autem adductis non sumitur priori modo, sed hoc posteriori, ut ex variis auctoribus, et ex verbis ipsius Concilii et rationibus ostendimus. Tertium vero argumentum recte concludit, ex sententia Durandi posse tandem deduci errorem distinguentium personas in Christo; tamen, quia hæc deductio non est ita evidens quin fundetur in aliquibus principiis non omnino certis aut evidentibus, ideo non damnatur illa opinio ut hæretica, vel erronea.

SECTIO IV.

Utrum Christi humanitas possit dici adoptata.

1. *Doctrinæ series.—Difficultatis causa.*— Hactenus diximus de Christo, tam simpliciter sumpto, quam cum determinatione, *secundum humanitatem;* nunc dicendum superest de humanitate ipsa; nam, licet aliqui hanc quæstionem confundant cum altera de Christo ut homine, tamen revera est diversa, sicut humanitas ipsa quid distinctum est a Christo ut homine, nec decisio unius ex altera formaliter sequitur, ut in sect. 2 tactum est. Est igitur hic specialis ratio dubitandi, quia humanitas est natura extranea respectu Verbi, et ex sola Dei dilectione et liberalitate ordinata est, ut Verbo conjungeretur; neque enim ea gratia ullo modo ei debita erat, unde prius etiam natura extitit, quam ei talis gratia conferretur; ergo hujusmodi gratia vel acceptatio ad illam revera habet rationem adoptionis respectu humanitatis. Probatur consequentia, quia, cum humanitas non sit persona, sed natura tantum, adoptanda est ut natura, non ut persona; ergo conditiones adoptionis in illa inveniri debent ut in natura; non ut in persona; ergo satis est quod sit extranea, et præexistens, et gratis dilecta, ut est quædam natura. Et confirmatur testimonio Hilarii, l. 9 de Trin., post medium, dicentis : *Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur;* et Marii Victorini, l. 1 contra Arium, ubi, tractans verba Marthæ, Joan. 11: *Quoniam tu es Christus, Filius Dei, qui in hunc mundum venisti*, ait : *Non sic Filius quemadmodum nos; nos enim adoptione filii, ille natura; etiam quadam adoptione filius est Christus, sed secundum carnem;* quod potest recte intelligi de adoptione ipsius carnis, seu humanitatis. In contrarium autem est, quia si humanitas esset adoptata, etiam ratione illius Christus dici potuit adoptatus, tanquam in natura adoptata subsistens.

2. *Aliquorum opinio.* — In hac re Theologi, qui existimant, relationem aut denominationem filii non esse propriam suppositi, sed posse etiam naturæ convenire, quando illa realiter præcedit, vel sanctificatur, probabile existimant, humanitatem Christi non solum adoptatam, sed etiam filiam adoptivam Dei denominari posse; et hic modus dicendi potest sumi ex Scoto, in 3, d. 10, quamvis non clare illum doceat, nec definiendo, sed ut probabilem tantum. Alii vero, qui melius sentiunt relationem et nomen filii supposito tantum et non naturæ attribui, negant quidem humanitatem esse filiam adoptivam; quidam vero eorum concedunt nihilominus humanitatem esse adoptatam, quia ex gratia Dei præordinata est ad participationem hæreditatis æternæ. Atque ita opinantur Gabriel et Almain., in 3, d. 10, ubi Major, idem sentiens, addit concedi posse Christum habere adoptionem secundum humanitatem, quia per hoc nihil aliud significatur, quam quod habet humanitatem adoptatam. Nonnulli vero ex junioribus existimant illam propositionem non solum falsam esse, sed etiam hæreticam, quia ex illa sequitur Christum, ut hominem, esse filium adoptivum, quod in Concilio Francoford. putant esse damnatum, et quia in eodem Concilio expresse id negatur, et carnis assumptio contra adoptionem distinguitur. Unde in libro Sacrosyllabo, circa principium, sic dicitur : *De Beata Virgine inenarrabiliter sumpsit, non adoptavit carnem.*

3. *Adoptionis cognomen Christi humanitati repugnans.—De adoptione ad habitualem gra-*

etiam probatur. — Dico primo : humanitas Christi nec proprie, nec vere dici potest adoptata. Ita D. Thom. hic, art. 4, ad 1, et est communis sententia. Et quidem, si spectemus primam originem et rationem adoptionis, prout inter homines introduci potuit et esse in usu, manifestum est adoptionem non versari circa naturam ut naturam, sed circa personam ; ergo ex vi proprietatis hujus vocis in sua primæva significatione non potest dici natura ut sic adoptari, sed coadoptari cum persona; quod de humanitate Christi dici non potest, quia cum persona nec secundum se, neque ut humana fuerit adoptata, neque humanitas ipsa coadoptari potuit ; et hoc quidem satis est quoad vocis proprietatem. Quod vero ad rem ipsam et ad falsitatem pertinet, declaratur in hunc modum : nam vel humanitas Christi adoptata est ad habitualem gratiam, vel ad hæreditatem æternam, vel ad gratiam unionis. Præter hæc enim nihil aliud excogitari potest. Sed ad nullum horum adoptata est ; ergo non fuit adoptata. Prima pars minoris, quæ est de gratia habituali, probatur primo, quia neque nos adoptamur proprie ad gratiam habitualem, sed potius per gratiam habitualem adoptamur ad vitam, seu hæreditatem æternam. Non enim dicitur aliquis adoptari ad aliud, nisi quando recipit jus ad illud tanquam ad hæreditatem filii ; et ideo prædestinatus, eo tempore quo est in peccato mortali, nondum est adoptatus, quia, licet sit præordinatus ad vitam æternam, tamen nondum acquisivit jus ad illam secundum præsentem justitiam ; quia ergo nos non adquirimus unquam jus ad gratiam, sed illam gratis accipimus, et per illam habemus jus ad gloriam, ideo non dicimur proprie adoptari ad gratiam, sed per gratiam ad gloriam ; idem ergo erit in Christi humanitate. Dices, non procedere in illa rationem factam, quia illa per unionem hypostaticam acquisivit jus ad gratiam. Respondetur nos loqui de humanitate, prout ordine naturæ antecessit unionem; nam, si unio supponatur, jus, quod ad illam sequitur, non pertinet per se ad humanitatem, sed ad Christum, qui ex unione resultavit ; unde, si respectu Christi illud jus non est adoptionis, sed connaturalitatis, nec respectu humanitatis unitæ esse poterit. Unde argumentor secundo in hunc modum, quia humanitati prius natura communicatur gratia unionis, quam gratia creata, nam hæc datur ut proprietas consequens unionem, ut in superioribus ostensum est ; ergo, si unio non est adoptio, neque gratia habitualis data est humanitati Christi ratione adoptionis ; ostendemus autem statim unionem non esse adoptionem ; ergo nulla ratione dici potest illa humanitas adoptata ad gratiam habitualem.

4. *Idem ostenditur de adoptione ad æternam hæreditatem. — Idem de adoptione ad gratiam unionis.* — Atque eisdem rationibus ostendi potest non esse adoptatam illam humanitatem ad gloriam seu hæreditatem æternam, nam, vel ad illam adoptaretur per gratiam habitualem, vel per gratiam unionis. Primum dici non potest, quia gratia habitualis non est data illi humanitati per modum adoptionis, id est, ex primaria quasi generatione et benevolentia mere gratuita, et tanquam naturæ omnino extraneæ, sed per actionem quasi consequentem unionem, et ex quodam debito illius, et tanquam naturæ jam deificatæ, et factæ quodammodo divinæ, et quasi propriæ Verbi per unionem ; ergo non ordinatur illa humanitas ad beatitudinem tanquam ad illam adoptata per hujusmodi gratiam. Secundum probatur, quia gratia unionis est altioris ordinis et rationis quam sit gloria ipsa ; ergo non potest illa esse adoptio ad gloriam. Sed hoc fortioribus rationibus statim ostendetur. Nunc confirmatur primo hæc pars ad hominem contra Gabrielem, quod non videatur consequenter loqui ; nam, si humanitas Christi adoptatur quatenus ad beatitudinem ordinatur, cur non dicetur etiam filia adoptiva ? Nam non minus est proprium suppositi operari, quam generari; ergo tam erit proprium suppositi ordinari ad vitam æternam, quæ in operatione consistit, quam esse filium, quod est esse cujusdam generationis terminum; ergo si, hoc non obstante, humanitas adoptari dicitur, dicetur etiam filia ; vel, e converso, si non est filia, ut revera non est, neque ipsa proprie ordinatur ad vitam, sed Christus ut subsistens in ipsa ; illa vero quasi coordinatur cum Christo (ut sic dicam). Si ergo respectu ipsius Christi ut hominis talis ordinatio ad vitam non est adoptio, quia est ex debito unionis et consequens illam, nec respectu humanitatis ejus esse poterit. Unde confirmatur secundo, cur enim negat Christum ut hominem esse adoptatum, si humanitas ejus adoptata est? cum verius ac proprius Christus ut homo præordinetur ad beatitudinem quam humanitas ejus. Vel ergo id non satis est ad adoptionem, et ita neque humanitas eo titulo erit adoptata ; vel si id satis est, ipse etiam Christus ut homo

dicendus erit adoptatus, et filius adoptivus, cum sit suppositum. Quod si dicat, respectu Christi ut hominis illam ordinationem ad vitam non esse adoptionem, quia non est ex mera gratia et benevolentia extrinseca, sed quodammodo ab intrinseco ex debito propriæ personæ, contra hoc est, quia eadem ratio de humanitate procedit, quia non est per se primo ordinata ad vitam, sed ad esse personale Filii Dei, ex quo consecutum est debitum habendi beatitudinem, et ordinatio in illam ratione talis debiti; ergo non magis potest illa ordinatio habere rationem adoptionis respectu humanitatis, quam respectu Christi ut hominis. Superest ut ultimum membrum probemus, scilicet, non posse humanitatem dici adoptatam ad gratiam unionis. Et quidem, si in rigore sistamus in illa forma loquendi, cum per adoptionem acquiratur jus filii ad hæreditatem ad quam quis adoptatur, non poterit dici humanitas adoptari ad unionem, quia nullam priorem gratiam recipit, qua jus, vel proportionem, aut dispositionem aliquam ad talem unionem acquirat. Sed non est necesse in hac forma loquendi vim facere, nam dici facile potest sufficere extrinsecam Dei ordinationem, qua illa humanitas gratis dilecta seu acceptata est, ut a primo instante suæ conceptionis Verbo uniretur, sicut humana adoptio fit per solam extrinsecam ordinationem et acceptationem. Vel dici etiam potest illam locutionem esse intransitive sumendam, et ad modum causæ et effectus formalis, ita ut dicatur humanitas adoptata ad esse personale Filii Dei per gratiam unionis tanquam per formale vinculum, quo ipsa unitur Dei Filio. Ad rem ergo, omisso loquendi modo, unionem illam neque esse adoptionem, neque ex adoptione, probari potest hoc modo: quia adoptio solo affectu conjungit adoptatum adoptanti; sed unio illa non conjungit humanitatem Verbo solo affectu, sed re ipsa; ergo illa non est adoptio. Minor de fide certa est, ut patet ex dictis supra, q. 2, ubi ostendimus esse unitam substantialiter Verbo. Major probatur ex conditionibus et natura adoptionis supra explicatis; ex quibus constat adoptionem esse mere gratuitam ex benevolentia adoptantis. Unde in dicto Concilio Francoford., in lib. Sacrosyllabo, col. 7, adnotat Paulinus, hoc ipsum indicari in ipso nomine adoptionis: *Nam adoptatio*, inquit, *ex affectione ducit vocabuli sui originem*, quia is, qui adoptat, quasi optans habere filium, cum propriam et naturalem non habeat, ex affectu et benevolentia acceptat alienum, suumque facit, non re, sed affectione tantum. Unde in epistola ejusdem Concilii ad Episcopos Hispaniæ, versus finem: *Quid est*, dicitur, *adoptio, nisi charitatis copulatio, qua pater adoptione sibi copulat filium, quem proprium non habet?*

5. Sed hæc ratio, licet respectu personæ Christi ut subsistenti in humanitate, eo sensu quo de illa loquitur Concilium Francoford., sit efficax, quia filiatio Christi nullo modo manat ex dilectione, non enim est Filius quia dilectus, sed potius dilectus quia Filius, quo modo intelligitur illud, *Hic est Filius meus dilectus*, ut sequenti tomo latius declarabo, nihilominus respectu humanitatis non apparet efficax ratio, neque ex firmo principio procedens, nisi recte exponatur, aliquidque ei addatur. Declaratur, quia, licet sit verum adoptionem oriri non ex natura, sed ex benevolentia et affectu, non tamen est verum sistere in sola benevolentia et affectu, nam potest efficere realem unionem, seu ad illam terminari. Quamvis enim humana adoptio voluntate fiat, et sola extrinseca illius denominatione consummetur, quia imperfecta est, tamen adoptio divina non consistit solum in extrinseca benevolentia et acceptatione Dei, sed facit realem mutationem in adoptato, illique communicat suam naturam et divinitatem secundum intrinsecam quamdam ejus participationem, juxta illud: *Magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinæ efficiamur consortes naturæ*. Per hanc autem participationem naturæ divinæ non solum affectu conjungimur Deo, sed re ipsa efficimur illi similes, nec solum extrinsece ordinamur ad hæreditatem Dei, sed intrinsece habemus naturam, cui illa hæreditas debetur; ergo divina adoptio, licet ex affectu et benevolentia Dei gratuita oriatur, tamen non est sola denominatio ab illa, sed est vera et realis assimilatio, seu conjunctio adoptati ad adoptantem; ergo ex hac parte non repugnat humanitatem Christi esse adoptatam, quia ex solo affectu et gratuita benevolentia Dei ordinata fuit ad unionem, quamvis ille affectus terminatus fuerit ad realem immutationem, veramque unionem cum Filio Dei.

6. Hoc autem constituto, explicandum superest, si realis infusio gratiæ creatæ est adoptio, cur etiam realis unio naturæ creatæ non sit adoptio. Sicut enim infusio gratiæ est supra naturam personæ creatæ, ita et hæc unio est supra naturam humanitatis; et sicut illa infusio ex benevolentia fit ad personam ex se

extraneam respectu gratiæ; ita hæc unio ex benevolentia fit in humanitate ex se extranea respectu talis unionis; et sicut, facta hac unione, ex vi ejus talis natura deificata manet, illique propter eam causam debetur hæreditas, ita, facta gratiæ infusione, ex vi ejus homo manet sanctificatus, eique debetur hæreditas intrinseco connaturalitatis debito; ergo ex illa ratione non potest colligi sufficiens differentia, ob quam humanitatis assumptio non sit adoptio. Addendum ergo est, esto verum sit has omnes similitudines versari inter gratiam unionis et infusionem gratiæ creatæ, nihilominus tamen magnam quamdam differentiam inter has gratias intercedere, ratione cujus una est gratia adoptionis, et non alia. Quo etiam fit ut, licet omnis adoptio divina sit gratia ex gratuita Dei benevolentia proveniens, non tamen e converso omnis gratia communicata ex gratuita benevolentia Dei sit adoptio. Differentia autem inter has gratias est, quia una est gratia accidentalis, altera substantialis; una creata, altera increata; una per communicationem cujusdam participationis divini esse, altera per communicationem veram et realem ipsiusmet divinæ personæ.

7. *Unionis gratia quare non sit adoptio.* — Ex hac autem differentia, quæ satis nota est ex superioribus, optime colligitur ratio cur, licet gratia habitualis sit gratia adoptionis, non tamen gratia unionis; nam adoptio non facit substantialem unionem inter adoptatum et adoptantem, sed accidentalem tantum; gratia autem unionis facit substantialem unionem; non est ergo adoptio, sed aliquid majus adoptione. Vel aliter, per adoptionem non communicat adoptans adoptato suum proprium naturale esse, quod in se habet; per gratiam autem unionis communicat Deus naturæ assumptæ suum proprium esse personale; ergo. Item aliter declaratur, nam inter homines pater non adoptat suum filium naturalem, etiam si ex amore et desiderio illius eum generet, quia communicat illi suammet naturam, quamvis non eamdem numero, sed eamdem specie communicet; ergo, si, per impossibile, posset ex affectu communicare naturæ alterius a se non geniti suammet personam eamdem numero, non posset dici adoptare illam naturam, sed altiori quodam vinculo illam facere suam, et quodammodo magis sibi conjunctam quam sit filius naturalis suo patri, quando solum est inter eos identitas specifica. Præterea declaratur aliter, nam, si quis posset sua efficaci voluntate et affectu alienam substantiam suo corpori substantialiter unire, non diceretur adoptare illam, quia illud vinculum multo est altioris ordinis et rationis; sed similiter per hanc unionem magis unitur humanitas ipsi Deo, quam pars corporis ipsi toti uniatur; et similiter, si anima posset efficacia suæ voluntatis unire sibi corpus, et media ea unione illud facere consors suarum operationum, non diceretur illud adoptare. Denique per solam adoptionem non communicatur filiatio naturalis; per hanc vero unionem communicatur ipsamet filiatio naturalis Dei per se ipsam, et non tantum per aliquam sui participationem; ergo illa unio non potest dici adoptio. Unde hic etiam accommodari potest ratio, quam hic D. Thomas tetigit, quod adoptio dicit habitudinem ad filiationem participatam; hæc autem unio non dicit talem habitudinem, sed potius ad ipsam filiationem naturalem, cui substantialiter copulat naturam assumptam. Potest etiam ad hoc revocari illa ratio, quod adoptio ex sua ratione postulat versari circa personam, et non circa naturam tantum; hæc autem gratia unionis versatur circa naturam, et proprie fit naturæ, non personæ, ut in superioribus ostensum est. Major probari potest (præter supra dicta contra Gabrielem), quia adoptio, ut dixi, solum facit accidentalem unionem, inter adoptatum et adoptantem, et ideo supponit inter eos personalem distinctionem, et versatur circa personam.

8. Ob has ergo causas merito distinguitur gratia unionis a gratia adoptionis, ut eleganter tetigit D. Thomas hic, art. 4, præsertim in solutione ad secundum, ubi unico fere verbo attigit totam hanc doctrinam, scilicet, quod gratia unionis et habitualis conveniunt in principio, scilicet, quia sunt ex affectu gratuito Dei; differunt autem in termino, quia per unam confertur filiatio naturalis, et ipsum esse personale Dei, per aliam vero tantum quædam illius participatio. Et eamdem tetigit ex Scholasticis antiquioribus Albertus Magnus, in 3, d. 10, art. 13, ubi recte notat, dupliciter contingere habere filiationem per se seu naturalem: uno modo per actum naturæ, quo modo Filius æternus habet a Patre; *alio modo* (inquit), *per identitatem et per unionem ad illum qui per naturam habet;* et hoc posteriori modo ait communicari humanitati filiationem divinam per gratiam unionis, et ideo non esse adoptionem, sed longe superiorem gratiam. Et ex modernis eamdem differentiam

tetigit Palacios, in 3, d. 10, disp. unica, dubio 1, ubi ait, Christi humanitatem non esse adoptatam, quia non habet esse participatum, sed ipsum esse personale Dei; eamque differentiam significavit Augustinus, lib. de Trin. et unit. Dei, c. 11, t. 4, dicens: *Sunt isti filii gratia, ille natura, quia in istis participatio divinitatis, in illo plenitudo;* quamvis enim eo loco, de Filio secundum divinitatem loquatur, potest tamen ex illis verbis sumi non leve argumentum a simili. Denique hanc ipsam differentiam indicavit sæpe Concilium Francof. in verbis in principio citatis in ratione dubitandi, et in multis aliis quæ occurrent facile attente legenti.

9. *Instantia.*— Sed instabit aliquis, nam si rationes factæ efficaciter probant gratiam unionis non esse adoptionem, propter eam excellentiam in qua superet gratiam habitualem, similibus rationibus probari poterit, infusionem gratiæ habitualis non esse adoptionem proprie et in rigore, sed aliquid majus adoptione propter excellentiam in qua superat humanam adoptionem. Primum enim humana adoptio, ut dicebamus, in solo affectu et benevolentia adoptantis consistit, et in illa et per illam formaliter perficitur, quia nullo modo est generatio, nec realis communicatio naturæ adoptantis respectu adoptati, et ideo etiam a jurisperitis existimatur tanquam quædam fictio juris, quia per illam habetur ut filius, qui revera filius non est; at vero justificatio non est solus affectus extrinsecus Dei, quamvis ab illo procedat; sed est quædam divina generatio vera, realis ac physica, quamvis accidentalis; et per eam Deus communicat suam naturam, licet non ad æqualitatem, sed secundum quamdam participationem. Addi etiam potest, per hanc actionem non solum communicare Deum sua bona creata, sed etiam se ipsum, vel quatenus justis datur ipsamet persona Spiritus Sancti speciali modo, vel quatenus ipsamet essentia divina unitur beatis in patria. In quibus omnibus multum superat justificatio hæc filiorum Dei adoptionem humanam, et longe alterius rationis est; ergo, vel ob hanc causam negandum est illam esse propriam et formalem adoptionem, sed aliquid eminentius; vel si, hac differentia non obstante, dicitur justificatio manere intra rationem adoptionis, quia non pervenit ad excellentiam veræ et naturalis generationis Filii Dei, licet sit quædam excellentior adoptio, eadem ratione dicetur gratia unionis esse quædam altior et eminentior adoptio, quam sit non solum humana, sed etiam divina per gratiam creatam, non transcendere vero rationem adoptionis, quia etiam non pertingit ad perfectionem propriæ et naturalis generationis Filii Dei, neque confert jus ad beatitudinem per essentiam, sed solum ad participationem ejus.

10. *Reprobatur.*— Respondetur hoc argumento moveri potuisse, qui gratiam unionis, adoptionem appellarunt, quod lato et improprio modo dictum esse, etiam Gabriel ipse confessus est. Nos vero negamus proportionem et paritatem rationis, nam in justificatione servatur proprie ac formaliter id quod est de ratione adoptionis, nempe quod sit gratuita quædam assumptio seu acceptatio ad hæreditatem personæ extraneæ concessa, id est, quæ ex se nullum jus ad talem hæreditatem habebat; quæ omnia formaliter reperiuntur in puræ creaturæ rationalis justificatione. Quod autem in illa intercedat infusio supernaturalium donorum, et participatio quædam intrinseca naturæ Dei adoptantis, provenit ex duplici notanda differentia inter adoptionem humanam et divinam. Prior est ex parte adoptantis, nam homo adoptans habet inefficacem voluntatem ad hoc, ut suo amore ac benevolentia intrinsece immutet ac perficiat eum, quem adoptat. Dei autem adoptantis voluntas est potentissima, ut constituat objectum suo amori proportionatum, et ut intrinsece perficiat eum quem singulariter diligit, dum eum adoptat. Posterior vero differentia declarat necessitatem hujus immutationis ex parte hominis adoptati. Nam in humana adoptione supponitur perfecta similitudo in natura inter adoptantem et adoptatum, solumque deest naturalis origo unius ab alio; hæreditas etiam, ad quam homo adoptatur, est ejusdem ordinis (ut sic dicam), nam ad similem hæreditatem potest homo habere naturale jus, quod deest homini qui adoptatur, non ob excellentiam hæreditatis, neque ex defectu perfectionis ipsius hominis, sed tantum ex defectu originis; at vero secus est in divina adoptione, nam inter hominem qui adoptatur, et Deum qui adoptat, supponitur quidem origo, non tamen perfecta similitudo in natura, sed solum secundum quamdam analogam convenientiam in gradu intellectuali. Hæreditas etiam illa, ad quam homo a Deo adoptatur, est superioris ordinis, et non est connaturalis ipsi homini, non tantum ex defectu originis, sed etiam ob excel-

lentiam ipsius hæreditatis, et imperfectionem ipsius hominis. Unde ad naturalem beatitudinem homo non adoptatur, sed habet ad illam naturale jus, tam ex vi suæ perfectionis, quam ex vi suæ originis, secundum quam rationem non dicitur filius adoptivus, sed vel non attingit rationem filii, quia illa beatitudo naturalis non est proprie divina hæreditas, vel imperfectissimo modo dicetur filius naturalis per creationem; ob hanc ergo causam, necessarium fuit divinam adoptionem fieri per participationem quamdam divinæ naturæ filiis adoptivis infusam, ut per eam similitudo in natura, quæ deerat, perficeretur, quoad fieri posset, inter creaturam et Deum, saltem in eo gradu in quo pertingere posset creatura ad fruendum Deo in se ipso, in quo maxime divina hæreditas et beatitudo posita est. Quia vero hæc participata similitudo, et hæreditas illi respondens, quamvis fiat per dona intrinsecus infusa, semper est supra debitum personæ creatæ cui conceditur, et non efficit cum Deo substantialem unionem, sed accidentalem, ideo non transcendit rationem adoptionis, sed perfectiorem quamdam illius speciem et rationem sortitur. Et hac etiam ratione, dicitur hæc adoptio consistere aut perfici unione secundum affectum, non quia excludat realem participationem naturæ Dei adoptantis, sed quia tota illa ordinatur, ut possit homo esse proportionatus ad fruendum Deo, et ad contrahendum cum ipso proprium et perfectum vinculum amicitiæ, et fieri unus spiritus cum ipso secundum affectum. At vero longe alia est excellentia unionis hypostaticæ, quæ non fit per unionem accidentalem, nec per participationem tantum, sed per communicationem ipsiusmet personæ divinæ; et ideo nullam habet formalem similitudinem vel convenientiam cum adoptione, sed est gratia omnino alterius ordinis, ut declaratum est.

11. *Illatio.* — Ex his infero, et dico secundo, hanc propositionem: Humanitas non est adoptata, in quodam sensu esse de fide; simpliciter tamen, et in omni sensu, non esse de fide, quamvis jam satis certa esse videatur. Declaro singula: nam si adoptio proprie sumatur pro unione cum Deo per accidentalem gratiam, et sensus sit exclusivus, humanitatem scilicet Christi ita fuisse adoptatam, ut non habeat cum Deo aliud majus vinculum, sic est hæreticum tribuere adoptionem humanitati Christi, quomodo de adoptione ejus locutus est Nestorius, et (ut ego existimo) Felix et Elipandus. Si autem vel sensus non sit exclusivus, sed tantum indefinitus, vel certe si quis mordicus contendat, adoptionis vocabulum et rationem posse extendi ad omne donum gratiæ liberaliter communicatum, ad quod, jus ad participatam beatitudinem consequatur, sic non pertinet ad materiam fidei, neque est hæreticum adoptionem tribuere humanitati Christi, etiam si falsum sit. Primo quidem, quia illi humanitati data est gratia habitualis simul cum gratia unionis, et adhuc sub opinione positum est, an prius natura data fuerit gratia habitualis quam unionis; ergo, qui utramque gratiam admiserit in humanitate Christi, non erit hæreticus, etiamsi dicat esse adoptatam per gratiam habitualem, licet simul habuerit aliud majus vinculum cum Deo, quia nulli principio fidei repugnabit; ergo simpliciter appellare eam adoptatam propter dictum sensum, non est hæresis; quia illa verba non præ se ferunt exclusivum sensum, sed indefinitum tantum.

12. Quod si quis dicat, adoptionem in sua proprietate includere negationem arctioris vinculi et substantialis unionis, respondetur, propterea illum sensum esse falsum, non tamen esse hæreticum, quia illud principium nec definitum de fide est, neque est tam evidens, ut sufficiat ad certam fidem faciendam. Secundo ob eamdem causam, si quis vocet humanitatem adoptatam propter ipsammet gratiam unionis, non quidem existimans gratiam unionis non esse altioris rationis, aut non facere majus vinculum cum Deo, quam gratiam habitualem, sed existimans convenire has duas gratias in ratione divini doni gratuiti, ad quod consequitur jus ad participationem hæreditatis æternæ, et nomen adoptionis convenire huic rationi communi, et omnibus sub illa contentis, non est cur in eo sensu hæreticus censeatur; et ideo, licet impropria sit locutio, ut hic dixit D. Thomas ad 1, et falsa, ut discursus a nobis factus ostendit, non tamen est hæretica, quia neque proxime repugnat alicui principio fidei, neque mediante aliquo principio evidente, ut objectiones in contrarium factæ satis declarant; nec denique est in se ipsa formaliter damnata, aut contraria definita in aliquo Concilio; maxime enim in Francofordiensi; sed in eo non, ut ex his, quæ de illius sensu supra diximus, constare potest, et in solutionibus argumentorum breviter iterum attingemus.

13. *Rationi dubitandi satisfit.* — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam negatur consequentia, quia non omnis gratia

gratuito collata habere potest rationem adoptionis, neque natura ut natura adoptari potest; non quia non possit gratis diligi, et ordine naturæ præexistere et extranea esse; sed quia natura ut sic non potest nisi ad substantialem unionem assumi, nam alias supponeretur subsistens in propria persona, et ita jam non naturæ, sed personæ fieret gratia. Ad Hilarium respondet D. Thomas, et communiter Scholastici, improprie vocasse adoptionem carnis gratiam unionis. Alexander autem Alens., 3 p., q. 10, memb. 4, ait id dictum esse propter humanitatem in specie consideratam, non in individuo prout est in Christo; quod posset intelligi ad eum modum quo Paulus ait, nos consurrexisse in Christo, et consedisse in cœlestibus. Sed hoc non solum est improprium, verum etiam omnino contra mentem Hilarii. Alii conjectant mendosam esse litteram Hilarii; et ubi legitur, *adoptatur*, legendum esse, *adoratur*. Dixerat enim paulo ante : *Adsunt Magi, involutum pannis adorant; per Magos cunarum sordes adorantur, vagitus per Angelorum divina gaudia honorantur*. Et infra : *Aliud intelligitur, aliud videtur, infans vagit, laudantes Angeli audiuntur, panni sordent, Deus adoratur, ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoratur;* sic enim optime quadrat ratio; ostendit enim majestatem Christi non esse imminutam inter vagitus, etc., quandoquidem in ipsis adoratur. Et hæc lectio habetur in editione Parisiensi anni 1544. Juxta quam lectionem, illa particula, *dum carnis humilitas adoratur*, non est causaliter sumenda; dignitas enim Verbi sub carne latentis non ideo amissa non est quia adoratur, sed ideo adoratur quia amissa non est; non potest ergo illa particula reddere causam, sed signum, ut sensus sit, *dum adoratur*, id est, siquidem adoratur. Et solum videri potest durum in hac lectione, quia illa particula in communi usu, et latina proprietate non videtur illam significationem habere; est tamen nihilominus probabilis lectio et responsio. Sed non est alia contemnenda, quam habent recentiores codices, eamque esse antiquam et communem, constat ex D. Thoma et Scholasticis. Et potest reddere satis germanum sensum. Docet enim eo loco Hilarius, Verbi majestatem non fuisse imminutam ob assumptionem nostræ naturæ, idque concludit ex his quæ in Christi nativitate acciderunt; nam infantulus in præsepe positus ab Angelis prædicatur et laudatur, adoratur a Magis. Unde concludit, ex humilitate carnis Verbo conjunctæ non fuisse Verbi majestatem et potentiam amissam; et hoc est, quod ait: *Ita potestatis dignitas non amittitur, dum*, id est, quando, seu ex eo quod, *carnis humilitas adoptatur*, id est, assumitur. Hæc ergo verba Hilarii juxta hanc lectionem, et alia Marii Victorini declarant quod diximus, habere gratiam unionis respectu humanitatis aliquas proprietates et conditiones, in quibus cum adoptione convenit, ratione quarum per translationem et metaphoram solet interdum adoptio vocari; præsertim ad significandum, humanitatem gratis esse amatam et assumptam e Verbo; in qua metaphora in eo sensu sumpta nullus est error; sed nobis cavenda est, tum quia, ut ostendimus, vere et proprie illa non est adoptio; tum etiam quia metaphora illa rarissime est usitata, et potest esse occasio erroris. Et hoc solum probat testimonium Concilii Francoford., ibi in contrarium citatum; distinguitur enim assumptio ab adoptione proprie sumpta, de qua hæretici loquebantur, contra quos Concilium illud loquitur, ut in superioribus visum est.

QUÆSTIO XXIV.

DE PRÆDESTINATIONE CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prædestinatione Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Christus sit prædestinatus.

Secundo, utrum sit prædestinatus secundum quod homo.

Tertio, utrum ejus prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis.

Quarto, utrum sit causa prædestinationis nostræ.

Supponenda sunt hoc loco, quæ de prædestinatione in communi, 1 p., q. 23, doceri solent, et abstinendo ab aliis opinionibus, certum est prædestinationem vel supponere, vel includere actum intellectus et voluntatis; supponit enim voluntatem efficacem Dei, et dicit rationem mediorum per quæ voluntas illa implenda est. Unde quia voluntas est quasi radix totius prædestinationis, de illa semper loquemur, et in ea explicabimus doctrinam hanc de prædestinatione Christi.

ARTICULUS I.

Utrum Christo conveniat prædestinatum esse[1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat prædestinatum esse. Terminus enim prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. 1 : Prædestinavit nos in adoptionem filiorum. Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est*[2]. *Ergo Christo non convenit prædestinatum esse.*

2. *Præterea, in Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam et personam. Sed non potest dici quod Christus sit prædestinatus ratione humanæ naturæ, quia hæc est falsa : Humana natura est Filius Dei. Similiter etiam neque ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura ; prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratia, ut in 1 parte dictum est*[3]. *Ergo Christus non est prædestinatus Filius Dei.*

3. *Præterea, sicut illud quod est factum non semper fuit, ita et illud quod est prædestinatum ; eo quod prædestinatio antecessionem quamdam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus et Filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus Filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici quod Christus prædestinatus sit Filius Dei.*

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 1, de Christo loquens : Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt[4], *prædestinatio proprie accepta est quædam divina præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt facienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum in tempore; quia sequeretur quod divinæ menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere, quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione, et ratione hujus Christus dicitur esse prædestinatus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de prædestinatione, qua nos prædestinamur, ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in Glossa[1], *Rom. 1, quidam dixerunt prædestinationem intelligendam esse de natura, non de persona ; quia, scilicet, humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personæ. Sed secundum hoc, locutio Apostoli est impropria propter duo. Primo quidem ratione communi. Non enim dicimus naturam alicujus prædestinari, sed ipsum suppositum ; quia prædestinari est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo, ratione speciali, quia esse Filium Dei non convenit humanæ naturæ ; est enim hæc falsa : Humana natura est Filius Dei ; nisi forte quis velit sic exponere extorta expositione : Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, id est, prædestinatum est, ut humana natura uniretur Filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod prædestinatio attribuatur personæ Christi ; non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde, cum dixisset Apostolus : Qui factus est ei ex semine David secundum carnem, subjunxit : Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, ut daret intelligere, quod, secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est prædestinatus Filius Dei in virtute. Quamvis enim sit naturale illi personæ secundum se consideratæ, quod sit Filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundum humanam naturam, secundum quam hoc sibi convenit per gratiam unionis.*

Ad tertium dicendum, quod Origenes, super Epist. ad Roman.[2], *dicit hanc esse litteram Apost. : Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, ita quod non designetur aliqua antecessio ; et sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem, quæ designatur in hoc participio, prædestinatus, referunt, non ad id quod est esse Filium Dei, sed ad ejus manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri,*

[1] 1, d. 40, q. 2, corp., fin., et ad 5 ; et 3, d. 7, q. 3, art. 2, q. 2, et q. 3 et 4 ; cont., cap. 9, et Rom. 1, lect. 3.

[2] Q. præced., art. 4.

[3] Q. 23, art. 5.

[4] Q. 23, art. 1 et 4.

[1] Glos. ord., super illud : *Qui prædestinatus est Filius Dei.*

[2] C. 1, super illud verbum Paul., tom. 3.

quando innotescunt, ut sit sensus, quod Christus prædestinatus est manifestari Filium Dei. Sed sic non proprie prædestinatio accipitur; nam aliquis dicitur proprie prædestinari, secundum quod dirigitur in finem beatitudinis; beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est, quod illa antecessio, quam importat hoc participium prædestinatus, non refertur ad personam secundum se ipsam, sed ratione humanæ naturæ; quia, scilicet, persona illa, etsi ab æterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper, quod subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Unde Augustinus dicit in libro de Prædestinatione Sanctorum [1]: *Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei. Et est considerandum, quod, licet hoc participium, prædestinatus, importet antecessionem, sicut et hoc participium, factus, aliter tamen et aliter. Nam fieri, pertinet ad ipsam rem, secundum quod in se est; prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundum quod est in apprehensione alicujus præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ et naturæ secundum rem, potest apprehendi, vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personæ Christi, quod inceperit esse Filius Dei, convenit autem ei, secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens (quia, scilicet, hoc aliquando incepit esse, quod in natura humana existens esset Filius Dei), ideo magis est hæc vera: Christus est prædestinatus Filius Dei, quam ista: Christus est factus Filius Dei.*

COMMENTARIUS.

Circa titulum, et ad intelligenda omnia quæ disputanda sunt, observare oportet, dupliciter aliquem posse dici prædestinatum. Primo, præcise non explicando terminum ad quem prædestinatus est. Secundo, addendo et explicando illum terminum, ut si dicas Christum esse prædestinatum, vel esse prædestinatum ut sit Filius Dei naturalis. Unde tria in hac locutione considerari possunt. Primum est actus Dei prædestinantis. Secundum est res quæ prædestinata dicitur, quæ solet esse objectum prædestinationis, et res ad quam prædestinatur, quæ terminus prædestinationis appellatur; et actus quidem prædestinationis supponit cognitionem objecti et termini prædestinationis quatenus possibilia sunt: præcedit autem ea quatenus futura sunt, quia per ipsum actum prædestinationis ad existendum ordinantur. Inter objectum etiam et terminum (si distincta sint) quidam ordo reperitur, nam objectum supponitur termino per modum subjecti, ordinatur autem ad terminum tanquam ad finem et tanquam ad suam perfectionem, aut alio simili modo. In hoc ergo titulo præsentis articuli, D. Thomas priori modo quæstionem proponit de prædestinatione Christi præcise, non explicato termino ejus. Et eodem modo illam definit, quanquam obiter in solutione ad secundum, et tertium, nonnihil de termino attingat. Et ex his satis intelligi potest littera totius articuli, quæ per se clara est. De re autem ipsa statim latius disputandum erit.

[1] Cap. 15, a med., tom. 7.

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit falsa: Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa: Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus, quod est prædestinatus esse, eo quod prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei secundum quod homo. Hoc autem est falsum; ergo et primum.*

2. *Præterea illud, quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum; ergo et primum.*

3. *Præterea, hoc ab æterno prædestinatur, quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera: Filius Dei factus est homo, quam ista: Homo factus est Filius Dei; ut supra habitum est* [2]. *Ergo magis hæc est vera: Christus, secundum quod est Filius Dei, prædestinatus est esse homo, quam e converso:*

[1] 3, d. 10, q. 1, art. 1, q. 3; et 4 contra, cap. 9.

[2] Quæst. 16, art. 6 et 7.

Christus, secundum quod est homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Prædestin. Sanct. [1]*: Ipsum Dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse dicimus.*

Respondeo dicendum, quod in prædestinatione duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ, et secundum hoc importat antecessionem quamdam respectu ejus quod sub prædestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem; qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo, quod secundum utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo, ratione solius humanæ naturæ. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo; unde August. dicit, in lib. de Præd. Sanct. [2]*: Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius, non haberet. Hoc autem dicimus convenire alicui, secundum quod homo, quod ei convenit ratione humanæ naturæ. Et ideo dicendum est quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, hæc determinatio, secundum quod homo, potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Uno modo ex parte ejus, quod materialiter cadit sub prædestinatione, et hoc modo est falsa. Est enim sensus, quod prædestinatum sit, ut Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei; et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout, scilicet, prædestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanæ naturæ, ut dictum est [3]*. Et secundum hoc dicitur prædestinatus, secundum quod homo.*

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter. Uno modo sic quod humana natura sit causa illius, sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanæ naturæ, ex cujus principiis causatur. Et hoc modo prædestinari non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanæ naturæ, et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo dicitur convenire aliquid alicui ratione humanæ naturæ, cujus humana natura est susceptiva, et sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ; quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, ut dictum est [1]*.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Prædest. Sanctorum [2]*, ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius Dei et hominis simul, et filius hominis propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem Unigenitum Deum veraciter et proprie diceretur. Et ideo, quia illa susceptio sub prædestinatione cadit tanquam gratuita, utrumque potest dici, scilicet, quod et Filius Dei prædestinatus sit esse homo, et filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei, ut esset homo, sed potius humanæ naturæ, ut Filio Dei uniretur, magis proprie potest dici, quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus, secundum quod Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.*

COMMENTARIUS.

1. Inquirit hic D. Thomas terminum hujus prædestinationis, et quæstionem intelligit de Filio Dei naturali propriissime et personaliter, eo modo quo hic homo Christus est Filius Dei naturalis per æternam generationem; ita ut sensus sit, an Christus in quantum homo sit prædestinatus fore ipsum Verbum Dei, quem sensum satis explicuit D. Thom. in argumento 1, cum solutione.

2. Respondet autem in corpore, illam locutionem non esse falsam, sed veram: Christus, in quantum homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quia hoc convenit illi ratione humanæ naturæ, cui in tempore gratia unionis facta est, quæ ab æterno fuerat prædestinata, et per eam effectum est ut hic homo esset Filius Dei naturalis. Non explicat autem D. Thom. an hæc locutio tantum sit vera cum illo addito, *in quantum homo*, vel an etiam simpliciter dici possit: Christus est prædestinatus esse Filius Dei; indicat tamen, solum

[1] Cap. 15, in med., tom. 7.
[2] Cap. 15, post med., tom. 7.
[3] In corp. art.

[1] In corp. art.
[2] Cap. 15, a med., t. 7.

cum illo addito veram esse propositionem illam, dum inquit, solum ratione humanæ naturæ, prædestinationem competere Christo. Sed hoc statim latius disputandum est. Ubi etiam explicabuntur solutiones ad 1 et 3. Solutio vero ad 2 facilis est.

ARTICULUS III.

Utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis ; exemplar enim præexistit exemplato. Nihil autem præexistit æterno. Cum igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.*

2. *Præterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. 8 : Quos præscivit , hos prædestinavit. Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.*

3. *Præterea , exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi, quam prædestinatio nostra, quia nos prædestinamur in filios adoptionis ; Christus autem est prædestinatus Filius Dei in virtute, ut dicitur Roman. 1. Ergo ejus prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.*

Sed contra est quod August. dicit in lib. de Præd. Sanct. [2]*: Est præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ ipse Salvator , ipse Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. Dicitur autem lumen prædestinationis et gratiæ, in quantum per ejus prædestinationem et gratiam manifestatur nostra prædestinatio, quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.*

Respondeo dicendum , quod prædestinatio dupliciter potest considerari. Uno modo , secundum ipsum actum prædestinantis ; et sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis ; uno enim modo et eodem actu æterno prædestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundum illud, ad quod aliquis prædestinatur ; quod est prædestinationis terminus et effectus. Et secundum hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis, et hoc dupliciter. Primo quidem quantum ad bonum ad quod prædestinamur. Ipse enim est prædestinatus ad hoc, quod esset Dei Filius naturalis ; nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Roman. 8 : Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam, quod quidem in Christo est manifestissimum, quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est unita Filio Dei. Et de plenitudine gratiæ ejus nos omnes accepimus, ut dicitur Joan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte illius actus prædestinantis. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur, sed sufficit quod exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

COMMENTARIUS.

Affirmat D. Thom. cum August., lib. de Prædest., cap. 15, et de Bono perseverantiæ, cap. ult., cui consentiunt cæteri Theologi, in 3, dist. 10, ubi Albert., dub. ult. ; Durand., q. 2; Palud., q. 3 ; Bonav., dist. 11, art. 1, q. 1 ; et Alens., 3 par., q. 3, memb. 5; et in superioribus satis declarata est hæc D. Thom. conclusio, disp. 5, sect. 2. Neque hoc loco oportet plura addere, quia res est facilis.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis ; æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.*

2. *Præterea, illud , quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra*

[1] 3, d. 10, q. 3, art. 3, et Rom. 1, lect. 3, col. 2, fin.

[2] Cap. 15, in princ., tom. 7.

[1] 3, dist. 10, q. 3, art. 3.

ex simplici voluntate Dei dependet. Dicitur enim Ephes. 1: Prædestinati secundum propositum ejus, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

3. *Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed remota prædestinatione Christi, non removetur nostra prædestinatio, quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostræ salutis, ut Augustinus dicit, in lib. de Trinitat.* [1]. *Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.*

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 1: Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum.

Respondeo dicendum, quod si consideretur prædestinatio secundum ipsum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis, cum uno et eodem actu Deus prædestinaverit ipsum et nos. Si autem consideretur prædestinatio secundum terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem ab æterno, prædestinando ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quod rationes illæ procedunt de prædestinatione secundum prædestinantis actum.

Ad tertium dicendum, quod si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinasset homines salvari per aliam causam, sed quia præordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc prædestinavit ut esset nostræ salutis causa.

COMMENTARIUS.

Hic articulus etiam est in superioribus explicatus, nam de duplici genere causæ potest hæc quæstio intelligi, finali et meritoria, et de finali diximus in disp. 5, sect. 2, Christum esse causam finalem nostræ prædestinationis, quod ex modo loquendi Scripturæ, Conciliorum, et Patrum ostendimus. De causa autem meritoria, in disp. 41, dum esset sermo de Christi merito, fuse satis disputatum est.

[1] Lib. 13, cap. 10, non procul a princ., tom. 3.

DISPUTATIO L,

In quatuor sectiones distributa.

DE MODO LOQUENDI CIRCA PRÆDESTINATIONEM CHRISTI.

Propono disputationem hanc sub hoc titulo, quia de prædestinatione Christi quoad rem ipsam nulla mihi superest disputatio, his suppositis quæ in disp. 5 tradita sunt. Unum enim certa fide indubitatum est, scilicet substantialem unionem duarum naturarum, divinæ et humanæ, in una persona Filii Dei, fuisse ab æterno prædestinatam a Deo, ut recte hic D. Th., art. 1, docuit, et colligitur ex Paulo, 1 ad Corint. 2, dicente: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante secula in gloriam nostram;* et ideo, ad Ephes. 1, hoc mysterium vocat *sacramentum voluntatis Dei,* et c. 3 vocat *sacramentum absconditum a seculis in Deo.* Et ratio clara est, quia prædestinatio, quamvis ad omnes effectus divinæ voluntatis accommodari possit, ex usu tamen Theologorum potissimum esse dicitur in operibus gratiæ et gloriæ; sed hæc unio est maximum opus divinæ gratiæ, quod Deus absoluta et efficaci voluntate ab æterno voluit, ut in tempore fieret; ergo ab æterno fuit hoc opus prædestinatum et præordinatum a Deo. In quo autem signo rationis nostro modo intelligendi præordinatum fuerit, et propter quam præcipue rationem, et quem gradum vel rationem causæ teneat inter alia divina opera, in citato loco fuse explicatum est. Solum ergo superest ut dicamus de variis locutionibus, quibus hæc eadem res explicari potest, vel loquendo de Christo, seu de hoc homine, aut de Verbo, seu divino supposito, aut de humana natura, vel in ordine ad prædestinationem præcise dictam, vel cum relatione ad aliquem certum terminum, de quibus sigillatim dicendum est.

SECTIO I.

An simpliciter verum sit Christum, aut Filium Dei, ab æterno esse prædestinatum.

1. Nonnulli Theologi negant ita nobis esse simpliciter loquendum. Et ratio reddi potest, quia quod non potest absolute dici de Filio Dei, nec de Christo potest simpliciter dici; sed Verbum, vel Filius Dei non potest simpliciter dici prædestinatus, quia hæc vox *præ-*

destinatus, prout est in usu Theologorum, quando de aliquo absolute dicitur, significat illum per divinam voluntatem esse ab æterno ordinatum ad aliquod esse divinum, seu ad suam beatitudinem; hoc autem dici non potest de Filio Dei, qui suam beatitudinem non habet ex prædestinatione, sed per æternam generationem.

2. Dico primo : Christus, in quantum homo, est ab æterno prædestinatus. Est communis et certa conclusio. Et probatur facile, quia Christus, in quantum homo, ab æterno est a Deo dilectus, et ordinatus ad perfectissima dona gratiæ et gloriæ, quæ illi ut homini ab æterno præparata sunt; propriissime ergo et perfectissime potest dici prædestinatus, multo magis quam alii homines electi. Et confirmatur, quia Christus, in quantum homo, est Filius Dei naturalis ratione gratiæ unionis; sicut ergo hæc unio ab æterno prædestinata est, ita et Christus, ut homo, est prædestinatus.

3. *Christus ab æterno prædestinatus.*—Dico secundo : Christus Dominus absolute, et sine alia determinatione in subjecto vel prædicato posita, vere ac proprie dici potest prædestinatus. Hæc est mens D. Thomæ hic, in art. 1, et aliorum Theologorum, in 3, dist. 7; Alens., 3 part., quæst. 3, et est fere aperta sententia August., de Prædestinat. Sanct., c. 15, et de Bono perseverant., c. ult., et tr. 105 in Joan., et colligitur ex Petr., c. 1, 1 Canon., ubi hoc sensu vocat Christum : *Agnum immaculatum, præcognitum quidem ante mundi constitutionem, manifestatum autem novissimis temporibus;* et ex Paul., 1 ad Cor. 2, ubi loquens de sapientia incarnata, *quam nemo principum hujus seculi cognovit,* dicit, eam prædestinasse Deum *ante tempora secularia,* ut ibi Chrysost. et alii exponunt; unde Concilium Tolet. XI sic de Christo loquens inquit : *Per hoc quod de Maria Virgine natus est, et prædestinatus esse credendus est.* Ratione probatur, quia Christus significat quid subsistens in duabus naturis, divina et humana; sed hoc ipsum, ut Christus subsistat in duabus naturis, prædestinatum est ab æterno; ergo et Christus simpliciter dici potest ab æterno prædestinatus. Secundo, Christus simpliciter dicitur glorificatus, exaltatus, etc.; cur ergo non poterit dici prædestinatus, cum omnia hæc prædicata dicantur de Christo ratione assumptæ naturæ? Tertio, cum aliquis dicitur prædestinatus simpliciter, vel intelligi potest ratione beatitudinis, ad quam est electus et ordinatus, vel ratione existentiæ, quia, scilicet, ordinatus est ut sit in rerum natura; sed Christus maxime est electus ad beatitudinem, et ordinatus est ut subsistat in duabus naturis, quod est esse Christum, ut dictum est; ergo.

4. *Objectio. — Responsio.* — Dices : subsistere in duabus naturis, pertinet quasi ad ipsam Christi constitutionem et compositionem; sed quæ pertinent ad constitutionem rei, non cadunt sub prædestinationem ejus, ut notavit D. Thom., lectione 3, super ad Rom. 1; ergo. Respondetur : quando compositio vel constitutio rei est mere naturalis, illa non proprie cadit sub prædestinationem tanquam terminus ejus, quia prædestinatio, ut nunc loquimur, respicit supernaturalia bona; at vero in Christo ipsamet illius constitutio, et quasi compositio, non est mere naturalis, et ideo vere ac proprie prædestinata est, et ab illa potest Christus simpliciter prædestinatus denominari.

5. Dico tertio : Verbum, seu Filius Dei non potest simpliciter dici prædestinatus, proprie loquendo. Hanc conclusionem pono propter rationem dubitandi in principio positam, et est communis Theologorum, in 3, dist. 7, Bonav., Richard., Durand. et Palud., quia, licet Verbum aliquid in humanitate habeat ex divina prædestinatione, non tamen ex illa habet ea quæ pertinent ad esse simpliciter, vel beatitudinem simpliciter ipsius Verbi, sicut per illam locutionem absolute dictam significatur. Unde ex principiis dialecticæ potest assignari differentia inter has propositiones : *Verbum, aut Christus est prædestinatus,* nam prædestinatio cum significet actum animæ, applicat suum significatum subjecto formaliter sumpto; unde, cum de Christo dicitur, cadit in ipsum, ut subsistens est in duabus naturis, quia, ut sic, vere est prædestinatus; cum vero dicitur de Filio Dei, videtur illi tribui secundum se, et ideo in rigore non est vera locutio, nisi addatur determinatio, *in quantum homo.*

6. Dico quarto : cum relatione ad aliquem terminum dici potest Verbum, seu Filius Dei esse prædestinatus ab æterno, ut in tempore fiat homo. Ita docet D. Thom. hic, art. 2, ad secundum; Alensis, Scot., et alii supra citati. Et ratio est, quia designando illum terminum, satis explicatur Verbum non simpliciter ad esse, vel ad beatitudinem Verbi, sed secundum quid esse prædestinatum, ut sit homo, sicut etiam dici potest præordinatum, ut uniatur

manitati. Et confirmatur, nam proprie di-ur Verbum factum homo; ergo et prædes-iatum ut sit homo.

7. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed contra, ia nomen prædestinationis significat, præ-stinatum, esse ordinatum ad aliquod bene-ium, vel gratiam suscipiendam; respectu tem Verbi, non est beneficium aut gratia, od fiat homo. Propter hoc Durandus dixit, am locutionem in rigore esse falsam; D. iom. vero solum dixit esse minus propriam. ıde respondetur, in rigore ad veritatem il-ıs locutionis, non esse necessarium ut gra-ı fiat ei qui denominatur prædestinatus, sed tis esse ut ex gratia, quæ alteri facienda ædestinatur, alius quasi per denominatio-em extrinsecam prædestinatus ad talem ter-inum dicatur. Quod exemplo accommodate clаratur, nam Verbum dicitur factum caro, ›n per mutationem in ipso factam, sed ›r mutationem humanitatis, ex qua re-iltat in Verbo talis denominatio; sic igitur ›terit Verbum dici prædestinatum ut fiat ›mo, non quia ex vi prædestinationis sit illi iqua gratia conferenda, sed humanitati, vel ıic homini, quatenus objectum est hujus ædestinationis, ut jam explicabimus. Et eo merito dixit D. Thom., illam locutionem se minus propriam, quia in illa ponitur erbum, ut objectum hujus prædestinationis, ım tamen non Verbum secundum se, sed est Christus, seu hic homo, habeat ratio-em talis objecti, ut in sequenti sectione di-tur.

SECTIO II.

ı dici possit Christus prædestinatus ut sit Filius Dei naturalis.

1. *Locus Pauli ad Rom.* 1. — Fundamen-m hujus quæstionis sumptum est a Theolo-s ex verbis Pauli a Rom 1: *Paulus, servus su Christi, vocatus Apostolus, segregatus in vangelium Dei, quod ante promiserat per rophetas suos in Scripturis sanctis de Filio io, qui factus est ei ex semine David secundum rnem; qui prædestinatus est Filius Dei in rtute secundum Spiritum sanctificationis ex surrectione mortuorum Jesu Christi Domini ›stri;* et ideo hæc verba Pauli prius diligen-r explicanda sunt, et deinde scholastica ›ntroversia terminanda.

2. *Prima expositio.* — Est igitur prima anctorum Græcorum expositio, qui non de hristi prædestinatione, sed de ejus manifestatione hunc locum intelligunt; non enim legunt, *Qui prædestinatus est*, sed, *Qui declaratus est.* Græca enim exemplaria non habent hoc loco verbum προορίζω, quo solet Paulus prædestinandi actum significare, ut constat ad Roman. 8, et 1 ad Cor. 2, ad Eph. 1; sed habet verbum ὁρίζω, quod per verbum declarandi optime verti potest; id enim proprie significat, et optime quadrat contextui, et reddit facilem ac expeditum sensum, videlicet, licet Christus sit factus secundum carnem, tamen declaratum esse Filium Dei, primo in virtute patrandi miracula; secundo, in spiritu sanctificandi homines per doctrinam, per imperium efficax, per meritum et satisfactionem suam, denique per virtutem mittendi Spiritum Sanctum; tertio, per suam resurrectionem ex mortuis. Ita legunt et exponunt Chrys., Theophyl. et Theod., et alii Græci expositores, ad Rom. 1; Cyril., lib. 1 de Fide ad Regin.; Damasc., lib. 4 de Fide, c. 19. Quæ sane expositio satis probabilis est, supposita præsertim illa lectione, seu significatione vocis. Non tamen nobis est relinquenda vulgata lectio, sed omnino retinenda. Primo, propter illius auctoritatem. Secundo, quia antiqui Patres Latini ita legunt, et de propria prædestinatione verbum illud interpretantur. Ambros., Hieron., Anselm. ibi; August., lib. 12 de Trinitate, c. 6, et de Præ-dest. Sanct., c. 15, de Bono perseverant., c. ult., et tract. 105 in Joan.; Hilar., lib. 7 de Trinit.; Irenæ. (si inter Latinos numerandus est), lib. 3 contra hæres., cap. 18 et 32. Tertio, quia verbum ὁρίζω, propriissime significat *animo statuere, proponere*, seu *definire*; ut Actor. 2, ubi ait Petrus, *hunc definito consilio*, etc., Græca lectio habet ὁρισμένη βούλῃ, et c. 17, *definiens statuta tempora*, græce ὁρίσας. Unde Tertul., contra Praxeam, legit in hoc loco Pauli ad Rom. 1: *Qui definitus est.* Et eodem modo videtur legisse, et interpretatus esse Origen., lib. 1 super ad Roman., ubi, licet differentiam constituat inter verbum *destino* et *prædestino*, tamen, relata ad actum mentis divinæ, idem prorsus significant, quia ea, quæ Deus fieri definit, etiam prædefinit, cum ejus definitio semper antecedat; est enim æterna, res autem definita in tempore fit. Unde Dionys., c. 5 de Divin. nom., circa finem: *Divinas,* inquit, *voluntates, eorum quæ sunt definitivas, prædestinationes Theologia vocat.*

3. *Secunda expositio.*—Retenta igitur vulgata lectione, est secunda lectio et expositio,

quæ affirmat participium *prædestinatus*, non ex parte prædicati, sed ex parte subjecti constituendum esse, ita ut non dicatur Christus prædestinatus esse Filius Dei, sed potius ille, qui est factus et prædestinatus secundum carnem, dicatur esse Filius Dei. Juxta quam lectionem et expositionem Christus in eo loco appellatur prædestinatus absolute; non tamen explicatur terminus ad quem prædestinatus est; nam, licet ille prædestinatus dicatur esse Filius Dei, non tamen dicitur hoc esse Filii Dei, esse terminum illius prædestinationis. Hanc expositionem refert hic Cajetanus ex Origene, et non improbat, sed potius ita refert ut approbare videatur. Sed non placet. Primo, quia est contra omnium Patrum ac expositorum lectionem ac sensum. Secundo, quia non quadrat contextui, sed illi potius vim infert, ut clarius patet ex textu græco, qui, ad litteram translatus, sic habet: *De Filio suo facto ex semine David secundum carnem, definito Filio Dei in virtute;* ex quo contextu clare satis constat, illud participium *definito*, seu *prædestinato*, adjective, non substantive teneri, atque adeo non habere rationem subjecti, sed prædicati, sicut et participium illud, *factus*, præsertim cum eodem modo dicatur, *qui prædestinatus est*, sicut, *qui factus est*. Denique nisi participium illud, *prædestinatus*, conjungatur cum verbis sequentibus, vix possunt commode explicari, ut ex sequentibus magis constabit. Concludamus igitur, in hoc loco dici Christum ut hominem esse prædestinatum Filium Dei, seu ut esset Filius Dei; quo autem sensu hoc dicatur, non eodem modo ab omnibus exponitur.

4. *Tertia expositio.* — Est ergo tertia expositio, quæ hanc prædestinationem refert ad humanitatem quæ prædestinata dicitur, ut sit unita Filio Dei: ita Aymo, et Hugo in Paulum. Sed quidquid sit de re ipsa, seu de prædestinatione humanitatis, de qua infra dicam, tamen (ut recte D. Thomas hic, art. 1, ad 2, dixit) hæc expositio nullo modo potest verbis Pauli accommodari. Tum quia evidenter constare potest ex ipso contextu objectum hujus prædestinationis esse Filium Dei, vel Christum ut hominem, illum enim refert relativum illud, *qui;* tum etiam quia dicitur prædestinatus ut sit Filius Dei; at vero humanitas neque est Filius Dei, neque prædestinata est ut sit Filius Dei.

5. *Quarta expositio.* — Est igitur quarta expositio, Christum, vel Filium Dei, dici prædestinatum, non tamen absolute et simpliciter, ut sit Filius Dei, sed ut esset *in virtute secundum Spiritum sanctificationis*, id est, ut ad nos descenderet cum potestate et efficacitate ad sanctificandos homines *ex resurrectione mortuorum*, id est, moriendo, et resurgendo pro hominibus, *quia mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram*. Vel, *secundum Spiritum sanctificationis*, quem ex mortuis resurgendo ad nos misit, *non enim fuit Spiritus datus, donec Jesus fuit glorificatus;* vel denique quia prædestinatus est ut nos sanctificaret sanctificatione perfecta et consummata qualem habebunt Sancti, quando in Christo ex mortuis resurgent. Hanc expositionem indicavit Cyril., dicto lib. 1 ad Reg.; et placuit Augustino, in expositione inchoata epistolæ ad Roman., quem sequitur Titelm., in eamdem epistolam, collat. 1; et Cajet. ibid. Et est sane probabilis, nam illud relativum, *qui prædestinatus est*, aperte videtur referre ipsum Filium Dei, de quo sermo præcesserat, quia, sicut dicitur *qui factus est*, ita dicitur, *qui prædestinatus est;* sed in priori parte refertur Filius Dei; ergo et in posteriori. Unde sicut in priori additur illa particula *secundum carnem*, ad limitandum et explicandum terminum illius effectionis, ita in posteriori additur illa particula, *secundum Spiritum sanctificationis*, ad indicandum et limitandum terminum illius prædestinationis: Filius enim Dei cum sit æternus, et per se beatus, non potest simpliciter dici prædestinatus, ut supra etiam diximus, sed prædestinatus est, ut assumeret humanitatem, in qua virtutem ac potestatem haberet sanctificandi homines. Denique hoc maxime quadrat cum textu græco, qui non habet relativum *qui*, sed per adjectiva dicitur hoc modo: *Facto secundum carnem, prædestinato Filio Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis*. Solum potest contra hanc expositionem objici, quia propria et perfecta ratio prædestinationis refertur ad illud bonum, quod excellentius est in prædestinato, et ideo in puris creaturis prædestinatio dicitur in ordine ad beatitudinem, quia hoc est perfectissimum bonum earum; at vero respectu Christi Domini, esse sanctificatorem hominum, non est excellentius bonum ejus; majus enim est esse Filium Dei; ergo. Sed hæc objectio non est magni momenti, tum quia non est necesse Paulum loqui de perfectissimo termino prædestinationis; tum etiam quia, si ipse Filius Dei est objectum talis prædestinationis, ut dicta expositio supponit, non pote-

it tam proprie dici prædestinatus, ut sit Filius Dei, quam ut sit homo habens virtutem ad sanctificandos homines. Sit igitur hæc expositio probabilis.

6. *Quinta expositio.* — Quinta tamen expositio est, ut Christus dicatur prædestinatus esse Filius Dei, non quidem Filius naturalis, qualis est per æternam generationem, sed ex resurrectione mortuorum, nam sicut Psalm. 2 loquitur Pater ad Filium dicens : *Filius meus es tu, ego hodie genui te,* quod dictum esse ratione resurrectionis exponit Paul., Actor. 13, ita dici potest Christus *prædestinatus Filius Dei ex resurrectione mortuorum ;* est enim resurrectio veluti generatio quædam, propter quod etiam ad Ephes. 1 vocatur Christus *primogenitus ex mortuis.* Quæ expositio non displicet Augustino in citata expositione inchoata, et eam indicat Hieronymus, super ad Rom. 1; et clarius docent Anselm. et Primas. Mihi tamen non admodum placet, primo, quia Paulus aperte loquitur de Filio Dei naturali per æternam generationem, cum inquit: *De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem ;* ergo eodem modo loquitur de Filio Dei, cum subdit: *Qui prædestinatus est Filius Dei ;* alias in eodem brevi contextu æquivoce uteretur illa voce; quod sine causa evidenti admittendum non videtur. Deinde, quia juxta hanc expositionem oportet conjungere illa verba, *qui prædestinatus est Filius Dei,* cum illis, *ex resurrectione mortuorum,* prætermissis intermediis, scilicet, *in virtute secundum Spiritum sanctificationis ;* quæ tamen constructio duriuscula est; propter quod (ut dixi) non omnino placet, quamvis non sit contemnenda hæc interpretatio, præsertim si alias non excludat.

7. *Sexta expositio.* — Sexto ergo exponitur Christum dici esse prædestinatum Filium Dei verum ac naturalem, non quia sit prædestinatus, ut sit, sed ut cognoscatur esse Filius Dei, juxta usitatam phrasim Scripturæ, qua interdum dicitur tunc aliquid fieri, cum manifestatur, ut Apocalyp. 5 dicitur : *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere divinitatem,* non in re, hoc enim non cecidit sub meritum, sed in aliorum cognitione et manifestatione. Ad hunc ergo modum, dici potest prædestinatus Filius Dei, non ut filiationem in re ipsa accipiat, sed illius cognitionem et manifestationem, quæ facta est per virtutem miraculorum, per Spiritum sanctificationis, et resurrectionem Christi ex mortuis. Quæ expositio eadem est cum expositione Græcorum, et ad eam accommodat verba vulgatæ editionis, illamque amplectuntur Ambrosius, et Gloss. ordinaria, et ex Scholasticis, Durand. et Palud. Et est probabilis, solumque illud obstare potest, quia minus proprie interpretatur verba Pauli, cum tamen omnis verborum proprietas servanda sit, quoad fieri possit.

8. *Septima expositio et propria.* — Ultimo ergo exponitur hic locus cum omni verborum proprietate, ut ille idem homo, qui factus dicitur secundum carnem, dicatur prædestinatus ab æterno, ut in tempore vere ac proprie sit Filius Dei naturalis. Hæc est expositio Augustini locis in principio citatis; quam indicat etiam Bernardus, l. 5 de Consideratione, circa finem, dicens : *Divinitas hominem illum qui prædestinatus est Filius Dei, sibi copulavi*t et eam approbant Beda, et Glossa interlinealis, et Lyran., Chartus., et Adamus, in Paul.; et ibidem D. Thomas, et hic, et in 3, d. 7, ubi Magister, et fere alii Scholastici eamdem sequuntur; Bonav., art. 2, q. 3; Richard., a. 2, q. 3; Scotus, q. 3; Alensis, 3 p., q. 3, memb. 2 et 3; Marsil., q. 7, a. 1. Ad quam sententiam exponendam duo agenda sunt. Primo enim explicare oportet, quo sensu illa locutio vera ac propria esse possit. Deinde quomodo accommodari possit ad litteram seu verba D. Pauli.

9. Tota vero difficultas in explicanda hac locutione, *Christus est prædestinatus Filius Dei,* in hoc posita est, quia objectum prædestinationis non debet includere terminum ejusdem prædestinationis ; ut homo dicitur prædestinatus ad gloriam, quia gloria non includitur in conceptu hominis; at vero non dicitur prædestinatus, ut habeat animam rationalem, quia homo ut sic includit hujusmodi animam ; Christus autem Dominus in suo conceptu includit divinum suppositum Filii Dei ; ergo nullo modo potest dici prædestinatus, ut sit Filius Dei naturalis. Propter similem enim rationem negavimus supra, q. 16, Christum, vel hominem factum esse Deum, vel Filium Dei, quia, scilicet, Christus, vel hic homo, includit divinum suppositum ; ergo eadem ratione negandum est esse prædestinatum Filium Dei. Unde Durand., dist. 7, q. 3, quem ibidem Palud., q. etiam 3, et alii sequuntur, negat illam propositionem esse veram in sensu rigoroso, sed explicandam esse in sensu improprio; ita ut participium illud *prædestinatus,* cadat in totam propositionem. Sicut superius dicebamus de hoc, *homo factus est Deus,* quia factum est ut verum sit, ho-

minem esse Deum; eodem enim modo prædestinatum est hunc hominem esse Filium Dei, prædestinando, scilicet, ipsam unionem humanitatis ad Deum.

10. Alii vero dicunt proprium sensum illius locutionis esse, Verbum incarnatum, ut sic, prædestinatum esse, ut existens in humanitate sit Filius Dei naturalis. Ita Cajetanus hic, qui addit objectum hujus prædestinationis esse Verbum incarnatum, ut abstrahit a vera et substantiali incarnatione, et a ficta incarnatione quam hæretici fingunt; terminum vero hujus prædestinationis dicit esse Verbum substantialiter incarnatum. Sed hæc mihi non probantur, tum quia illud objectum talis prædestinationis est gratis confictum, et præter mentem Pauli, et D. Thomæ; tum etiam quia terminus illius prædestinationis revera non est hominem esse Filium Dei, sed potius est Deum esse verum hominem per veram et substantialem incarnationem; tum denique quia in illo objecto hujus prædestinationis includitur ipse Filius Dei; ergo non prædestinatur ut sit Filius Dei, sed potius ut sit verus homo. Et eadem ratione etiam non satisfacit quod alii dicunt, sequentes fere eumdem sensum, videlicet objectum hujus prædestinationis esse Filium Dei et humanitatem, quatenus præintelliguntur unioni, terminum vero esse Filium Dei ad hoc prædestinatum, ut sub humanitate existens sit Filius Dei. Contra hoc enim procedit eodem modo ratio facta, quia in illo objecto semper supponitur includi Filius Dei, et ideo non potest vere ac proprie pertinere ad terminum ejusdem prædestinationis. Quod aperte confirmatur, quia quod Filius Dei sub humanitate existens sit Filius Dei, non habet ex prædestinatione, sed ex natura sua; habet quidem ex prædestinatione quod sub humanitate existat, quod autem sub illa retineat filiationem divinam, hoc veluti naturale est. Sicut, licet homo ex prædestinatione habeat quod beatus sit, tamen quod sub beatitudine, seu beatus existens sit etiam homo, hoc non est proprie ex prædestinatione, neque ad terminum ejus pertinet. Unde non dicitur aliquis vere et proprie prædestinari, ut sub beatitudine sit homo, sed e converso prædestinatur homo, ut beatus sit. Sic ergo Verbum divinum simul cum humanitate præconceptum ante unionem, prædestinari dici poterit, ut sub humanitate existat; non tamen proprie ut sit Filius Dei, loquendo propriissime de Filio Dei per æternam generationem, ut nunc loquimur.

11. *Christus quomodo sit prædestinatus Filius Dei.* — Quocirca, verus ac proprius sensus hujus locutionis est, Christum, ut est hic homo, prædestinatum esse ut sit Filius Dei naturalis. Cujus prædestinationis objectum est hic homo ut sic, in cujus proprio conceptu non includitur suppositum Filii Dei, sed solum id quod subsistit in hac humanitate; quia (ut supra, q. 3 dictum est) de ratione hujus hominis non est hoc suppositum, sed solum subsistens in hac humanitate ut sic. Terminus autem hujus prædestinationis est esse Filii Dei, quia suppositum Filii Dei non includitur in prædicto objecto, seu conceptu hujus hominis. Præconcipitur igitur hic homo, ut sic, prius ratione, quam concipiatur esse Filius Dei, et per divinam prædestinationem ordinatur, ut sit ipsemet Filius Dei naturalis, quæ est suprema dignitas hujus hominis, quam ex sua ratione et proprio conceptu non habet, sed ex gratia et ordinatione divina; ab æterno enim decrevit Deus, ut subsistens in hac humanitate esset ipse Filius Dei naturalis. Et hic ordo rationis sufficit ad hanc prædestinationem intelligendam, quia non oportet ut objectum prædestinationis in re ipsa prius natura existat quam habeat illud esse, seu formam quæ est terminus prædestinationis; sed satis est ut in ratione sua formali, et conceptu veluti objectivo, sit prius, quia prædestinatio est actus mentis includens decretum divinæ voluntatis, ut dictum est.

12. Et hinc facile solvitur difficultas in principio tacta, quia in conceptu hujus hominis, ut sic, non includitur divinum suppositum. Quod si urgeas, quia a parte rei convenit huic homini ut sit Filius Dei naturalis per naturam, et ideo non posse ad hoc prædestinari, respondetur, in hoc homine a parte rei existente, posse considerari id quod requirit in quantum hic homo est, et id quod habet ratione talis subsistentiæ. Si hoc posteriori modo consideretur, ex se habet quod sit Filius Dei naturalis; tamen consideratus priori modo, hoc habet ex prædestinatione, et per gratiam unionis huic humanitati factam. Quod satis est ut hic homo, ut sic, dici possit prædestinatus Filius Dei, quia (ut præcedenti sectione dicebam), licet prædestinatio sit ad opus gratiæ, non tamen oportet ut gratia fiat illi qui prædestinatus denominatur, secundum omnem rationem, qua sic denominatur; sed satis est ut gratia fiat naturæ, ut inde possit denominatio in suppositum, seu individuum talis naturæ redundare.

13. Ex quo colligitur primo differentia inter has duas propositiones: *Christus, in quantum homo, est prædestinatus Filius Dei naturalis*, et: *Hic homo factus est Filius Dei naturalis;* nam fieri, dicit realem actionem transeuntem, quæ in re ipsa supponit illud subjectum, vel suppositum, quod dicitur fieri tale, et quia in re non potest existere tale subjectum, videlicet hic homo, nisi in determinato supposito, ideo in rigore illa propositio: *Hic homo factus est Deus*, falsa est, quia in re ipsa nec ordine temporis nec naturæ supponitur aliquis homo qui fiat Deus, ut supra, q. 16, late dictum est. At vero prædestinatio est actus mentis, quæ præscindere potest ea quæ in re conjuncta sunt, et præcise concipere hunc hominem ut subsistentem in hac humanitate, abstrahendo ab hoc vel illo subsistente, et ordinare ut sit tale subsistens, scilicet Filius Dei; et ideo illa propositio est in rigore vera, quia ex vi verbi *prædestinandi*, non supponitur aliquod suppositum subsistens in hac humanitate, præter suppositum Filii Dei. Unde, ut hæc prædestinatio in re ipsa mandetur executioni, non oportet ut hic homo fiat Deus, sed satis est ut Filius Dei fiat homo, nam hinc consequenter fit ut hic homo sit Filius Dei naturalis, seu ut subsistens in hac humanitate sit suppositum Filii Dei, quod prædestinatum erat. Et hic est sensus apertus D. Thomæ, hic, art. 1, ad 3, quem Cajetanus non recte exponit, affirmans etiam illam propositionem esse veram: *Christus est factus Filius Dei*, quod aperte est contra doctrinam D. Thom., in dicta q. 1, et contra rationem jam explicatam.

14. Secundo colligo ex dictis, Verbum divinum, seu Filium Dei non posse absolute et simpliciter dici prædestinatum Filium Dei naturalem. Hoc bene notavit Alensis supra, dicta quæst. 3. Et ratio, quæ ex dictis colligitur, clara est, quia illa locutio significat Verbum divinum, seu Filium Dei esse objectum hujus prædestinationis; consequens autem falsum est, quia potius hoc objectum præscinditur saltem in conceptione mentis a Filio Dei. Et confirmatur, quia prædestinari ad esse Filii Dei, non convenit Verbo secundum se, ut ex fide constat. Nec per communicationem idiomatum, quia prædestinari ad esse Filii Dei dicitur de hoc homine, ut supponitur saltem in conceptione mentis, ante unionem humanitatis ad Verbum; ergo in hoc prædicato non potest esse communicatio idiomatum, quod ex sequenti illatione evidentius fiet. Quapropter, cum D. Thom. interdum dicit, Verbum, aut Filium ratione humanitatis, seu ut subsistit in humanitate, esse prædestinatum Filium Dei, non intelligit ipsam personam absolute includi in objecto talis prædestinationis, vel simpliciter ita denominari; sed solum quatenus præcisa ratio subsistentis in hac humanitate in ea consideratur, quæ de se indifferens est, et abstrahit a supposito Filii Dei naturalis.

15. Tertio, sequitur ex dictis Christum non esse dicendum simpliciter et absolute prædestinatum ad esse Filii Dei, sed solum cum illo addito, *in quantum homo*. Ita colligitur ex D. Thoma in his articulis. Et ratio est, quia Christus supponit pro ipso supposito Filii Dei, et significat compositum ex duabus naturis in una persona, quæ per se et natura sua est Filius Dei naturalis, et non ex prædestinatione; ergo Christus, simpliciter loquendo, non potest esse objectum hujus prædestinationis, cum in se intrinsece includat terminum ejus; at vero addendo illam determinationem, *in quantum homo*, seu *in quantum hic homo*, præscinditur, et specificatur, seu designatur propria ratio hujus hominis, ita ut in hoc objecto formaliter non includatur persona Filii Dei.

16. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed contra, nam in re ipsa Christus, ut homo, non est Filius Dei naturalis, eo modo quo nunc loquimur; ergo neque in quantum homo prædestinatus est ut sit Filius Dei naturalis, quia quod prædestinatur, ita futurum est in re, sicut prædestinatum est. Respondetur cum D. Thoma, art. 2, ad primum, esse æquivocationem in hoc sophismate; cum enim dicitur: *Christus, in quantum homo, est prædestinatus Filius Dei*, illa particula, *in quantum*, non designat in re prædestinata rationem secundum quam illi convenit esse Filium Dei naturalem; sed designat conditionem requisitam ex parte prædestinantis, secundum quam hic homo præcise ac formaliter conceptus potest prædestinari ad esse Filii Dei naturalis; non igitur prædestinatur Christus, ut in quantum homo sit Filius Dei naturalis, in quo sensu argumentum procedit; sed Christus, præcise conceptus ut hic homo, prædestinatur ut sit Filius Dei naturalis. Ad formam ergo argumenti negatur consequentia, nam, licet res prædestinata habere debeat illud esse, seu formam illam ad quam prædestinatur, non tamen oportet ut in se sit eodem modo quo est in mente prædestinantis; sicut necesse est

rem vere cognitam talem esse, qualis cognoscitur; non tamen oportet ut habeat in se modum quem habet in cognoscente.

17. Ultimo facile accommodatur hæc locutio, et expositio ad verba Pauli; ut enim D. Thomas hic, art. 1, ad 2, notavit, prius præmisit Paulus: *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, et deinde subjungit: *Qui prædestinatus est Filius Dei*, ubi relativum illud *qui*, refert Christum secundum eamdem conditionem seu determinationem, secundum quam factus denominatur, scilicet in quantum hominem, et ut sic dicitur prædestinatus Filius Dei. Additur vero, *in virtute*, id est, in potentia et majestate veri Filii Dei, vel alio modo: *In virtute secundum Spiritum sanctificationis*, id est, ut haberet virtutem ad sanctificandos homines, ita ut in hoc verbo explicetur non proprius et intrinsecus terminus illius prædestinationis, sed ratio et finis ejus. Propterea enim hic homo Christus prædestinatus est Filius Dei, ut esset potens ad sanctificandos homines per mortem et resurrectionem suam, seu usque ad sanctificationem perfectam et consummatam, qualis erit in iis qui in ipso resurgent.

SECTIO III.

Utrum Christus possit dici prædestinatus ad gloriam, vel alia supernaturalia dona gratiæ.

1. Prima sententia est quorumdam discipulorum D. Thomæ, qui negant eam locutionem esse veram, ac propriam in rigore sermonis, quia prædestinatio simpliciter esse dicitur ad id quod est supremum, et præcipuum in prædestinato; sed in Christo suprema ejus dignitas non est beatitudo, sed naturalis filiatio Dei; non ergo proprie dicitur prædestinatus ad beatitudinem, sed solum ad esse Filii Dei naturalis. Et confirmatur primo, quia nullus dicitur prædestinari ad id quod est sibi connaturale, sicut non dicitur homo prædestinari ad naturalem beatitudinem, quia hæc vox (ut diximus) ad opera gratiæ accommodata est; sed visio beata est connaturalis Christo; ergo non proprie dicitur ad illam prædestinari. Confirmatur secundo, quia nemo dicitur proprie prædestinari ad id quod est veluti proprietas consequens primarium terminum suæ prædestinationis, ut non dicuntur homines prædestinari ad gloriam corporis, sed animæ; sed in Christo gloria et cætera dona sunt proprietates consequentes filiationem divinam, ad quam Christus ut homo prædestinatus est; ergo.

2. Aliorum vero sententia est, Christum proprie dici posse prædestinatum ad gloriam, et alia supernaturalia dona suscipienda. Ita sentiunt Scotus et Durandus, in 3, distinctione 17. Et probabile fundamentum esse potest, quia Deus ab æterno, et ante omnia merita prævisa, absoluta et efficaci voluntate decrevit ut Christus æterna ejus beatitudine et gloria frueretur, et illi præparavit gratiam et gloriam, et alia supernaturalia beneficia; ergo recte potest dici ad hæc omnia prædestinatus. Tum quia, teste Augustino, prædestinatio nihil aliud est quam præparatio gratiæ et gloriæ, et beneficiorum Dei; tum etiam quia, licet hæc dona aliquo modo sint conjuncta cum unione hypostatica, tamen in se supernaturalia sunt, et non resultant quasi physice ex gratia unionis, sed speciali Dei actione et influxu conferri debent; ergo necesse etiam est ut speciali Dei voluntate sint ab æterno prædefinita et ordinata; cur ergo non denominabitur Christus prædestinatus ad hæc bona suscipienda? Et confirmatur, quia homines non solum dicuntur prædestinati ad visionem beatam, sed etiam ut Deo fruantur, et in eo delectentur, quamvis delectatio sit aliquid consequens visionem. Possunt etiam dici prædestinati, non solum ad gloriam animæ, sed etiam ad gloriam corporis. Quin potius Christus prædestinatus dicitur ad gloriam quam resurgendo habuit; sic enim exponit Augustinus, tract. 105 in Joan., verba illa c. 17: *Clarifica me, Pater, claritate quam habui, priusquam mundus fieret apud te;* petebat enim gloriam resurrectionis suæ, quam dicit habuisse apud Deum ante mundi creationem secundum prædestinationem, ut Augustinus ait. Qui etiam, lib. de Prædestinatione Sanct., c. 15, dicit Christum fuisse prædestinatum ut sit caput nostrum; et hoc etiam supponunt Anselm., Ambr., et alii Sancti supra citati, in 4 et 5 expositione testimonii Pauli ad Rom. 1.

3. *Christus quomodo dici possit prædestinatus ad beatitudinem, et alia dona gratiæ.*—Hæc dissensio ex parte esse potest de re, et ex parte de modo loquendi. Si enim intelligatur Christus primario ac per se prædestinatus ad beatitudinem animæ, et hac ratione ejus animam et humanitatem esse ordinatam ad unionem hypostaticam, quem sensum Durandus et Scotus indicarunt, sic erit dissensio de re, et eorum sententia falsa est, et omnino im-

probanda, tum quia procedit ex falso fundamento, scilicet, visionem beatam esse majus bonum quam hypostaticam unionem. Tum etiam quia ad beatitudinem proprie non ordinatur nisi suppositum, vel persona, non autem natura, quia operatio proprie tribuitur personæ, non naturæ; Christi autem persona non potuit per prædestinationem ordinari ad beatitudinem, nisi in assumpta natura; illa ergo ordinatio ad beatitudinem supponit in Christo prædestinationem unionis hypostaticæ, atque adeo prædestinationem hujus hominis, ut sic, ad esse Filii Dei naturalis. Hæc ergo est propria et singularis prædestinatio Christi, quæ et dignitate, et ratione seu intentione prima est, et ad eam cætera bona consequuntur. Hoc ergo vero sensu supposito, solum de modo loquendi potest esse controversia, an Christus possit dici prædestinatus ad beatitudinem, necne; nam in re certum est, ex vi illius voluntatis, qua Deus voluit unionem hypostaticam fieri in humanitate Christi, consequenter voluisse sanctificari per divinitatem ipsam, et esse Filium Dei naturalem per gratiam unionis, et habere in sua humanitate jus ad beatitudinem supernaturalem, et alia dona; et consequenter etiam voluisse hunc hominem esse beatum, et habere claritatem gloriæ, et exaltationem nominis, et alias similes dignitates, ac denique ordinasse rationem omnium mediorum per quæ Christus hæc omnia bona in tempore erat consecuturus. Cum igitur hæc in re certa sint, solum de modo loquendi potest esse controversia, an Christus possit denominari prædestinatus ad beatitudinem vel aliquam dignitatem, quæ in ipso est secundaria, et minus principalis, quod non video cur negandum sit, cum necessarium non sit semper in prædestinatione explicare præcipuum et primarium terminum ejus, et cum Sancti, Augustinus et alii citati, ita loquantur. Imo et Scriptura sacra; Actor. enim 10, ubi latina lectio habet: ***Ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum***, græce est verbum ὡρισμένος, quod significat prædestinatus. Potest igitur Christus dici prædestinatus ad hæc omnia, quia tota et perfecta prædestinatio illius hæc omnia includit, filiationem, scilicet, divinam, tanquam primariam formam, seu terminum, gloriam vero et alias dignitates tanquam proprietates consequentes, et ad illius consummatam perfectionem pertinentes, et ita aliter dicitur Christus prædestinatus ad beatitudinem, quam alii homines; quia in aliis beatitudo est veluti primarius terminus prædestinationis, in Christo vero est secundarius, et proprietas consequens, et ideo prædestinatio Christi singularis est, et inter omnes excellit.

SECTIO IV.

An humanitas Christi possit dici prædestinata, vel simpliciter, vel ad aliquem terminum.

1. Ratio dubitandi est, quia D. Thom. hic, art. 1, ad 2, negat naturam prædestinari, sed suppositum, quia prædestinari, inquit, est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. In contrarium vero est, quia idem D. Thom., in 3, d. 10, quæst. 3, quæstiunc. 1, eam locutionem admittit; quam sententiam ibidem amplectitur Bonavent., art. 1, quæst. 1; et Alens., 3 part., q. 3, memb. 1; et Durand., et Scot., dist. 7, q. 3.

2. ***Humanitas quomodo dicatur prædestinata ad unionem hypostaticam.*** — Sed in quæstione de nomine breviter dicendum videtur, aliud esse loqui de prædestinatione ad beatitudinem, aliud vero de prædestinatione ad unionem hypostaticam; prior prædestinatio non tribuitur proprie naturæ, sed supposito, et hoc optime concludit ratio D. Thomæ, quia beatitudo in operatione consistit, et operari est suppositi, si proprie loquamur. At vero loquendo de prædestinatione ad unionem hypostaticam, vere ac satis proprie dici potest humanitas prædestinata ad hanc unionem, primo quidem, quia ita loquuntur graves Theologi citati; imo et Augustinus, de Prædestinat. Sanct., cap. 15, cum ait: ***Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta subvectio, ut quo attolleretur, altius non haberet;*** et eodem modo loquuntur Aymo, et Hugo Cardinal. supra, sect. 2, in 3 expositione citati. Secundo, quia hic cessat ratio facta; unio enim proprie convenit naturæ, non personæ, et ad unionem non assumitur vel movetur per operationem propriam, sed potius mota seu assumpta ab alio; ergo prædestinatio ad unionem non potest proprie denominare personam, sed naturam. Et confirmatur, quia hæc unio prædestinata est a Deo ab æterno, ut supra cum D. Thoma probatum est; ergo aliquid potest proprie dici prædestinatum ad hanc unionem, quia unio non est mere absoluta, sed respicit unibilia; ergo sicut Verbum dicitur prædestinatum ut uniatur carni, ita caro potest dici prædestinata uniri Verbo. Imo, hoc modo facile et expedite explicatur

hoc mysterium, nam revera, quod primo Deus decrevit, nihil aliud fuit quam humanitatem uniri Verbo. Unde argumentor tertio, quia gratia unionis in tempore humanitati confertur, et ad illam suscipiendam ab æterno ordinata seu prædestinata est, non in alio seu per aliud, sicut pars potest dici ordinari cum toto ad aliquod bonum, sed in se, et per se, quia gratia per se primo illi fit; ergo optime potest denominari prædestinata ad hanc unionem. Immerito ergo Medina hoc loco scribit in hæc verba: Est etiam quidam novitius Theologus, qui affirmat prædestinationem ad beatitudinem esse quidem personæ, sed quod prædestinatio ad unionem hypostaticam non est personæ, sed naturæ, quæ assumpta est ad unionem hypostaticam; sed isti non intelligunt quæ loquuntur. Hæc ille: qui si antiquos Theologos consuluisset, sententiam hanc non attribuisset alicui novitio Theologo, neque eos, credo, diceret esse locutos quæ nesciebant. Præsertim cum distinctio illa expresse sit S. Thom. in citato loco. Et quod valde admiror, ipsemet statim docet, recte, et vere dici naturam humanam esse prædestinatam, quod nec recte, nec proprie dici potest de prædestinatione ad beatitudinem, ut optime D. Thomas docuit; intelligendum ergo necessario est de prædestinatione ad unionem hypostaticam, ut ipse statim declarat. Cur ergo aliis imponit eos non intelligere quæ loquuntur, cum vera loquantur, ipso etiam approbante? Quin potius addo, juxta mentem D. Thom., hic humanitatem non esse dicendam simpliciter prædestinatam, sed solum cum illo addito, *ad unionem hypostaticam*, quia prædestinatio absolute dicta, juxta communem usum hujus vocis, absolute, inquam, dicta, supposito tribuitur, non naturæ; proprie enim divina providentia versatur circa supposita, vel personas quas gubernat; circa naturas vero, non nisi ratione suppositorum; et ideo prædestinatio, quæ est pars hujus providentiæ, absolute dicta, refertur ad suppositum. Item quia prædestinatio aliorum hominum vel Angelorum absolute dicta refertur ad beatitudinem, ad quam humanitas non fuit proprie prædestinata; prædestinatio autem Christi immediate, et per se terminata est ad ipsum Christum, et ideo simpliciter et absolute Christus est prædestinatus; humanitas vero quamvis per eamdem prædestinationem ordinata sit ad unionem hypostaticam, non tamen fuit simpliciter prædestinata, sed (ut ita dicam) comprædestinata; et ideo non debet denominari prædestinata, nisi adjungendo terminum talis prædestinationis, quo explicetur illam esse prædestinatam per modum naturæ, et non per modum suppositi.

QUÆSTIO XXV.

DE ADORATIONE CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad Christum in comparatione ad nos. Et primo de adoratione Christi, qua, scilicet, nos eum adoramus. Secundo, de hoc quod est Mediator noster ad Deum.

Et circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas.

Secundo, utrum caro Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Tertio, utrum adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi.

Quarto, utrum sit exhibenda cruci Christi.

Quinto, utrum sit exhibenda matri ejus.

Sexto, de adoratione reliquiarum Sanctorum.

Quanquam actus adorationis in genere sumptus ad totam Trinitatem, et ad Christum Deum hominem, et suo modo ad Sanctos, et ad res alias, de quibus in sequentibus dicemus, terminari possit seu referri, et ideo hæc materia non videatur hujus loci propria, sed ad tractatum de virtutibus pertinere, ubi de religione agitur, cujus actus est adoratio, ut constat ex 2. 2, q. 81 et 84, auctores tamen omnes, qui doctrinam de hoc mysterio tradiderunt, simul de adoratione Christi disputant, quia hæretici, sicut in explicando hoc mysterio incarnationis errarunt, ita de adoratione Christo debita male senserunt. Propter quod etiam Concilia, quæ veritatem hujus mysterii definierunt, simul errores damnant circa Christi adorationem, et veram simul de adoratione doctrinam docent. Propter hanc ergo causam D. Thom., cum aliis Theologis, in tertio, distinct. 9, de adoratione hoc loco disseruit; quam nos fusius persequemur, ut melius tota de adoratione doctrina comprehendi possit, et complete, ac perfecte tradi; et nonnulla principia necessario petenda erunt ex citato loco 2. 2, sine quibus fieri non potest ut doctrina hæc recte intelligatur.

ARTICULUS I.

Utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi, et ejus humanitas[1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et ejus divinitas. Divinitas enim Christi est adoranda adoratione quæ est communis Patri et Filio; unde dicitur Joannis* 5: *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Partem. Sed humanitas Christi non est communis ei et Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et ejus divinitas.*

2. *Præterea honor est proprie præmium virtutis, ut Philosophus dicit in,* 4 *Ethicorum*[2]. *Meretur autem virtus suum præmium per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinæ et humanæ naturæ (ut supra habitum est*[3]*), videtur quod alio honore sit veneranda humanitas Christi, et alio ejus divinitas.*

3. *Præterea, anima Christi, si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ et gratiæ, quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quadam propria adoratione veneranda, præter venerationem quæ exhibetur divinitati ipsius.*

Sed contra est, quod in capitulis quintæ Synodi sic legitur[4]: *Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum (ex quo duæ adorationes introducuntur), sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiæ traditum est, talis anathema sit.*

Respondeo dicendum, quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet, eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti; non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur. Et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione, quod hujusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum, per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id, ex quo ille, qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est[1]. *Et ideo si in uno homine sunt plures causæ honoris (puta prælatio, scientia, et virtus), erit quidem illius hominis unus honor ex parte ejus qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris; homo enim est qui honoratur, et propter scientiam, et propter virtutem. Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinæ et humanæ naturæ, et etiam una hypostasis, et unum suppositum, est quidem ejus una adoratio et unus honor ex parte ejus qui adoratur. Sed ex parte causæ qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut, scilicet, alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est, quod in Synodis reprobatur. Dicitur enim in Capitulis Cyrilli*[2]: *Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, et non potius una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris. In mysterio autem incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum, quod operatio non est quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo, per hoc quod in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quod sint duæ adorationes, sed quod sint duæ adorationis causæ.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id quod est principalissimum in homine illo: et ideo sibi præcipue deberetur honor, quia homo est id quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personæ digniori, illi personæ præcipue debetur honor, cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur, ut etiam supra dictum est[3].

[1] Infra, q. 86, a. 3, corp., fin., et ad 1. Et 3, d. 9, q. 1, a. 2, q. 1, et d. 39, a. 1, ad 4; et Ver., q. 29, art. 4, ad 4.
[2] C. 3, tom. 5.
[3] Q. 19, art. 1.
[4] In Conc. II Constant., quod est V generale, canon. 9.

[1] 2. 2. q. 103, art. 1.
[2] Habetur in Concil. Ephes., cap. 26.
[3] Q. 2, art. 2, ad 2.

ARTICULUS II.

Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriæ [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Quia super Psal.* 98 : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est, dicit Gloss.*[2] : *Caro, a Verbo Dei assumpta, sine impietate adoratur a nobis ; quia nemo carnem ejus spiritualiter manducat, nisi prius adoret ; non illa dico adoratione quæ latria est, quæ Creatori debetur. Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

2. *Præterea, cultus latriæ nulli creaturæ debetur ; ex hoc enim reprobantur Gentiles, quod coluerunt et servierunt creaturæ, ut dicitur Rom.* 1. *Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.*

3. *Præterea, adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deuteron.* 6 : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. Sed Christus, secundum quod est homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoratione latriæ adoranda.*

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 *lib.*[3] : *Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei. Et super illud Psal.* 98 : *Adorate scabellum pedum ejus, dicit Glossa*[4] : *Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cujus scabellum est, cujus in honore scabellum adorat. Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo et corpus ejus, sive ejus humanitas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est[5], *honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti ; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit ejus sicut rei adoratæ ; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei incarnatum ; sicut adorare vestem regis, nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi, quæ sit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum, et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio duliæ. Ita, scilicet, quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriæ propter suam divinitatem, et adoratione duliæ propter perfectionem humanitatis.*

Nec hoc est inconveniens : quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter deitatem, et honor duliæ propter dominium, quo gubernat creaturam. Unde super illud Psal. 7 : *Domine Deus meus, in te speravi, dicit Gloss.*[1] : *Dominus omnium, per potentiam, cui debetur dulia ; Deus omnium per creationem, cui debetur latria.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gloss.[2] *illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab ejus divinitate ; hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut Damascen. dicit*[3], *si dividas subtilibus intelligentiis*[4] *quod videtur, ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura, scilicet adoratione latriæ. Et tunc sic intellectæ, ut separatæ a Dei Verbo, deberetur sibi adoratio duliæ ; non cujuscunque (puta, quæ communiter exhibetur aliis creaturis), sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.*

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium ; quia adoratio latriæ non exhibetur humanitati Christi ratione suiipsius, sed ratione divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

Quæ circa expositionem horum articulorum notari possent, melius in sequenti disputatione tradentur.

DISPUTATIO LI.

In tres sectiones distributa.

DE ADORATIONE CHRISTO, UT DEO, DEBITA.

Quoniam Christus, Deus et homo est, antequam doceamus qua adoratione adorandus

[1] 3, d. 9, q. 1, a. 2, q. 1, et q. 4, ad 1.
[2] Glos. ord. ibi, ex August. ibid., tom. 8.
[3] Orthod. fid., c. 3, circ. prin.
[4] Est August. ibid., tom. 8.
[5] Art. præc.

[1] Glos. interlinealis, ibid.
[2] Citata in argum. 1.
[3] Lib. 3, c. 3, circ. prin.
[4] Epinæis, id est, cogitationibus seu mentis conceptib.

sit, oportet nonnulla de divina et humana adoratione dicere, seu de illa quæ Deo debetur, et quæ hominibus communicari potest. Prius tamen, quid adoratio sit, et quotuplex, quibusve nominibus significari soleat, declarare necesse est.

SECTIO I.

Quid sit adoratio, et cujus virtutis actus sit.

1. ***Honor quid sit, et quomodo se habeat ad adorationem.*** — ***Adoratio,*** inquit Damascenus, orat. 1 de Imaginibus, prope ab initio, ***est submissionis et humiliationis nota;*** et orat. 3: ***Est,*** inquit, ***animi cedentis, submissi atque humilis significatio,*** quæ descriptio ex vocis significatione et communi omnium hominum usu sumpta est; significat ergo adoratio actum quo unus alteri se submittit, vel illum honorat in recognitionem excellentiæ ejus. Ad quod amplius explicandum, oportet has voces distinguere, et earum proprias significationes, scilicet, ***honorare, revereri, venerari, colere, laudare, et glorificare;*** hæc enim omnia ad adorationem pertinere possunt, et multum cum illa et inter se conveniunt, quamvis nonnihil etiam differant. Honor ergo, ut ex Augustino colligitur, lib. contra Sermonem Arianorum, c. 23, latius patet quam adoratio: ***Honorat enim,*** inquit, ***omnis qui adorat, non autem adorat omnis qui honorat,*** nam honor potest esse ad æqualem, juxta illud ad Rom. 12: ***Honore invicem prævenientes***, adoratio vero respicit alium, ut excellentem et superiorem; unde recte D. Thomas 2. 2, q. 103, art. 1 et 2, inquit honorem esse signum excellentiæ vel virtutis, sive absolute consideretur, sive per comparationem ad honorantem, sive ad alios; habet autem rationem adorationis quando est signum excellentiæ per comparationem ad honorantem, qui scilicet honorat alium tanquam superiorem cui se submittit. Comparantur ergo hæc duo per modum generis et speciei, quia honor ut sic tantum est quoddam signum bonitatis ejus, qui honoratur, ut indicavit Aristoteles, lib. 4 Ethic., c. 3, et l. 8, c. 8; et ibi clarius D. Thomas explicuit, lect. 8; adoratio vero includit honorem, et addit submissionem et recognitionem excellentiæ ejus qui adoratur, respectu adorantis, ut Damasc. dixit. Quocirca, cum D. Thomas hic, art. 1, adorationem videtur cum honore confundere, loquitur juxta subjectam materiam, quia adoratio quidam honor est, et eodem modo accipiendum est quod dixit Anast., Episc. Theopoleos, in VII Synod., act. 4, adorationem esse ***emphasim honoris,*** id est, symbolum, ut ibidem paulo inferius Tharasius declaravit. Est autem ***emphasis,*** si vim verbi attendamus, non quodcunque signum, sed quo plus significatur quam aperte dicatur seu exprimatur, et ita illa voce indicatum videtur, adorationem esse symbolum honoris, quo insignis et superior excellentia indicatur. Huc etiam spectat quod Arist., l. 2 magnorum Moral., cap. 11, dixit, ***gloriæ cupidum eminentiam affectare;*** lib. autem 1 Rhetoric., c. 5, dicit, ***honorem esse existimationis benefactivæ indicium,*** quæ non videtur adæquata definitio honoris, sed cujusdam speciei illius notioris et magis usitatæ, quæ ad adorationem pertinet; statim vero subdit: ***Honorantur maxime, atque merito, qui beneficia contulerunt, deinde qui conferre queunt;*** ad hoc autem posterius membrum possunt omnes studiosi, vel in dignitate constituti, revocari, et hoc modo potest illa definitio facile ad omnes honores adaptari.

2. ***Veneratio et cultus quid.*** — Hæc autem, quæ de honore dicta sunt, eodem fere modo de cultu et veneratione intelligi possunt, quia hæ duæ voces idem fere quod honor significare videntur; ***colere*** enim, ***venerari,*** et ***honorare,*** latine fere æquivalent, unde fit ut eamdem habitudinem seu rationem respectu adorationis habeant. Est enim adoratio quædam veneratio, et quidam cultus; addit vero prædictam submissionem et recognitionem alterius ut superioris; unde August., lib. 10 de Civit., cap. 4, circa fin., cum dixisset, de hominibus dici posse quod sunt colendi et venerandi, subdit: ***Si autem eis multum addiderit, et adorandi.***

3. ***Laus et gloria quid sint.*** — Eodem fere modo de laude et gloria loquendum est; laus enim est quædam species honoris, ut Aristoteles dixit, 1 Rhetor., c. 5; quanquam enim idem Aristoteles, 1 Ethic., c. 12, et D. Thomas 2. 2, q. 103, a. 1, ad 3, dicant, ***honorari ea quæ per se bona sunt, laudari vero quæ ad aliud sunt utilia,*** non est tamen intelligendum, laudem solum circa utilia versari, sed ad illa extendi; alioqui enim certum est etiam ea, quæ per se maxime bona sunt, maxime posse laudibus extolli, sic enim et Sanctos et Deum ipsum laudamus. Hæc ergo laus honor quidam est; et si cum debita submissione et recognitione fiat, rationem adorationis habet. Gloria vero idem fere est quod honorifica laus; addit enim effectum quemdam, quem

laus efficit in aliis, scilicet, bonam existimationem de re laudata. *Est enim gloria, clara cum laude notitia*, ut Augustinus eam definit, l. 83 Quæst., quæst. 31; unde glorificare aliquem, nihil aliud est quam eum ita laudare, ut apud alios bona ejus existimatio inde oriatur.

4. *Reverentia quid sit.*—Revereri denique in propria et rigorosa significatione vocis, genus quoddam timoris significat, ut S. Thom. dixit, 2. 2, q. 19, a. 9; et 81, a. 2, ad 1; et 103, a. 1, ad 1; et in 3, d. 9, q. 1, art. 1, ad 3; et ibi Bonavent., artic. 2, q. 1. Jam vero translata est hæc vox (ut iidem Sancti docent) ad signandum non solum timorem, sed honorem, seu adorationem quam inferior reddit superiori in signum excellentiæ seu majestatis ejus, sive quia hæc adoratio sæpe ex timore procedit, ut quando Jacob adoravit Esau, et filii ejus fratrem suum Joseph; sive quia ipsemet timor est testimonium quoddam excellentiæ alterius, et ex voluntate colendi illum sæpe concipitur, ut optime dixit D. Thomas, citato loco. Unde Tharasius, Constantinopolitan. Episcopus, in Epistola ad Constantin. et Iren., quæ habetur in fine VII Synodi, adorationem inquit, venerationem et timorem significare. Ex his igitur satis constat prædictarum vocum significatio; eis tamen in sequentibus disputationibus indifferenter utemur, sicut alii auctores, et præsertim VII Synodus et Damasc. eas frequentius usurpant; quia, supposita materia in qua versamur, in idem fere omnia recidunt.

5. *Adoratio quid sit, cujusve virtutis actus.*—Ex hac autem vocis significatione colligitur primo, adorationem esse quemdam actum virtutis, quæ ad alterum ordinatur; est enim actus honorandi alterum, se illi tanquam superiori et excellentiori submittendo. Qui actus, ut per se constat, honestus, et consentaneus rationi esse potest, si circa debitum objectum versetur; sicut enim unicuique reddere jus suum, studiosum est, ita et unicuique reddere cultum illi debitum juxta conditionem suam; et hoc modo nunc de adoratione loquimur. Unde etiam fit, hunc actum ad justitiam pertinere, nomine justitiæ utendo, prout sub illa comprehenduntur virtutes omnes quæ ad alterum ordinantur, sive sit ipsa propria justitia commutativa, aut distributiva, sive religio, pietas, observantia, aut aliæ similes, quæ dicuntur partes potentiales justitiæ; cum enim adoratio ad alterum tendat, necesse est ut ad illud genus virtutis pertineat, cujus munus est operationes circa alterum moderari. Unde, sicut inter prædictas virtutes justitiæ, quædam versatur circa Deum, quæ dicitur religio, aliæ vero versantur circa homines, quæ variæ sunt, juxta varias conjunctiones, vel secundum diversas rationes debiti, quæ inter homines esse possunt, ita et adoratio potest, vel circa Deum versari, qui propter summam excellentiam suam maxime dignus est reverentia et honore, et hæc adoratio actus erit religionis, ad quam pertinet cultus Dei, et honestas quæ in illo reperitur; potest etiam versari adoratio circa homines excellentes, et sic ad inferiores aliquas virtutes pertinere, ut magis in sequentibus explicabimus.

6. *Adoratio, actus voluntatis supponens actum intellectus.*—Secundo colligitur ex dictis, sicut justitia virtus est ad voluntatem pertinens (ut ex 2. 2 nunc suppono), ita et adorationem, actum esse ejusdem potentiæ, quia virtus et proprius actus ejus in eadem facultate resident. Ad hujus autem actus majorem explicationem advertendum est, cum versetur circa alterum, cui rationabilem honorem tribuit, necessario supponere in intellectu bonam existimationem de illius excellentia, cui adoratio exhibenda est. Propter quod quidam existimarunt adorationem esse actum intellectus, quam sententiam indicat Gab., in 3, d. 9, q. unica, in princ.; et eamdem tribuunt quidam D. Thom.; sed nunquam hoc docuit. Neque est verisimile, si formaliter loquamur; illa enim bona existimatio supponitur veræ adorationi; ex illa enim existimatione oritur prudens judicium dictans aliquem esse colendum seu honorandum, post quod sequitur voluntas honorandi; ergo non potest adoratio in illa intellectuali existimatione consistere, quatenus prædictam voluntatem antecedit. Unde fieri potest ut aliquis habeat veram cognitionem de excellentia alterius, quem tamen debito modo nec colat, neque adoret, ut patet etiam respectu Dei, si quis habeat veram illius fidem, et ipsum adorare, et religione colere nolit; non ergo consistit adoratio in illa veluti speculativa cognitione alienæ excellentiæ, sed (ut ita dicam) in practica recognitione et voluntaria submissione. Quanquam ergo adoratio supponat actum intellectus, tamen per voluntatem perficitur, et ideo D. Thom., 2. 2, q. 84, art. 2, dicit adorationem Dei maxime consistere *in interiori affectu et devotione*; dixerat autem, q. 82, art. 1, devotionem esse actum voluntatis. Sed elegantius

hoc dixit Lactant., lib. 4 Divin. Institut., cap. 4, in hæc verba: *Non potest neque religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni; quia idem Deus et intelligi debet, quod est sapientiæ; et honorari, quod est religionis; sed sapientia præcedit, religio sequitur.*

7. Observandum vero ulterius est, in ipsomet actu adorationis distingui posse actum ipsum a voluntate elicitum, quo aliquis vult alterum adorare, et actum veluti imperatum, quo adorat et colit; voluntas enim colendi aliquam personam non versatur proxime et immediate circa personam ipsam, sed circa cultum exhibendum tali personæ, qui semper consistit in aliqua actione, quâ significatur et recognoscitur excellentia alterius. Et quamvis ex utroque actu veluti componatur unus actus moralis tanquam ex actu interno et externo, qui totus potest dici integra adoratio moralis, tamen eos inter se distinguendo, unus est veluti internus, alius quasi externus; unus proprie elicitus, alius potius imperatus; unus denique est veluti affectus adorationis, alius quasi effectus, seu adoratio ipsa; hoc enim nomen magis videtur impositum actui externo quam interno. Propter quod D. Thom., 2. 2, q. 84, adorationem Dei posuit inter externos actus latriæ, quamvis exterior actus rationem adorationis non habeat, nisi ut est sub interiori, seu ut manat a prædicto affectu; nam si ab illo non oriatur, non est adoratio, sed irrisio potius, seu fictio quædam.

8. *Adorationis objectum quod sit.—Religio cur non sit virtus Theologica.*—Tertio tandem intelligitur ex dictis, quod sit objectum adorationis; si enim loquamur de proprio actu elicito a voluntate et a virtute ejus, scilicet a religione, vel alia simili, duplex objectum habere intelligitur: aliud vocatur objectum quod, seu materia circa quam proxime versatur ipsa virtus et interior actus ejus, et hujusmodi est cultus alteri exhibendus. Aliud dicitur objectum cui, scilicet persona cui adoratio exhibetur. Exemplum hujus est in justitia, et qualibet alia virtute, quæ versatur circa operationes quæ ad alium referuntur. Et hinc obiter intelligitur ratio propter quam virtus religionis, qua Deum adoramus, non est virtus Theologica, scilicet, quia non versatur circa Deum ipsum ut materiam proximam, sed solum ut objectum cui cultum exhibet, circa quem tamen cultum ut in proxima materia versatur. At vero si loquamur de tota adoratione, et cultu voluntario, proximum objectum illius est persona, seu res adorabilis. In qua duo distinguere oportet: aliud est res adorata, quæ dici potest materia adorationis; aliud est ratio propter quam adoratur, quæ semper est aliqua excellentia, vel dignitas propter quam secundum rectam rationem res illa digna est adoratione. Cum enim per adorationis actum aliquis recognoscat alterum ut excellentiorem et superiorem, cui se submittit, necesse est ut ex parte personæ adoratæ aliqua dignitas vel excellentia sit hujus adorationis fundamentum; alioqui non poterit esse prudens et honesta adoratio.

9. *Actus adorationis et humilitatis quomodo differant.* — Unde obiter etiam intelligitur quomodo hic actus distinguendus sit ab actu humilitatis; videntur enim esse valde similes, et si solum in specie externa considerentur, possunt facile confundi; distinguuntur tamen in propriis honestatibus et motivis, quæ semper in actibus virtutum maxime observanda sunt. Humilitas enim moderatur affectum honoris, et sub hac ratione interdum exercet exteriores actus submissionis, et alios similes; adoratio vero proprie reddit alteri honorem illi debitum ratione suæ dignitatis, vel excellentiæ; sicut pecuniæ elargitio, si fiat solum propter moderandum affectum pecuniarum, est actus liberalitatis; si propter solvendum debitum, est actus justitiæ.

SECTIO II.

Utrum vera et propria Dei adoratio in sola actione exteriori et corporali consistat.

1. *Sensus quæstionis.* — Constat quæstionem propositam non posse intelligi de affectu adorationis; ille enim est actus elicitus a voluntate, ut ex dictis sectione præcedenti satis constat, neque in hoc est aliqua controversia inter auctores. Intelligitur ergo quæstio de immediato objecto, seu quasi materia circa quam versatur affectus adorationis; de objecto (inquam) non cui exhibetur adoratio, sed quod est ipsamet adoratio quam alteri volumus tribuere. Sensus ergo quæstionis est, an hæc adoratio, quam volumus exhibere Deo, per solos actus exteriores et corporales exerceatur et exhibeatur, atque ita in eis consistat. In qua quæstione supponitur posse adorationem externis actibus exhiberi, quod etiam respectu Dei certum de fide est contra nonnullos hæreticos, qui negarunt Deum, eo quod sit spiritus, actibus corporis esse ado-

randum, ut ostenditur latius, 2. 2, q. 81, art. 7, et q. 83, art. 12, et q. 84, art. 2, quia, cum Deus sit auctor corporis, etiam corpore colendus est; et ita in Scriptura sacra innumera sunt hujus corporeæ adorationis non solum Sanctorum exempla, sed etiam Dei præcepta, et ex his, quæ dicemus, hoc a fortiori constabit. De hac igitur parte non est inter Catholicos controversia.

2. *Prima opinio.* — De interna igitur adoratione duo possunt excogitari modi dicendi extreme contrarii. Prior est, nullam esse adorationem mere internam et spiritualem, sed corporalem tantum, qualis est illa quæ fit genuflexionibus, inclinatione capitis, et aliis similibus signis. Tribuitur hæc sententia Bonavent., in 3, d. 9, artic. 2, q. 3 et 4, qui tamen obscure loquitur, nam docet quidem virtutem moralem latriæ solum versari circa actus exteriores adorationis, quia *latria* servitutem significat, servitus autem proprie respicit actum exteriorem. Addit vero subinde, latriam, ut dicit cultum divinum, non esse tantum in actibus externis, sed maxime in internis; et in solutionibus argumentorum ait: *Sicut est cultus interior et exterior, sic est adoratio exterior et interior. Adorare interius, est tota mente in Deum tendere, sicut dicit Rabanus; adorare exterius, est aliquam reverentiam corporaliter exhibere.* Videtur ergo Bonaventuræ sententia in hoc consistere, quod adoratio in genere non consistit in solis actionibus externis, sed etiam in internis; adoratio vero prout dirigitur seu elicitur ab speciali virtute morali, quæ est religio, vel sub religione contenta, sic solum consistit in exterioribus actionibus; et eodem sensu videtur eamdem sententiam sequi Almainus ibi, q. 1; et Marsil., in 3, q. 8, art. 1, præsertim ad 3. Citatur pro eadem sententia Durandus, in 3, d. 9, q. 1. Sed ex illo potius potest sumi oppositum, ut statim dicam. Illam vero sententiam insinuat Major, eadem d., quæst. 1; dicit enim objectum latriæ interioris esse honorem et cultum exteriorem Dei, quem postea declarat exemplis in solis actionibus corporalibus, quæ tamen potuit adhibere ut clariora, non quod alia excludat. Potest autem hæc sententia probari, primo ex D. Thoma, 2. 2, q. 84, in titulo quæstionis, qui est : *De exterioribus actibus latriæ.* Inter quos primum locum tribuit adorationi; est ergo adoratio actus exterior juxta sententiam D. Thomæ. Nec potest dici ibi sumere D. Thomam actum exteriorem late, ut distinguitur ab actu elicito voluntatis, tum quia in q. 83 orationem ponit inter actus interiores religionis; constat autem in doctrina D. Thomæ, orationem non esse actum elicitum a voluntate, sed ab intellectu, si mentalis sit, vel ab ore, si sit vocalis. Ubi considerare licet, D. Thom. appellasse orationem actum interiorem, quia potest in intellectu consummari, etiam si possit aliquando exterius proferri; ergo ponens adorationem inter actus exteriores, sentit non posse interius neque in voluntate, neque in intellectu consummari, sed sola exteriori actione. Tum etiam id patet ex verbis quæ D. Thom. statim subjungit, dicens : *Et primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet.* Non exhibemus autem corpora nostra ad venerandum Deum, nisi per actiones externas et corporeas. Neque D. Thom. alicubi de alio genere adorationis disseruit. Secundo probatur ex Damasceno, oration. 1 de Imaginibus, pag. 5, ubi definit adorationem esse submissionis et honoris notam; et orat. 3, fol. 7, ait, *adorationem esse timoris, et desiderii, et honoris signum, et animi submissi atque humilis argumentum.* Et in idem fere recidit, quod ait Anastasius, in VII Synodo, act. 4, *adorationem esse honoris alicui exhibiti emphasim*, id est, expressionem, seu significationem, quia nota aut emphasis honoris non est, nisi aliquod signum externum, per quod indicamus affectum submissionis erga alium; adoratio igitur solum est in actibus externis, quibus hoc significamus.

3. Tertio, quia nullus est actus interior, verbi gratia, erga Deum, qui possit esse actus adorationis, nam vel est actus intellectus, vel voluntatis. In intellectu esse non potest, quia in illo solum est actus fidei, qui habet propriam honestatem distinctam ab adoratione; et idem est de omnibus donis intellectus, qui comitantur fidem, et multo magis de prudentia infusa, maxime cum illa non versetur circa Deum, sed in universum dictet de agendis ex regulis supernaturalibus. Oratio vero, quæ in intellectu esse potest, quamvis sit actus religionis, distinctus tamen est ab adoratione, licet sæpe habeat adorationem conjunctam. Sicut legimus, Matth. 20 : *Accessit ad eum mater filiorum Zebedæi, adorans et petens.* Aliud ergo est adorare, aliud petere, quod est orare. De actibus voluntatis similis inductio fieri potest; nam, si non versantur circa Deum, non possunt esse adorationes ejus; si autem versantur circa Deum, erunt aut actus charitatis, aut spei, aut obedientiæ, vel alte-

ius similis; ergo non erunt actus adorationis proprie, ut ad religionem pertinet; alioqui confunderetur religio cum aliis virtutibus. Et confirmatur primo, nam, si in aliquo ex his actibus posset esse propria adoratio, eadem ratione quolibet actu virtutis posset adoratio exerceri; quia quilibet actus virtutis placet Deo, et potest in eum ut in ultimum finem referri, atque adeo ad ejus honorem et gloriam ordinari, juxta illud : *Omnia in gloriam Dei facite*. Est autem ridiculum dicere eleemosynam esse actum adorationis, et sic de aliis. Confirmatur secundo, quia vitium adorationi divinæ oppositum nunquam reperitur in solo actu interiori, nam, si sit in intellectu, erit hæresis; si in voluntate, erit aut odium, aut desperatio, aut aliquid hujusmodi; contra adorationem vero nunquam est, nisi per ordinem ad actum exteriorem, ut est in voluntate dandi alteri quam Deo divinum honorem, aut exhibendi Deo notam inferioris honoris.

4. *Secunda opinio*. — Secunda opinio esse potest, adorationem non solum sine actione externa posse reperiri, verum etiam consummari posse in solo actu pure interiori, id est, elicito tantum a voluntate. Hanc opinionem indicat Scotus, in 3, dist. 9, q. 1, ubi distinguit actum latriæ internum et externum; et hunc dicit esse signum illius, illum vero consistere in hoc, quod homo in corde suo extollit divinam bonitatem tanquam summam respectu suæ bonitatis, et a qua ipse homo habet quidquid boni habet; et hunc interiorem actum ait Scotus habere pro objecto solum Deum, ut summum bonum et summum dominum; quanquam non declarat an sit actus intellectus an voluntatis. Nec videtur ab hac sententia alienus D. Thom. 2. 2, q. 84, art. 1, ad 1, ubi ait, ea, quæ exterius aguntur circa Deum, esse signa interioris reverentiæ. Et ex hoc ipso principio sumendum est fundamentum hujus sententiæ. Nam adoratio exterior vel ficta est, vel supponit interiorem, eamque exprimit atque significat; ergo non potest vera adoratio in solo exteriori actu consistere. Et confirmatur declarando qualis possit esse hujusmodi actus. Nam, quando homo vult exhibere Deo signa externa submissionis, multo magis vult habere Deum ut superiorem et dominum, et subesse illi; ergo hic idem actus voluntatis est maxima et perfecta Dei adoratio. Nam, si quis illum habeat, quamvis nullam ejus externam significationem exhibeat, in spiritu et veritate colit Deum ac reveretur.

5. Ut explicem veram sententiam, suppono, ex 1. 2, exteriorem actum interdum appellari omnem illum qui ab alio actu priori voluntatis imperatus est, sive per exteriora membra, sive per intellectum, imo etiam si per voluntatem ipsam exerceatur; aliquando vero stricte sumi pro actu qui per exteriora membra exercetur; unde e contrario actus etiam interior in duplici acceptione posita sumi potest, ut per se constat. In præsenti ergo stricte loquimur de actu exteriori humano, qui per membra corporis exercetur; obiter tamen dicemus de omni actu interiori et exteriori respectu voluntatis, et respectu illius actus, qui proxime elicitur ab ea virtute voluntatis, qua Deum adoramus.

6. *Prima assertio*. — Dico primo : in actu mere interno et spirituali potest reperiri vera et propriissima Dei adoratio, non minus quam oratio. Hæc assertio est communis Theologorum cum Magistro, in 3, dist. 9, ubi omnes distinguunt duplicem adorationem, internam et externam. Quæ distinctio duplicem potest habere sensum. Unus est, ut ipse affectus seu voluntas adorandi vocetur adoratio interna, ut præscindit ab ipso cultu seu exercitio ejus, qui comparatione illius voluntatis dicetur adoratio externa. Sed non est hæc divisio usitata in hoc sensu; nec nos nunc agimus de sola illa voluntate adorandi, quæ præcise sumpta potius est propositum adorandi quam ipsa adoratio; sicut desiderium, vel voluntas petendi non est oratio, sed propositum orandi. Alio ergo modo dicitur adoratio interna, cultus, qui spirituali actione mentis perficitur et consummatur, et ita distinguitur a cultu qui exhibetur per corpus vel res corporeas, et hoc modo adhibent Theologi eam partitionem; et cultum externum per signa externa et sensibilia exerceri dicunt, quæ numeravit Aristot., 1 Rhet., c. 5, dicens : *Honoris partes sunt sacra, memorationes, decantationes carminum, aut solutæ orationis ad laudem recitatio, præmia, delubra, primi consessus, sepulchra, publici ritus, inclinari, loco cedere, munera deferre*, etc., quæ omnia possunt, servata proportione, ad cultum adorationis adaptari. Interiorem autem cultum dicunt Theologi exerceri actibus intellectus et voluntatis, et præsertim actibus fidei, spei et charitatis. Nam, licet hi actus, ut sunt eliciti a suis virtutibus, habeant suas specificas et proprias honestates, tamen, quatenus assumuntur ut quidam actus, accommodati ad exhibendum Deo honorem ut supremo domino, induunt

rationem adorationis et cultus, et ut sic sunt actus imperati a religione, et proxima objecta, seu materia circa quam versatur voluntas adorandi Deum. Hæc est sine dubio sententia D. Thomæ, 2. 2, q. 84, art. 2, ubi inquirit an adoratio importet actum corporalem, et respondet ex Damasceno, duplicem esse adorationem, scilicet, spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione; et in solutione ad secundum in hoc comparat adorationem cum oratione, quia, sicut oratio principaliter existit in mente, secundario autem verbis exprimitur, ita adoratio principaliter in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis. Atque eadem proportione dicit, q. 85, artic. 2, sacrificium externum esse signum interioris sacrificii, quo anima seipsam offert Deo. Rursus, q. 103, art. 1, inquit, honorem quoad homines non deferri nisi per signa exteriora, qualia sunt illa, quæ supra ex Aristotele numeravimus; homines enim, cum non cognoscant internos actus, nisi per exteriora signa, non possunt se mutuo honorare, nisi signis externis, quia honoratio nihil aliud est quam testificatio de excellentia alicujus. At vero apud Deum, qui inspector est cordium (ait D. Thomas), honor ipsius potest consistere in solo interiori motu cordis, dum, scilicet, aliquis recogitat Dei excellentiam, scilicet recognoscens illam, et per hoc, quantum est ex se, illam testificans. Hujusmodi autem honor respectu Dei habet veram rationem adorationis; nam, licet honor absolute dictus latius pateat quam adoratio, ut sectione superiori dictum est, tamen honor, qui defertur alicui superiori, et in recognitionem excellentiæ ejus, et servitutis vel subjectionis illi debitæ, vera est adoratio, et de hoc honore Dei ibi agit D. Thom. Denique idem D. Thom., in 3, d. 9, q. 1, art. 1, q. 3, ait Deum coli fide, spe et charitate; idque duobus modis exponit. Prior est, quia dictæ virtutes ordinant ad cultum, quod clarius dixit 2. 2, q. 81, artic. 5, ad 1, quia suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum; et hæc expositio non est ad rem nostram. Posterior ergo expositio est, illis virtutibus coli Deum, quia actus earum materialiter assumuntur in cultum Dei; et hoc est quod asserimus; estque hæc posterior expositio conformior Augustino, qui auctor fuit illius sententiæ, *christianam religionem maxime colere Deum fide, spe et charitate*, in Ench., c. 3 et 6, et 12 de Trin., c. 14, et 10 de Civit., c. 9. Atque eodem sensu hanc doctrinam amplectuntur Albertus, d. 9, art. 1, ad 5; Richard., art. 1, q. 3, ad 3; Palud., q. 1, art. 2; Thom. de Argent., art. 1; Gabr., art. 2, et in canonem, lect. 50; Alexand. Alen., 3 p., q. 30, memb. 1, artic. 3; Henric., Quodl. 10, q. 6; Wald., de Sacram., cap. 117; Cordub., lib. 1, quæst. 5; Aiala, de Tradit., p. 3, consid. 7, c. 1; Bellarm., l. 1 de Cultu Sanct., c. 12.

7. ***Prima probatio, ex Scriptura, et ex Angelorum adoratione.*** — Et probatur primo ex Scriptura, Psal. 95 : ***Et adorent eum omnes Angeli ejus.*** Et ad Hebr. 1 : ***Et cum iterum introducit eum in orbem terræ, dicit : Et adorent eum omnes Angeli ejus.*** Et Apocal. 7 : ***Omnes Angeli stabant in circuitu throni, et ceciderunt, et adoraverunt.*** Item 2 Esdr. 9 : ***Exercitus cœli te adorat.*** Et Ecclesia, in præfatione dicit : ***Per quem Majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, cœli, cœlorumque Virtutes, ac beata Seraphim***, etc., ubi alludit ad visionem Isaiæ, cap. 6, ubi vidit ***Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum ; et Seraphim stabant super illud, sex alæ uni, et sex alæ alteri, duabus velabant faciem ejus, et duabus pedes ejus, et duabus volabant, et clamabant alter ad alterum, et dicebant : Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus exercituum, plena est omnis terra majestatis gloriæ ejus.*** Similia testimonia sunt apud Danielem, c. 3 et 7. Ex quibus conficitur argumentum, nam in Angelis est vera et propria adoratio, ut ex dictis locis constat; sed adoratio non potest ab Angelis exerceri per actus corporeos; ergo adoratio ex se non consistit in solo actu externo et corporali. Dicet aliquis id verum esse, quia requirit affectum internum. Sed hoc nullius momenti est ad prædicta testimonia explicanda; hoc enim ex eis efficere contendimus, affectum internum adorandi non versari proxime circa solum actum externum et corporalem, alias talis actus non posset proprie Angelis attribui, sicut non potest eis tribui temperantia, castitas, et similes. Nisi quis fortasse dicat non esse eamdem omnino rationem de adoratione, quia saltem per corpus assumptum potest Angelus eam exercere. Qui autem sic responderit, necesse est fingat non posse Angelos adorare Deum, nisi assumendo corpora. Quod et per se est improbabile et incredibile, et alienum ab intentione et sensu Scripturæ in citatis locis, et a sensu Ecclesiæ, cum dicit, Domina-

tiones adorare Deum in cœlo. Unde Chrys., hom. 1, de illis verbis Isaiæ 6: *Vidi Dominum*, etc., annotat, incorporeas virtutes non indigere corporibus ad adorandum Deum, sed ita describi a Propheta, ut illarum adorationem posset hominibus explicare. Et Dionys., cap. 13 de Cœl. Hier., satis post medium, eamdem visionem tractans: *Aperiebatur* (inquit) *illi per hæc, altissimorum spirituum vis multa peragrans, multaque prospiciens, sacraque illorum, ac plena horroris veneratio.*

8. Atque hinc facile excluditur evasio, si quis respondeat in illis locis esse sermonem non de adoratione propria prout est actus religionis, sed late, prout omnis actio virtutis, quatenus Deo placet, et apta est in ipsum referri ut ultimum finem, est quidam Dei honor vel cultus. Nam hæc responsio imprimis est contra proprietatem verborum Scripturæ, quæ omnino retinenda est et servanda, præsertim ubi nec necessitas, neque auctoritas ulla cogit sensum proprium deserere. Quod ita in præsenti declaro, nam, cum Scriptura dicit: *Et adorent eum omnes Angeli ejus*, quem actum virtutis circa Deum postulat ab Angelis? numquid amorem vel obedientiam? Certe, si nil aliud postularet, potius diceret: Et ament eum, vel, Obediant illi omnes Angeli ejus. Cur enim sine ulla causa et fundamento dicendum est, adorationem pro amore vel obedientia posuisse? Nam, si ita licet exponere, nihil firmum et certum ex Scriptura colligi poterit. Accedit, quod si testimonia ipsa sigillatim considerentur, plane constabit esse sermonem de proprio actu religionis, qui est adoratio. Nam Psal. 96, proxime ante illa verba, dicitur: *Confundantur omnes qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris*, et subditur: *Adorate eum omnes Angeli ejus*; falsæ igitur adorationi idolorum opponit veram Dei adorationem. Et hoc significavit Basil. ibi, in Scholio, dicens: *Ubi ostendit confundendos eos, qui simulacra adorant, subostendit etiam innumerabiles esse myriades Deum nostrum adorantes*; et August., in Exposit.: *Discant* (inquit) *pagani adorare Deum, Angelos volunt adorare, Angelos imitentur, et illum adorent, qui ab Angelis adoratur*. Intelligunt ergo hi Patres illa verba de propria adoratione. Sicut etiam Athanas., Cyril., Ambros., quos refert Claud. de Sainct., Repet. 9, de Euchar., c. 3, qui expendunt, ex illis verbis probasse Paul., ad Heb. 1, Christi divinitatem; quia Angeli præcipiuntur eum adorare propria et perfecta latriæ adoratione. Quis ergo audebit interpretari: *Adorent eum*, id est, ament eum?

9. Præterea, in dicto loco Isaiæ manifeste describuntur actus religiosæ adorationis et reverentiæ, quod etiam Ecclesia in dictis verbis præfationis satis significat. Unde Chrysostomus, dicta homilia 1: *Velabant* (inquit) *faciem suam, suam religionem et reverentiam significantia, quam habent erga Dominum. Velabant pedes suos, id est, inexplebilem erga conditorem reverentiam exhibere student, multamque anxietatem, tum ipso habitu, tum voce, tum aspectu, tum denique ipsa statione.* Et deinde id late declarat, adhibito exemplo servi coram Domino existentis, et omnia signa reverentiæ exhibentis; et concludit: *Hoc et ab illis incorporeis virtutibus fit; cum enim plurimam habeant erga conditorem reverentiam, hanc undequaque conantur præstare.* Eadem est sententia Dionysii, in cit. cap. 13 de Cœlest. Hierarch.

10. Aliter respondere quis posset, esse quidem ibi sermonem de vero et proprio actu religionis, tamen illum actum in Angelis non esse alium, nisi laudationem Dei, quæ interdum solet adoratio appellari, cum tamen in rigore adoratio proprie sumpta a laude distinguatur. Unde in eo loco Isaiæ 6 statim subjungitur: *Plena erat omnis terra gloria ejus.* Est autem gloria, clara cum laude notitia. Illa ergo Angelorum adoratio nihil aliud est quam divina laus; et ita exponunt ibi Cyrillus et Basilius. Sed hæc responsio non infirmat, sed confirmat potius vim testimoniorum. Primo, quia laus divina genus quoddam adorationis est, si per eam quis divinam excellentiam, suamque ad illam submissionem profiteatur; unde, etiam si corporali voce ex eodem motivo fiat, ut fieri potest a nobis, solum materialiter differt ab illa adoratione, quæ per actiones corporis exhibetur. Nam sicut mentis significatio verbis facta, vel nutibus ac gestibus, formaliter ejusdem rationis, et ejusdem veritatis vel falsitatis est, et eumdem effectum habere potest, ita significatio interioris reverentiæ, verbis aut actionibus facta, ejusdem honestatis et virtutis est. Potest igitur saltem hoc genus adorationis esse merum internum et spirituale; et ideo Scriptura utrumque tribuit Angelis, scilicet laudem et adorationem, et in utroque servat proprietatem. Secundo, declaratur hoc amplius, quia in laude duplex habitudo considerari potest. Una est ad eum qui laudatur; alia est ad eos coram quibus laudatur. Hæc posterior potest

quidem in Angelis sicut in hominibus reperiri, juxta illud Isaiæ 6 : *Clamabant alter ad alterum, Sanctus, Sanctus*, etc., ubi Hieronymus : *Invicem se ad Domini laudes cohortantur*. Sed, quamvis hæc posterior habitudo possibilis sit et honesta, non est tamen simpliciter necessaria, sed ad solum Deum laus referri potest, etiam si ab alio non percipiatur. Et sic etiam potest Angelus laudare Deum mente sua, etiam si aliis non loquatur; nam hæc locutio accidentalis est et extrinseca divinæ laudi, quæ interius facta consistere potest in recognitione divinæ majestatis, ejusque consideratione et interna confessione coram ipsa; ergo in tali actu vera ratio adorationis reperitur.

11. Tertio, hoc declaro ex alio testimonio clarissimo, ut opinor, ad propositam veritatem confirmandam, ad Philip. 2 : *In nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium, et infernorum*, etc., ubi, ex omnium sententia et expositione, genuflectere positum est pro eo quod est reverentiam exhibere seu adorare; et hoc ad litteram significat, quamvis vox ex parte metaphorica sit. Docet ergo Paulus quod, sicut in hominibus est genuflexio materialis, ita in spiritibus cœlestibus et infernalibus est spiritualis genuflexio, id est, aliquis modus seu actus ad veram ac propriam adorationem exhibendam. Quocirca, sicut ex illis verbis Pauli, 1 ad Corinth. 13 : *Si linguis hominum loquar et Angelorum*, recte colligunt Theologi, præter locutionem humanam et materialem dari spiritualem et internam, ita, ex eo quod Paulus ait esse genuflexionem in Angelis et hominibus, recte evidenter colligimus, præter adorationem, quæ signis corporis exhibetur, esse spiritualem adorationem, quæ internis actibus, seu nutibus, quidquid illi sint, exhibetur. Imo etiam in spiritualibus videtur Paulus adorationem a laudatione vel recognitione distinguere, nam subdit : *Et omnis lingua confiteatur*, etc., id est, tam angelica, quam humana, nam pro eisdem distributio fit, cum dicitur : *Omnis lingua*, pro quibus facta fuerat in illo verbo : *Omne genu*, ut omnes exponunt. Unde D. Thom. ibi ait, in bonis Angelis illam esse confessionem laudis, in malis vero esse coactam, quæ fit per recognitionem Dei, qua, vel inviti, credunt et contremiscunt.

12. Poterit tandem respondere aliquis, his argumentis recte probari esse in Angelis adorationem spiritualem, non tamen inde inferri esse posse in hominibus, qui corporales sunt. Sicut etiam locutio in Angelis est spiritualis, in hominibus vero non potest esse nisi corporalis. Sed hæc responsio imprimis per se est improbabilis, nam homo cum Angelis convenit in spiritu et mente, et suos actus exercet interiores, intellectus et voluntatis, quamvis in genere entis minus perfectos, et ita potest eos ordinare in Deum sicut Angeli; et formaliter loquendo, potest ex eadem honestate seu intentione cultus divini interius operari; ergo quoad hoc est eadem ratio de hominibus quæ de Angelis. Item ex eisdem testimoniis, præsertim ex loco Pauli, constat in anima separata posse esse veram adorationem Dei; ergo idem erit in conjuncta, quia quoad hoc etiam eadem ratio intercedit, nec dependentia a phantasmatibus obstat, quia, cum agimus de adoratione pure interna et spirituali hominum, non excludimus cooperationem phantasiæ, sed actiones exteriores corporis. Sicut, cum dicitur esse in homine oratio pure mentalis, non excluditur cooperatio phantasiæ, sed linguæ. Præterea, si fundamentum contrariæ sententiæ, quod in tertia ratione supra est explicatum, alicujus momenti esset, æque procederet in Angelis, nam idem dilemma eademque enumeratio actuum intellectus et voluntatis in Angelis fieri potest, quæ ibi fit in hominibus; ergo vel ratio illa idem probat de Angelis, vel nihil probat in hominibus.

13. Tandem adjungere possumus testimonium, in quo in specie est sermo de hominibus, Joan. 4 : *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate; nam et Pater tales quærit, qui adorent eum. Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*. Nam, licet ex vi horum verborum non excludatur actio corporalis, potest enim esse adoratio exterior, et nihilominus in spiritu et veritate fieri, si fiat ex vera existimatione de Deo, et rebus divinis, et ex Spiritus Sancti illuminatione et directione, nihilominus tamen ex illis verbis recte colligimus, ad veram Dei adorationem non esse simpliciter necessariam actionem corporis, sed posse solo spiritu perfici. Primo, ex Christi ratione : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*; illa enim ratio non solum probat ad Deum adorandum esse necessarium spiritum, sed etiam sufficere, si desit corpus, vel actio corporis, nam Deus est solus spiritus; ergo in solo spiritu potest adorari, quamvis etiam possit adorari corpore moto et gubernato ab spiritu. Et qui-

dem mirabile est posse spiritum subjicere corpus suum ad Deum adorandum, et non posse seipsum subjicere et submittere ad eumdem Deum adorandum, cum sit purissimus spiritus. Atque hinc probari secundo hoc potest ex ipsis verbis Christi, quod adoratio Dei esse debet *in spiritu et veritate;* quia tam veritas quam actio spiritus potest esse in solo spiritu; ergo in eo esse potest adoratio in spiritu et veritate. Tertio tandem ex communi Sanctorum expositione; dicunt enim Deum adorari in spiritu et veritate, quando virtutum actibus, præsertim fidei, spei et charitatis, colitur, ut patet ex Chrysost. et Cyrillo super Joan.; Hilario, 2 de Trin.; Ambrosio, lib. 3 de Spiritu Sancto, c. 13; Athanas., q. 39, ad Antiochum. Nec dicere possumus hos Patres loqui improprie aut large de adoratione, et non prout significat speciale munus religionis, nisi velimus fateri eos recessisse a proprio et litterali sensu verborum Christi, quæ de propria adoratione necessario intelligenda sunt. Nam Samaritana de illa moverat quæstionem, nam illam exercebant Judæi in monte Sion, Samaritani vero in monte Garizim. Est ergo hæc veritas, ut existimo, valde conformis Scripturis sacris.

14. Atque hinc etiam constat sumptam esse veritatem hanc ex communi Patrum doctrina, præsertim Augustini, cujus egregia sunt illa verba, lib. 10 de Civit., c. 4 : *Ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidæ charitatis.* His addo Damasc., lib. 4 de Fide, c. 13, dicentem : *Quia ex visibili simul et invisibili natura constamus, duplici quoque proinde adorationis genere illum rerum omnium parentem et architectum afficimus, quemadmodum videlicet et mente et corporis labiis psallimus*, etc. Ergo, ex sententia Damasceni, non tantum solo corpore, sed etiam solo spiritu, possumus Deum adorare. Nec potest exponi de adoratione impropria aut large sumpta; constat enim ex titulo et intentione capitis, de propria adoratione esse sermonem. Neque etiam posset aliter spiritualem adorationem a corporali distinguere, nisi per spiritualem intelligendo eam, quæ in solo spiritu consummatur, cum nulla sit vera adoratio, quæ solo corpore constare possit. Unde expresse illam partitionem comparat cum divisione orationis in mentalem et vocalem. Atque hinc Clichtovæus ibi corporalem adorationem dicit esse illam quæ fit genuflexione, manuum ad cœlum protensione, etc.; spiritualem autem quæ fit animi affectu, et ad Deum erectione, sublevatione atque devotione. Et hanc dicit docuisse Christum Samaritanam, Joan. 4.

15. Ultimo, adjungere possumus rationes. Prima et a priori sit, quia, sicut virtus religionis, existens in voluntate, utitur membris corporis per aliquem motum eorum ad adorandum Deum, ita potest uti ipsis facultatibus animæ, mediis aliquibus actibus earum ad idem munus adorandi Deum; ergo affectus adorationis potest immediate cadere in aliquem actum animæ, sicut in actum corporis, tanquam in proximam materiam et objectum suum; ergo potest vera ratio adorationis reperiri in actu animæ, sicut in actu corporis. Major sic ostenditur, nam imprimis certum est, virtutem unam posse imperare actus aliarum virtutum etiam Theologicarum in ordine ad suum finem seu motivum, quando illi sunt proportionati et accommodati; sic pœnitentia medio affectu satisfaciendi Deo movet charitatem ad amandum ipsum, et, propter ipsum dilectum, detestandum peccatum, quia hic actus est illi fini et motivo proportionatus; sic etiam religio castitatem offert in cultum Dei, dum vovet illam, quia est medium accommodatum, ut totus homo possit divino cultui dicari. Ex hoc ergo capite non repugnabit, religionem uti actu alterius virtutis ad colendum Deum, ex eo, scilicet, quod sint virtutes distinctæ specie, quia, licet hoc obstet ut actus unius possit ab alia elici, non tamen ut possit imperari, et consequenter possit actus unius esse materia circa quam actus alterius versatur. Sic ergo affectus adorationis, qui est actus a religione elicitus, versari poterit circa actum fidei, vel charitatis, aut similes, non sub propriis rationibus illarum virtutum, sed solum ut sunt materia, et quasi instrumenta apta ad colendum Deum. Et confirmatur, nam voluntas potest motum pedis vel manus ad hunc finem ordinare; ergo etiam motus intellectus vel voluntatis. Nam, quod in actu corporis per se sumpto non sit aliqua ratio virtutis, in actu autem intellectus vel voluntatis sit aliqua ratio virtutis intellectualis, vel affectivæ, Theologalis, vel moralis, non impedit, imo juvare potest ad illum finem, ut jam dicam.

16. Solum superest probandum, in actu interiori posse esse sufficientem proportionem ad eum finem; hoc autem facile demonstratur in hunc modum. Nam actus exterior induit rationem adorationis, quatenus est nota vel signum submissionis et honoris, ut

Damascenus dixit; non est autem nota seu signum naturaliter significans, sed ex impositione, ut per se notum est; inde enim fit ut actiones externæ ex se sint indifferentes quoad cultum, et interdum Deo, interdum vero hominibus accommodentur; et quædam nationes his utantur, aliæ vero aliis; est ergo talis significatio ex impositione, quæ impositio aliquando fit auctoritate publica, si communis et publica sit nota honoris, aliquando propria voluntate et intentione operantis, ut quando unusquisque suis actionibus privatim utitur, prout vult, ad Deum adorandum. Solum præexigitur ex parte actionis proportio aliqua, ut ad talem significationem accommodata sit; quod commune est omnibus signis ad placitum, quæ prudenti aliqua ratione imponuntur, quod etiam de vocibus docent dialectici in libris de interpretatione, sed est maxime verum de his signis, quæ in actione consistunt, ut de sacramentis docent Theologi. Hæc autem omnia melius et perfectius reperiri possunt in actu interiori quam in exteriori; nam imprimis, cum Deus sit supremus spiritus et intueatur corda[1], non oportet ut nota vel signum submissionis sensibile sit. Præsertim cum hoc signum non ad id referatur, ut animus operantis in alterius notitiam deveniat, quia nec Deus tali signo indiget ad cognitionem, neque etiam ipse operans; aliorum vero notitia neque est necessaria, nec per se intenta ex vi adorationis. Sed ordinatur ad exercendam aliqualiter opere ipsam subjectionem et submissionem, quæ in affectu habetur, et ad ipsum affectum magis excitandum. Potest ergo hoc fieri spirituali actu seu signo, sicut corporali. Rursus, cum hæc impositio seu accommodatio non semper sit publica, sed uniuscujusque voluntate possit fieri, ex hac parte non repugnat etiam spirituali actui. Præterea, cum homo non solum corpus, sed etiam spiritum Deo submittere debeat, sicut illud facit corporali nota, ita hoc poterit spirituali perficere. Denique proportio illa quasi fundamentalis, quæ in signo ad placitum præsupponi debet, multo major certe reperitur in actu spirituali ad significandam submissionem spiritus, quam in qualibet genuflexione, vel etiam prostratione corporis ad illud submittendum. Probatur, nam per actum fidei, verbi gratia, captivat homo intellectum in obsequium Dei; est ergo talis actus ex se valde proportionatus, ut sit nota animi submissi ad Deum. Simile est de actu amoris, quia illo non quomodocumque diligimus Deum, sed ut supremum principium, et ultimum finem nostrum, cui nos totos dicamus et consecramus. Propter quod dixit de tali actu Augustin., lib. 10 de Civit., cap. 4: ***Hic est Dei cultus et vera religio, hæc tantum Deo debita servitus.*** Est ergo in his et similibus actibus maxima proportio, ut possint assumi tanquam notæ spiritualis submissionis et subjectionis ad Deum; ergo potest in eis vera ratio adorationis reperiri.

17. Secundo a simili possumus argumentum sumere ab oratione; nam, si potest esse oratio pure mentalis, cur non poterit etiam esse adoratio? Sicut enim mente possumus affectum nostrum seu desiderium Deo manifestare, ad eum loquendo, ita etiam possumus ipsi manifestare affectum nos ipsos ei subjiciendi, nam hunc affectum possumus verbis et actionibus corporis exprimere et manifestare Deo; ergo etiam possumus verbis mentis. Sed illa manifestatio facta per signa corporea, sive illa sint verba, sive actiones, habet rationem adorationis; ergo etiam facta per verba mentalia. Et confirmatur, nam ipsamet oratio potest ex affectu adorationis oriri, et veram rationem adorationis habere. Oratio enim et adoratio plane differunt secundum rationes formales, et interdum etiam re ipsa; est enim aliqua adoratio quæ non est petitio, ut genuflexio, et aliqua petitio intelligi potest quæ non sit adoratio, ut inter homines constat. Interdum vero eadem actio potest esse et oratio, et adoratio. Oratio quidem, in quantum est petitio alicujus rei, quam a Deo obtinere desideramus. Adoratio vero, in quantum ipsammet petitionem assumimus, ut notam submissionis et reverentiæ ad Deum. Unde, si oratio præcise consideretur quatenus procedit ex affectu obtinendi rem postulatam, ut sic non est actus religionis, sed erit vel virtus spei, vel alterius, ad quam pertinere potest affectus illius boni, quod postulatur, ut, si quis castitatem postulet ex affectu illius, nullum aliud motivum respiciens. Imo interdum nullius erit virtutis actus, sed potius vitii, ut si quis ex aliquo inordinato affectu a Deo petat aliquid indecorum et inhonestum. Ut ergo oratio ad religionem pertineat, oportet ut honesta sit, et in honorem Dei fiat, seu ad exhibendam Deo reverentiam, ut expresse docuit D. Thomas 2. 2, q. 83, art. 3; exhibere autem reverentiam et adorare idem sunt; ergo oratio, ut est actus religionis, est adoratio quædam seu honoratio Dei, ut supremi et omnipotentis domini, ut etiam Cajetanus in illo

quod saltem concludit, ora-
-ionem pertinet, includere
-noris Dei. Hinc vero ul-
-osse assumi ut notam
-is, etiam si strictis-
-axime se ostendit
-n. Unde Cajeta-
-r mentis peti-
obilissimum
sic orando
-em Deo,
-acrifi-
-iam
præ-
-ajet. no-
-d., in 3, dist. 9,
-um latriæ procedere
-uis eligit exhibere Deo ali-
-, sive exhibendo Deo sacrificia,
-nuflexiones, sive orationes vocales,
-ve mentales.

18. Tertio, a posteriori seu ab incommodis; duo enim ex illa sententia sequuntur, quæ mihi maxima esse videntur. Unum est, non posse hominem adorare Deum, si omnino non possit membra corporis exteriora movere. Quod est contra praxim omnium spiritualium virorum, et contra rationem; cur enim spiritualis animus ita dependebit a corpore in perfectissimo actu virtutis? Neque enim satis est dicere, posse hominem tunc habere affectum adorationis, quia desiderare adorationem non est adorare, nisi re ipsa exhibeatur. Secundum inconveniens est, quia sequitur, inter Angelos non posse esse virtutem observantiæ, neque mutuum honorem, quod plane est incredibile, quia suam constituunt rempublicam, et civilem societatem; et ideo conveniens ordo postulat ut mutuum honorem possint invicem deferre, et uniuscujusque dignitatem et gradum recognoscere. Sequela probatur, quia si non est adoratio mere spiritualis respectu supremi principis, neque etiam erit respectu inferiorum principum, neque etiam honoratio respectu æqualium; nam eadem est ratio in his omnibus, cum omnia fiant exhibendo notam honoris proportionati excellentiæ ejus cui exhibetur.

19. Atque ex his fere declaratum est quisnam possit esse hic actus adorationis, qui corpore non exercetur; explicuimus enim consistere in actu fidei, spei, charitatis et orationis, quatenus hi actus sumi possunt ut notæ submissionis et honoris. Sed aliquid aliud addendum superest, quia per hos actus solos non satis hæc spiritualis adoratio explicatur. Primo quidem, quia in puris naturalibus esset religio et adoratio Dei, non solum corpore, sed etiam mente pura, tam in Angelis, quam in hominibus vel animabus separatis, et de facto ita exercetur ab animabus infantium in lymbo existentibus, quæ nec fidem habent, nec spem, nec charitatem, neque aliquid fortasse a Deo petunt. Deinde beati non habent fidem, et tamen intellectu adorare possunt Deum; et licet nunc petant, tamen post diem judicii oratio cessabit, non autem adoratio. Rursus non sperant, et licet ament, amore tamen necessario, qui propterea non potest ex affectu adorationis proficisci. Igitur, præter dictos actus, necesse est adjungere alios quibus possit hæc interna adoratio exerceri. Itaque in intellectu proprius et accommodatissimus actus ad hanc adorationem esse videtur recognitio et recogitatio divinæ excellentiæ et submissionis creaturæ ad Deum; nam, dum homo, ex affectu honorandi Deum et submittendi se illi, hoc secum recogitat, eum actum assumit ut notam sui submissi animi ad Deum, et ita illo actu ipsum adorat; et hic actus locum habet, sive illa recogitatio fiat per fidem, sive per naturalem cognitionem veri Dei, sive per aliquam cognitionem evidentem infusam, ut in anima Christi, et beatis extra beatificam visionem, nam illa, eo quod libera non sit, non videtur ad hoc munus accommodata. Atque in hoc actu constituere videntur interiorem reverentiam Henr. et Palud., locis citatis, dum aiunt, revereri aliquem, esse bonum ejus magnum reputare.

20. Rursus in voluntate, præter actum amoris liberum (qui etiam in beatis esse potest præter necessarium, ut est probabilior opinio) potest intelligi alius actus ad adorandum aptissimus, qui a Theologis ***timor reverentialis*** appellatur, et de illo frequentius intelligunt illud Psal. 18: ***Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi.*** De quo etiam intelligi potest illud Job. 26: ***Columnæ contremiscunt, et pavent ad nutum ejus;*** unde Ecclesia assumpsit illud: ***Tremunt potestates.*** De quo timore quid sit, diximus superius, q. 7, et ex ibi dictis constat esse aptissimum, ut assumatur tanquam nota animi submissi ad Deum. Unde frequenter Scholastici dicunt, sic timere Deum, esse ipsum revereri, ut patet ex D. Thoma 1. 2, q. 67, a. 4, ad 2, et 2. 2, q. 19, a. 11, et q. 81, a. 2, ad 1, et q. 131, a. 2, ad 1; et in 3, d. 34, q. 1, a. 3, ubi Magister et alii Theologi idem sentiunt; et Alens.,

p. 3, q. 5, memb. 2, a. 1, § 3, et q. 66, memb. 1; Altisiod., 3 p. Sum., tract. 8, c. de Timore fil., q. 3; et sumitur ex August., tract. 85 in Joan., et tract. 9 in 1 Canon. Joan.; et ex Greg., 17 Moral., c. 15, et ex aliis Patribus supra, q. 7, citatis.

21. Præter hos actus potest intelligi alius in voluntate, quo homo vult subesse Deo, et complacet in hoc quod est esse subjectum Deo, et habere ipsum ut supremum dominum. Qui actus, secundum diversa motiva, potest ad diversas virtutes pertinere; nam, si respiciat illam subjectionem in ordine ad reddendum Deo obedientiæ debitum, erit actus obedientiæ; si vero respiciat illam subjectionem ut convenientem suo statui et conditioni, seu humilitati, sic erit actus humilitatis, quæ moderatur affectum excellentiæ, et continet hominem, ut in gradu suo sistat, et excellentiorem et majorem non appetat inordinate. Si vero tendat in illam subjectionem, ut se totum consecret divino obsequio et cultui, sic est actus elicitus a religione; hic est enim proprius actus devotionis, ut D. Thomas docet, 2. 2, q. 82, art. 1 et 2, ubi ait, devotionem esse specialem actum voluntatis, quo homo se Deo devovet, ut ei se totaliter subdat, et tradat ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum, quod ad religionem pertinet. Si vero sistat in pura simplici complacentia servitutis et subjectionis ad Deum, est etiam actus religionis, qui ad devotionem reducitur. Cum enim homo vere sit servus Dei, dum hoc secum recogitat et recognoscit, potest in hoc complacere et gaudere. Atque hic actus videtur esse proprius actus latriæ maxime internæ; et posteriori modo conceptus videtur quasi affectus simplex servitutis ad Deum; priori autem modo est voluntas efficax exercendi opera illius servitutis, seu exhibendi sese ut Dei servum; unde ex se, prout directe tendit in tale objectum, non tam est adoratio quam affectus adorationis, vel virtualis, vel formalis, vel in speciali, vel saltem sub generali ratione divini famulatus, qui adorationem etiam comprehendit; si vero consideretur ille actus voluntatis, quatenus ipsemet voluntarie exercetur, et hac ratione in se ipsum reflectitur (sive hæc reflexio per eumdem, sive per diversum actum fiat, nil enim nunc refert), sic ille actus, quatenus sic volitus est, potest veram rationem adorationis habere, nam potest quis velle eum actum exercere, ut per illum se submittat, et exhibeat quamdam notam et significationem suæ submissionis ad Deum; atque adeo ut per ipsummet actum Deum honoret ac revereatur. Atque hoc modo dixit D. Thomas 2. 2, q. 84, a. 2, spiritualem adorationem consistere in interiori mentis devotione, quia hæc adoratio est maxime interna et spiritualis, et ab illa omnis alia vera adoratio proficiscitur.

22. Ultimo, ex dictis intelligitur quid de opinionibus in principio recitatis sentiendum sit. Prior enim opinio falsa est, et contra communem Theologorum, paucis exceptis, qui obscure satis locuti sunt. Posterior autem sententia potest habere veritatem, si recte explicetur. Modus enim ille explicandi, ex Scoto ibi relatus, ambiguus esse potest, nam, si intelligat interiorem actum latriæ esse actum voluntatis elicitum a religione, et habere pro objecto solum Deum ut summum bonum, non est vera sententia, quia virtus religionis per actum a se elicitum non attingit immediate Deum in se, alioqui esset Theologalis virtus, sed versatur circa cultum Dei, et ita semper respicit ut proximam materiam aliquid creatum, quamvis in ordine ad Deum, ut notavit D. Thomas, 2. 2, q. 81, art. 5. Unde actus ille, quem ponit Scotus, quo homo in corde suo extollit divinam bonitatem ut summam, etc., intelligi potest fieri per judicium, vel æstimationem intellectus, et sic est elicitus a fide, vel alio habitu intellectus; aut potest intelligi fieri per affectum, seu appretiationem voluntatis, et sic pertinet ad charitatem elicitive, quia nihil aliud est quam velle bonitatem Dei ut summe amabilem propter se, vel ut ultimum finem, et primum principium omnium. Vel potest etiam pertinere ad spem, si bonum illud homo sibi concupiscat præ omnibus bonis, et omnibus his modis non potest ille actus elici a religione, sed ad summum imperari. Quod si talis actus non sumitur, ut attingit immediate et directe excellentem Dei bonitatem, quam homo judicio vel affectu extollit, sed ut ulterius procedit ad subjectionem hominis respectu Dei, jam ille actus non habet pro objecto solum Deum, ut Scotus dicit, sed aliquid etiam creatum in ordine ad excellentiam Dei. Si vero non intelligat Scotus hunc actum interioris adorationis, quo homo in corde suo extollit Deum, esse elicitum a religione, sed imperatum, sic verum est adorationem internam posse in tali actu consistere, quamvis non in solo illo; quia ille actus, quo homo extollit Deum in suo corde, sive judicio, sive affectu, potest commodissime exerceri ut nota submissionis

et reverentiæ debitæ Deo, quamvis præter illam possint esse aliæ, ut a nobis explicatum est. Neque est inconveniens ut religio, per actum a se imperatum, immediate attingat Deum, quia inde non fit quod sit virtus Theologica, quia per actum a se elicitum non attingit Deum, sed per actum alium quem imperat, et hic est qui immediate attingit Deum. Sic enim etiam pœnitentia imperare potest actum qui immediate feratur in Deum, scilicet amorem super omnia; et ipsa religio, quæ est in voluntate, imperat orationem seu petitionem intellectus, quæ potest immediate cadere in Deum, non solum quia a Deo petimus; id enim non satis esset; sed etiam quia possumus a Deo petere ipsum Deum, qui est merces nostra magna nimis, quam speramus.

23. Reliqua, quæ in illa opinione dicuntur, nobis non sunt contraria, sed nostram potius sententiam confirmant. Solum adverto, adorationem exteriorem seu corporalem, semper quidem supponere intentionem vere adorandi, non tamen semper supponere propriam adorationem interiorem, nisi forte materialiter (ut sic dicam), non tamen semper formaliter; supponit enim æstimationem excellentiæ et affectum honorandi alium juxta qualitatem seu dignitatem ejus, alias non erit adoratio, sed fictio, vel potius inhonoratio; et hoc saltem modo adoratio exterior est signum interioris reverentiæ, quia est signum hujus æstimationis et affectus. Non est tamen necesse ut adoratio exterior semper supponat formalem intentionem interius adorandi, quia ille affectus potest immediate cadere in actum exteriorem, et tunc æstimatio excellentiæ, quæ supponitur ad illum affectum, ut sic, non habet rationem adorationis, cum non procedat ex intentione adorandi, sed ad illam potius supponatur. Verumtamen, quia de se apta est, ut ad interius adorandum possit referri et ordinari, ideo quasi in actu exercito seu materialiter dici potest adoratio. Atque hoc modo semper adoratio exterior est signum interioris, vel formalis, si ad illam etiam feratur intentio adorantis, vel saltem materialis, ut declaratum est.

24. Ad fundamenta prioris sententiæ, quod ad D. Thom. attinet, satis ostensum est illum non in solis exterioribus actibus, sed maxime in interioribus, veram adorationem constituere. Neque in illo titulo quæst. 84, 2. 2, oppositum insinuat, cum in art. 2 ejusdem quæstionis veram sententiam doceat. Solum ergo colligitur ex illo titulo, esse aliquam adorationem exteriorem, quæ per actus corporis exerceatur, de qua specialiter tractare voluit D. Thomas in illa quæstione. Unde, quod statim proponit agere de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet, non est ita intelligendum ac si per illa verba adorationem adæquate descripserit, sed ita ut illa verba contineant differentiam contrahentem adorationem ad solam corporalem, de qua ibi peculiariter agere volebat. Unde in virtute potius ibi significat quamdam esse adorationem, per quam aliquis exhibet suum spiritum ad honorandum Deum, et aliam, per quam exhibet corpus suum. Falsum autem est D. Thomam nunquam de priori adoratione disseruisse, nam q. 81, art. 8, et q. 82, art. 1 et 2, et q. 84, art. 2, satis illam docuit et declaravit.

25. Ad secundum concedimus, adorationem esse submissionis et honoris notam, negamus tamen esse necessarium ut illa sit nota sensibilis et externa. Neque hoc Damascenus unquam dixit; ostendimus autem etiam posse esse actus interiores et mentales quibus nostri animi submissionem ad Deum significemus.

26. Unde ad tertium negamus assumptum, scilicet, nullum esse interiorem actum qui rationem adorationis induere possit. Et ad inductionem ibi factam satis responsum est, declarando quomodo per actus intellectus et voluntatis, imperatos, vel elicitos a religione, possit interior adoratio exerceri. Unde ad primam confirmationem imprimis posset in rigore negari sequela; quamvis enim dicamus, per aliquos actus internos virtutum posse adorari Deum, non inde consequitur ex vi illationis omnes actus virtutum posse ad Deum adorandum imperari; quidam enim possunt esse magis proportionati et accommodati ad illum finem, quam alii. Sicut licet adoretur Deus per actus externos, non ideo per omnes adorari potest, nam in aliquo est proportio ad eam significationem, et non in alio; ut, verbi gratia, genuflexio est accommodata ad significandam submissionem et humilitatem, deambulatio vero non item. Sic ergo in intellectu fides, verbi gratia, est proportionata ad significandam submissionem animi, et tamen prudentia vel ars non habet illam proportionem; et in voluntate similiter amor ultimi finis, quia respicit illum ut summum bonum et supremum respectu amantis, potest esse accommodata nota submissionis; amor vero proximi, ut illum respicit, non potest esse

nota submissionis, quia tendit in illum ut æqualem.

27. Unde dicitur secundo, omnem actum virtutis tam internum quam externum, in quo fuerit proportio aliqua ad significandam animi submissionem, posse esse objectum et materiam circa quam proxime versetur interior affectus adorationis, sive in tali actu sit alia honestas ad aliam virtutem spectans, sive non; quia, ut probavimus, concomitantia (ut sic dicam) alterius honestatis non potest impedire quominus actus sumatur ut nota honoris, si aliunde proportionem habeat. Quod in actibus etiam exterioribus cernere licet; nam, verbi gratia, proprii corporis castigatio ex se habet honestatem pœnitentiæ, et nihilominus rationem adorationis induere potest, si efficiatur ad subjiciendum Deo corpus proprium in ejus venerationem; et e contrario genuflexio, quæ est nota adorationis, potest esse actus pœnitentiæ propter pœnalitatem, quam habet adjunctam. Et similiter tunsio pectoris, quam omnes ponunt ut notam adorationis, esse etiam potest pœnitentiæ signum, vel etiam humilitatis, si eo animo fiat. Quod ergo in exterioribus actibus experimur, potest facile in actu interiori intelligi, nam idem actus, qui ex se seu ex objecto suo est actus fidei, verbi gratia, potest habere proportionem, ut exhibeatur tanquam nota submissionis, servitutis, vel humilitatis.

28. Unde hinc potius sumi potest confirmatio doctrinæ traditæ, quia non repugnat actum unius virtutis habere proportionem vel utilitatem, ut possit alteri virtuti deservire, et ea ratione ab ipsa imperari, et esse materiam, circa quam ipsa versetur; sed non repugnat dari actum interiorem proportionatum, ut sit nota humilitatis respectu Dei; quis enim neget posse humilitatem interius exerceri, non solum quantum ad affectum, sed etiam quantum ad usum, et actuale exercitium humilitatis? ergo neque repugnat dari actum interiorem habentem sufficientem proportionem, ut sit nota adorationis. Omne enim signum humilitatis respectu Dei potest etiam esse signum adorationis, si ex proprio et accommodato motivo exhibeatur, juxta dicta sectione præcedente.

29. Quæret autem aliquis an in omnibus virtutum actibus, tam internis quam externis, reperiatur hæc aptitudo seu proportio, ut possint assumi tanquam notæ divinæ adorationis. Quidam enim simpliciter affirmant. Imo videtur esse sententia D. Thomæ, in 3, dist. 9, q. 1, art. 1, quæstiunc. 2, ubi ait, quod licet latria in se sit specialis virtus, quia habet specialem rationem objecti et actus, scilicet, ut exhibeatur aliquid Deo in recognitionem servitutis, potest tamen dici generalis, quantum ad hoc quod utitur actibus aliarum virtutum materialiter sub prædicta ratione proprii objecti. Ubi, cum indifferenter hoc tribuat aliis virtutibus, videtur sentire hoc esse commune omnibus. Quod amplius videtur colligi ex solutione ad tertium, ubi ait actus aliarum virtutum, secundum quod in gloriam Dei fiunt, sic materialiter assumi a latria. Et eamdem fere doctrinam habet 2. 2, quæst. 108, art. 4, ad primum et secundum, et in art. 1, ad primum, ita explicat illud Jacobi 1: *Religio munda et immaculata, visitare pupillos*, etc. Ex quibus verbis colligi etiam potest ratio hujus sententiæ, nam omnis actus virtutis, hoc ipso quod honestus est, potest cedere in Dei honorem ac gloriam; sed religio respicit Deum ut supreme honorabilem; ergo potest sub hac ratione versari circa quemlibet actum virtutis, imperando illum.

30. Est ergo hæc sententia satis probabilis. Erit autem verisimilior, si in hunc modum explicetur. Aliud est enim loqui de cultu Dei in communi, aliud de proprio cultu adorationis. Cultus enim Dei priori modo sumptus comprehendit omnem actum honorandi Deum, sive in voto, sive in juramento, sive in oratione, etc.; adoratio vero Dei specialiter dicit cultum servitutis seu submissionis debitæ ac proportionatæ divinæ excellentiæ. Loquendo igitur de cultu priori modo, est verum posse religionem referre in Dei honorem et gloriam quemlibet actum virtutis, juxta illud Pauli, 1 Corinth. 10: *Omnia in gloriam Dei facite*. In qua relatione non considerantur virtutum opera solum ut Deo placent; sic enim illa relatio potius pertinebit ad charitatem vel obedientiam; sed considerantur ut in honorem Dei cedunt, et sic ea referre, ad religionem spectat. Neque ad hoc oportet spectare aliam proportionem præter honestatem, secundum quam sunt speciali modo participationes divinæ voluntatis, ejusque bonitatis, quam prædicant et declarant proprio quodam et singulari modo, et ideo sunt in illum specialiter referibilia, et ab Augustino interdum vocantur sacrificia, lib. 10 de Civitat., cap. 6. Et confirmatur, nam propter hanc causam quilibet actus virtutis, qui meliorem non impediat, potest per votum Deo offerri, cum tamen votum sit actus religionis.

Neque enim satis est si quis respondeat, per votum fieri actum materiam religionis, quia fit debitum Deo, et ad religionem pertinet persolvere Deo debita; nam in voto non solum ad religionem spectat implere actum jam promissum, sed etiam ipsum promittere est actus religionis; ante promissionem autem non erat opus debitum; ergo ante tale debitum est in ipso opere aliqua proportio, ut possit esse materia actus religionis; ergo, sicut est talis materia respectu actus promissionis, ita esse potest respectu imperii seu voluntariæ relationis in honorem et cultum Dei, et hæc sine dubio est sententia D. Thomæ, citatis locis, et in hac etiam generali significatione solet interdum sumi adorationis nomen.

31. At vero, si loquamur strictius de adoratione pro significatione servitutis ad Deum, sic non videtur quilibet actus virtutis ita aptus seu proportionatus ad adorandum Deum, quod non solum est verum de actibus internis, sed etiam de externis; quia hujusmodi adoratio, ut diximus, fit per actum externum seu imperatum, tanquam per signum ad placitum; de cujus ratione est, ut proportionem habeat cum significatione ad quam imponitur; hæc autem proportio ad hanc subjectionem et submissionem significandam non reperitur in quolibet actu exteriori, etiamsi alias honestus sit, ut per se notum videtur in solutione debiti, in actu eutrapeliæ, et similibus. Atque hinc fit ut interdum actus, qui per se non spectat ad aliam virtutem, aptior sit ad Deum adorandum, quam actus alterius virtutis; ut prosternere se, deosculari terram, aptius est ad Deum adorandum, quam temperate comedere, et sic de aliis. Imo addit D. Thomas, in tertio, ubi supra, hos actus, qui non sunt proprie alicujus virtutis elicitive, esse maxime proprios actus latriæ, et in 2. 2, quæstione 81, articulo primo, ad primum, hos vocat actus elicitos, *sicut sunt* (inquit) *sacrificare, adorare,* etc.; quod intelligendum est moraliter et respectu habitus virtutis, nam physice, et respectu potentiarum, etiam isti actus sunt imperati a voluntate; non enim elicit voluntas genuflexionem, sed imperat seu movet proximam facultatem. Unde nec religio, quæ est dispositio voluntatis, potest illum actum physice elicere, sed imperare. Proxime ergo elicit affectum adorationis, et mediante illo, imperat actum alterius potentiæ, per quam fit adoratio. Quod si interdum adoratio fiat per alium actum ipsius voluntatis, sub ea ratione imperatus est, licet alioqui sit elicitus a voluntate. Quando vero talis actus, etiam si sit alterius potentiæ, ex se non pertinet ad aliam virtutem, dicitur elicitus a religione, quia immediate oritur ex affectu ejus, nulla alia virtute interveniente. Quomodo etiam oratio, quæ est in intellectu, dici solet elicita a religione. Et eodem modo dicit D. Thomas citato loco, sacrificium esse actum elicitum a religione, et idem dicit de adoratione. Ubi videtur adorationis nomen adhuc strictius sumpsisse, non solum pro illo actu reverentiæ, qui ex se non habet aliam honestatem priorem honestate cultus religionis et adorationis; nam hoc modo etiam sacrificium est quædam adoratio, et in Scriptura ita sæpe appellatur, ut alibi latius tradit; sed sumit pro adoratione illa, quæ tantum fit aliqua actione hominis, quæ nec circa materiam exteriorem versatur, sed circa ipsamet hominis membra vel potentias, nec ex se habet aliam priorem honestatem. Actus enim, qui habet aliam propriam speciem virtutis, quamvis per extrinsecam relationem, et imperium, ad munus adorationis assumatur, non amittit propriam speciem virtutis, a qua simpliciter denominatur, licet, ut subest imperio religionis, vera sit adoratio.

32. Ad secundam confirmationem, quæ sumebatur ex vitio contrario adorationi, absolute loquendo falsum est quod in illa assumitur, in solo actu interiori non posse consummari malitiam adorationi Deo debitæ contrariam; nam, sicut non repugnat interiori actui fidei conjungi honestatem adorationis, ita non repugnabit interiori actui infidelitatis vel hæresis conjungi malitiam sacrilegii, et sic de aliis, si eadem proportio observetur, nimirum, quod ille actus ex tali intentione vel imperio fiat, quod ad malitiam illam communicandam sufficiat. Actus enim hæresis, verbi gratia, vel odii Dei, ex se habet propriam malitiam inseparabilem, quacunque intentione vel animo fiat; potest vero superbiæ, iræ, aut alterius similis vitii malitiam participare, si ex ejus imperio et relatione fiat. Sic ergo in actu hæresis potest reperiri malitia contraria honestæ adorationi, si quis talem actum exerceat intentione aut colendi Deum, aut intentione tribuendi alteri quam Deo honorem soli Deo debitum; ut si quis existimet ad excellentiam Dei pertinere ut una tantum in eo sit persona, et eam fidem exerceat, et secum recogitet, animo exaltandi intra se divinam excellentiam, erit non solum hæreticus,

sed etiam sacrilegus. Rursus, si quis credat esse alium omnipotentem præter unum Deum, seu primum auctorem alicujus beneficii, et ea ratione illi interius gratias agat, vel supplex deprecetur ut omnipotentem vel supremum auctorem, peccabit interius, non solum contra fidem, sed etiam contra honorem Deo debitum, quod peccatum, licet ab infidelitate ducat originem, diversum tamen ab illa est. Idem reperiri potest in odio Dei; nam, si quis illud exerceat animo inferendi Deo injuriam, seu privandi illum honore ei debito, in illo actu præter malitiam odii est malitia sacrilegii interius consummati, et sic possunt in aliis exempla adhiberi; et interdum etiam potest intelligi hæc malitia quasi per defectum; ut si quis nolit firmum et certum assensum rebus fidei adhibere, sed solum formidolosum ac dubium, et illum actum velit exhibere ut sufficientem notam honoris Deo debiti, erit non solum hæreticus, sed etiam sacrilegus, quia Deum facit creaturis æqualem. Ex quibus et similibus exemplis potest argumentum factum in contrarium retorqueri; nam si injuria et inhonoratio divina potest interius consummari, cur non etiam poterit adoratio? Dixi autem necessarium esse, ad consummandam interius hanc malitiam, ut intentio cultus intercedat, quia media tali intentione communicanda est malitia, eo quod opposita bonitas non sit intrinseca actui, sed ex imperio et relatione extrinseca proveniens; tunc enim malitia opposita, cum non in sola omissione, sed in commissione consistat, non potest, nisi per contrarium imperium, seu intentionem, communicari, quod non solum actibus internis, sed etiam externis commune est. Si enim exercere actum externum humilitatis, per se non habet honestatem religionis, potest tamen illam habere, si ex peculiari intentione et imperio fiat. Unde e contrario exercere externum actum superbiæ in propriam exaltationem, per se non habet malitiam sacrilegii adorationi Dei contrariam; si tamen fieret intentione usurpandi sibi divinum honorem, haberet illam; et ratio generalis est, quia contraria bonitas non est debita illi actui secundum se, sed tantum ut tali imperio vel intentioni subest.

SECTIO III.

Quotuplex sit adoratio.

1. Præter communem et generalem rationem adorationis a nobis explicatam, oportet ut ea, quæ de Deo et hominibus dicenda sunt, intelligi possint, nonnullas adorationis partitiones præmittere, et tam singularum vocum communiorem usum et significationem, quam proprias singularum rerum rationes diligenter exponere. Et imprimis omitto divisionem adorationis in fictam et veram, quia hæc omnia jam a nobis explicata sunt, et nunc de vera adoratione agimus, ficta enim neque adorationis nomen meretur. Omitto etiam divisionem in honestam et superstitiosam adorationem, quia de honesta tractamus, qua explicata, constabit quænam superstitiosa sit, et præter objecti dignitatem.

2. ***Adorationis divisio in internam et externam.*** — Primo ergo dividi solet adoratio in internam et externam. In qua divisione distingui potest actus voluntatis volentis cultum, ab ipso cultu, qui per illum exhibetur, ita ut ille dicatur interior adoratio, hic exterior; in quo sensu adoratio exterior dicetur, non solum quæ fit per membra corporis, et sensibus objici potest, sed etiam quilibet actus interior, etiam si sit intellectus, vel ipsius voluntatis, quatenus sub prædictum actum voluntatis cadit, et ab illo imperatur; cultus enim et adoratio non solum externis, sed etiam internis actibus exhiberi potest, ut statim dicam. Unde non est hic proprius et usitatus sensus hujus divisionis, quia non voluntas colendi, sed ipse cultus adoratio vocatur. Et hæc distinguitur in internam et externam. Externus cultus dicitur, qui per signa externa, et sensibilia fit, cujus varias partes numerat Aristot., 1 Rhetoric., cap. 5: ***Honoris***, inquit, ***partes sunt, sacra, memorationes, decantationes carminum, aut solutæ orationis ad laudem recitatio, præmia, delubra, vel primi consessus, sepulchra, imagines, publici ritus, adhæc etiam barbara, ut inclinari, loco cedere, munera quoque***, etc., quæ omnia solum materialiter differre possunt, si ejusdem excellentiæ testimonia existant, et ad eam significandam referantur. Interioris autem cultus Aristoteles non meminit, quia de cultu et honore qui inter homines exhibetur, sermonem facit; non enim possunt homines se mutuo colere nisi externo cultu, quia non intuentur cor, nec cognoscunt internos actus, nisi per exteriora signa; unde cum adoratio sit quædam testificatio et recognitio excellentiæ alteri manifestata, non potest ab homine exhiberi homini, nisi per exteriores actus. Interior igitur cultus dicitur, qui per interiores actus mentis, scilicet intellectus et volun-

tatis, exhibetur, qui maxime ad Deum refertur, qui summus spiritus est, et interiores actus mentis videt; extendi autem etiam potest ad creatos spiritus beatos, quatenus interiores actus ad illos relatos cognoscere possunt, ut infra declarabitur. Et hoc modo dixit August., in Ench., cap. 3 et 6, et lib. 12 de Trinit., cap. 14, *christianam religionem maxime colere Deum fide, spe et charitate*; quod dupliciter potest intelligi, primo, quia ex fide, spe et charitate movetur homo ad colendum Deum vero religionis cultu, ut D. Thom. exposuit, 2. 2, quæst. 81, art. 5, ad 1; vel e contrario, quia ipsa virtus religionis ordinat et refert actus illarum virtutum, ut per illos Deum colat, ut idem D. Thom. exposuit, in 3, dist. 9, q. 1, art. 1, quæstiunc. 3, ad 1. Quanquam enim religio sit specialis virtus, quia speciale habet objectum (ut supra explicatum est), utitur tamen actibus aliarum virtutum, ut per illos cultum Deo exhibeat, et hoc modo potest etiam uti actibus fidei, spei et charitatis, quia, licet perfectiores sint, hoc tamen non obstat quominus possint ad finem religionis ordinari. Hi ergo actus proprie pertinent ad cultum internum, et ad eumdem etiam spectare potest interior reverentia, seu timor (ut supra dicebam), detestatio peccati, mentalis oratio, et similes actus, si ex voluntate colendi Deum proficiscantur. Legatur de hac distinctione D. Thom. 2. 2, quæst. 84, art. 2, et quæst. 103, art. 1.

3. Quæri autem hic solet quænam istarum adorationum sit propria adoratio, an interior, vel exterior? In quo breviter dicendum est, si comparemus adorationes, tam internam quam externam, posteriori modo sumptas, ad ipsam voluntatem adorandi, neutram earum habere veram rationem adorationis, nisi prout subest tali voluntati procedenti ex tali judicio, et existimatione rei, qualis per adorationem indicatur. Quia si omnino deesset voluntas, non solum non haberet rationem adorationis, sed neque actionis humanæ; si autem deesset veritas, seu conformitas cum existimatione rei, non esset vera adoratio, sed fictio adorationis, et irrisio, ut dictum est; unde, ut sit adoratio honesta, de qua nunc agimus, oportet ut ex voluntate honesta procedat. At vero, e contrario, sola voluntas adorandi, si in nullum actum adorationis prodeat, potest dici interna adoratio, vel magis proprie adorationis propositum, sicut sola voluntas occidendi potest dici homicidium internum, non tamen simpliciter homicidium, quia hæc vox externum actum humanum significat. Comparando autem adorationes, internam et externam, posteriori modo explicatas, inter se, quatenus unaquæque earum conjuncta est cum suo actu voluntatis, sic utraque est adoratio, et perfecta in sua specie, licet una possit esse alia perfectior, sicut oratio vocalis et mentalis in ratione orationis comparari possunt.

4. ***Divisio adorationis in latriam, duliam et hyperduliam.*** — Secundo, dividi solet adoratio ex parte objecti, et excellentiæ rei adoratæ, in latriam, et duliam, et hyperduliam. In qua divisione, primum explicanda est nominum ratio et impositio; λατρέυω enim græce idem est quod latine, *revereor*, aut *colo*; δουλέυω vero, idem est quod *servio*; unde hæc duo verba apud Græcos frequenter pro eodem accipiuntur, ut tam Deo quam creaturis communia sint. Quo fit ut, tam in græca quam in latina lingua (et idem est de hebræa), nullum sit nomen quod ex propria et primæva significatione sua, singularem Dei cultum aut honorem creaturis debitum specialiter significet; nisi fortasse componendo vocem ex ipso nomine Dei, ut est in græco vox θεοσέβεια, cui nulla est similis latina. Nomina enim *adorationis, cultus, servitutis*, et similia, eis communia sunt, quamvis interdum, quasi per antonomasiam ad significandum singularem Dei cultum usurpentur, ut in sequentibus frequenter videbimus, explicando varias locutiones Patrum, quæ ex hac nominum ambiguitate ortæ sunt. Quod certe est valde considerandum, et memoriæ mandandum. Ad hanc ergo ambiguitatem tollendam, schola Theologorum communia nomina ad significandas adorationis species accommodavit, et *latriam* appellavit singularem et excellentem adorationem, quæ Deo propter summam ejus excellentiam debetur. Cujus accommodationis fortasse ratio fuit, quia (ut Phavorinus dicit in Lexico) ipsa vox græca vehementiam quamdam timoris significat, aut certe, quia apud Sanctos Patres fere semper hac voce, adoratio Deo propria significata est, ut patet ex VII Synod. fere tota; et August., lib. 10 de Civit., cap. 1, et lib. 1 de Trinit., cap. 6, et lib. 20 contra Faust., cap. 21, et q. 61 in Gen., ubi advertit, propterea falsorum deorum cultum *idololatriam* fuisse appellatam, quia *latria* proprium cultum vero Deo debitum significat; et eodem modo utitur hac voce Damasc., orat. de Imagin; Tharas., in dicta epist. ad Constant. et Irenem, qui notat in

illis verbis Deuter. 6 et Matth. 4 : *Illi soli servies*, græce esse verbum λατρέυω, et ideo addi particulam, *soli;* verbum autem προσκυνεῖν, seu *adorare*, commune esse, et ideo cum dicitur : *Deum tuum adorabis*, non addi *solum ;* idem notat Anastasius Episc., in act. 4 VII Synodi, et notaverat August., dict. q. 61 in Genes. De eadem re videri potest Basil., exponens 1 cap. Isai., et alii de hac materia scribentes. Nomine autem *duliæ* significatus est honor, vel cultus qui creaturis excellentibus dari potest; nam, quia certum est hos cultus esse diversos in re ipsa (ut jam dicemus), oportuit etiam diversis nominibus significari, ut secure, et sine suspicione erroris loqui possemus; et licet nomen *dulia* uno modo significet propriam servitutem, et subjectionem humanam, ut constat ex D. Thom., 2. 2, q. 103, art. 3 et 4, et in 3, d. 9, q. 2, art. 1, ad 1, et Durand. ibi, q. 3, proprie tamen, ut nunc illo utimur, significat Sanctorum cultum; sicut enim nomen *latriæ* Deo, ita nomen *duliæ* Sanctis accommodatum est. Significabat enim *dulia* communem servitutem, ut notavit Beda, lib. 1 in Luc., in fine; et ideo accommodata est hæc vox inferiori cultui, seu adorationi quæ Sanctis datur; licet Ayala, in 3 part. de Tradit., considerat. 7, dubitet an hujusmodi officium debuerit *dulia* appellari, quia veneratio, quæ communiter exhibetur Sanctis, non est in signum servitutis. Sed non est quod dubitemus, quia hæc vox non propriam tantum et vilem servitutem, sed etiam honorariam subjectionem significat, quomodo dixit Paul., ad Galat. 5 : *Per charitatem servite invicem*, ubi græce habetur verbum δουλέυετε, quod notavit August., lib. 1 de Trinit., cap. 6, qui egregie, serm. 7 Ad frat. in eremo, ait, *quando duliam damus Prælatis et Sanctis, Deo vero latriam reservamus, tunc dare nos quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo*. Ex his ergo quæ de significatione vocum dicta sunt, constat ratio et sensus prædictæ divisionis; cum enim adoratio alicui exhibeatur propter excellentiam ejus, pro diversitate excellentiæ erit etiam adoratio diversa; quia ergo excellentia alia est increata, alia vero creata, adoratio, quæ exhibetur propter increatam excellentiam, *latria* dicitur; quæ vero propter creatam, generali nomine dicitur *dulia*, præsertim quando illa excellentia est gloriæ vel sanctitatis creatæ. Quod si illa sanctitas sit singulari ratione excellens, adoratio illi respondens, *hyperdulia* vocatur. Quæ omnia constant ex usu Theolog., in 3, distinct. 9; et D. Thom. hic, et 2. 2, q. 103, art. 3 et 4. Advertit autem Scotus ibi, quæst. unica, cum Bonavent., art. 2, q. 1, has voces, *latria* et *dulia*, non solum actibus, sed etiam habitibus tribui, frequentius tamen significare actus, et hoc modo illis nunc utimur, quamvis multa, ex iis quæ dicemus, possint, proportione servata, de habitibus intelligi. Ex his vero constat adorationis nomen commune esse Deo et creaturis, ut evidenter constat ex Scripturæ usu, Gen. 23 et 42, et infinitis aliis locis; unus vero pro multis sufficit 1 Paralip. 29 : *Inclinaverunt*, inquit, *se, et adoraverunt Deum, et deinde regem*.

5. Quæri vero hic potest, sicut in præcedenti divisione, an hæ duæ adorationes univoce, vel tantum analogice, in ratione adorationis conveniant. Quod dubium non invenio a Theologis tractatum, quia revera parvi momenti est, ac fere de nomine : Petrus tamen Bergomensis, in tabula, seu concordantiis D. Thomæ, verbo *Adoratio*, n. 3, sic inquit : *Ex mente D. Thomæ, adoratio exhibita Deo et creaturæ non dicitur univoce, sed analogice;* et profert tria loca. Primus est in 2. 2, q. 84, art. 1, ubi solum dicit excellentiam Dei non communicari creaturæ secundum æqualitatem, sed secundum quamdam participationem, et ideo aliam venerationem Deo, aliam vero excellentibus tribui creaturis. Secundus locus est in secunda secundæ, quæst. 94, articulo primo, ad 2, ubi non comparat latriam cum dulia, sed cum idololatria, quas dicit univoce convenire in ratione cultus, qui per actum humanum exhibetur, quamvis in ratione virtutis et religionis idololatria æquivoce dicatur religio, seu latria.

6. Tertius locus est in 3, dist. 9, q. 1, art. 2, quæstiunc. 7, ubi similiter non comparat latriam, nisi cum idololatria. Potest vero hæc sententia suaderi, quia excellentia vel dominium Dei et creaturarum non univoce, sed analogice tantum conveniunt in ratione excellentiæ, vel dominii; ergo et cultus exhibiti propter has excellentias solum analogice possunt in ratione adorationis convenire. Et hanc sententiam tenet Bonav., in 3, dist. 9, art. 2, ad 4, ubi inquit, sicut *Dominus* dicitur analogice de Deo et creatura, ita et duliam in communi sumptam, prout abstrahit ab adoratione Deo et creaturæ debita, analogice dici. Et favent Sancti, qui interdum, loquentes de adoratione simpliciter, negant illam esse exhibendam creaturæ, utentes illa voce quasi analoga, ut convenit principali analo-

gato, seu divino cultui. Potest etiam confirmari ex Arist., lib. 2 Magnor. moral., c. 11, dicente, amicitiam propter jucundum vel utile solum analogice esse amicitiam, si cum ea, quæ est propter honestum, conferatur.

7. *Latria et dulia univoce conveniunt in ratione adorationis.* — Nihilominus contrarius loquendi modus mihi videtur probabilior, qui satis colligitur ex D. Thom., citata q. 94, ex 2. 2, art. 1, ad 2, ubi dicit, latriam et idololatriam in ratione actus humani ad cultum pertinentis univoce convenire, sicut solutio tributi (inquit) univoce dicitur, sive tribuatur vero regi, sive falso. Sic ergo adoratio, de qua loquimur, sumpta sub ratione communi actus humani ordinati ad honestum et rationabilem cultum alterius, univoce dicitur, sive talis cultus ad Deum, sive ad creaturam referatur. Et confirmatur manifestis exemplis, nam fides univoce dicitur de divina et humana, quamvis altera divina et increata, altera humana et creata auctoritate nitatur. Amor etiam Dei et amor proximi univoce in ratione amoris conveniunt, quamvis amor Dei sit propter bonitatem increatam, et amor proximi propter creatam. De hoc enim amore sermonem habeo. Præterea oratio, quæ ad Deum, et ad Sanctos fit, sine dubio conveniunt univoce in ratione communi orationis, cum tamen oratio ad quemdam etiam cultum pertineat. Deinde explicatur ratione, quia actus voluntatis, a quibus adoratio proficiscitur, et habet esse humanum seu morale adorationis, univoce conveniunt in ratione actus humani et liberi, et in ratione virtutis, seu actus honesti, et solum differunt in specificis differentiis quæ per se constituunt illos in hac vel illa specie virtutis; ergo solum conveniunt univoce in genere, et differunt specie, et nulla ratio analogiæ inter eos intercedit; ergo idem est dicendum de adoratione secundum genericam rationem suam, et de universis illius speciebus. Sicut etiam habitus ipsi univoce conveniunt in ratione virtutis, et differunt specificis differentiis, quæ in suo ordine absolutæ sunt et perfectæ, quamvis una sit alia perfectior. Tandem (ut rationem in contrarium dissolvamus) objecta actuum vel habituum non per se et intrinsece illos constituunt, sed habitudo ad objectum est hujusmodi actibus vel habitibus extrinseca. Unde fit ut, licet unum objectum increatum sit, aliud vero creatum, et ideo in suo esse univoce non conveniant, nihilominus habitudines ad illa, quæ creatæ sunt, et actus ac habitus qui illas includunt, possint univoce rationem aliquam participare, præsertim quia interdum habitus, vel potentia, quæ in se omnino una est, potest objectum respicere, quod secundum analogiam tantum unum est, ut in intellectu et voluntate videre licet. Solum in usu nominum est observandum, aliud esse loqui de nominibus significantibus rationes communes et abstractas, in quibus procedunt omnia quæ diximus; tale enim nomen est *adoratio*, talisque est ratio quam per se primo significat. Aliud vero est loqui de nominibus significantibus rationes specificas, in quibus contingit ut nomen unius speciei per attributionem et analogiam tribuatur alteri, ut cum homo dicitur leo; sic enim fortasse dici potest, sub ratione cultus religiosi adorationem duliæ esse analogice cultum, si cum latria conferatur, quia religio proprie et per se significat specialem virtutem ad colendum Deum institutam, sicut e contrario interdum indicat D. Thom., religionem dici pietatem vel duliam, per quamdam quasi analogiam, qua nomina creaturarum transferuntur ad Deum secundum quamdam excellentiam, ut loquitur D. Thom. 2. 2, q. 101, a. 3, ad 2, et 102, a. 3, ad 1.

8. *Adorationis divisio in absolutam et respectivam.* — Tertio, principaliter dividi potest adoratio in absolutam et respectivam; sicut enim potest voluntas rem aliquam amare, vel per se, quia in se bona est, quæ potest dici absoluta dilectio; vel propter aliud ad quod est utilis, quæ potest dici dilectio respectiva, seu electio; ita potest velle rem aliquam adorare, vel propter se, seu propter intrinsecam excellentiam quam habet, et hæc dicitur adoratio absoluta, vel propter aliud, seu propter excellentiam quæ est in aliqua persona ad quam talis res aliquam habitudinem habet, vel conjunctionem, et hæc dicitur adoratio respectiva. Priori modo tantum est adorabilis res intellectualis, quia sola illa est capax honoris et excellentiæ propter se honorabilis, seu adorabilis, ut virtutis, sanctitatis, dominii, etc. Præsertim quia, cum homo sit naturæ intellectualis, non potest prudenter, honeste, ac juxta dignitatem suam se alteri rei submittere propter ejus dignitatem, nisi sit ejusdem vel excellentioris naturæ, et excellentiam aliquam vel dignitatem habeat, naturæ intellectuali convenientem. Posteriori autem modo adorabiles sunt res inferioris ordinis, quia cum non propter se, sed propter alicujus rei dignitatem et excellentiam

colantur, honor illis exhibitus non in illis sistit, sed in ipsas personas, propter quas adorantur, redundat. Quæ omnia fusius in sequentibus disputationibus explicanda sunt. Neque oportet iterum hic morose discutere, an hæc divisio univoca sit vel analoga, nam de re fere dialectica satis dictum est, et quæ in præcedenti divisione sunt dicta, facile possunt hic accommodari. Isti enim actus morales in communibus rationibus univoce conveniunt, quamvis sub nominibus significantibus speciales aliquas perfectiones, possint interdum per translationem seu analogiam denominari. Quæ omnia notanda sunt, multum enim conferent ad ea intelligenda, quæ in disputationibus sequentibus tractabimus.

SECTIO IV.

Quomodo Christus ut Deus adorandus sit.

1. Quæstio hæc de tota Trinitate, et de singulis personis, quatenus sunt unus Deus, versari potest; cum enim de fide certum sit, Christum esse verum Deum, unumque ac eumdem cum Patre ac Spiritu Sancto, consequens fit eamdem, quæ Deo et cæteris personis, adorationem illi esse debitam; agamus igitur simpliciter de Deo; inde enim quid de Christo ut Deo dicendum sit, facile constabit.

2. *Adoratio Deo debita singularis, et nulli creaturæ communicabilis.* — Principio igitur, Deum esse adoratione dignum, per se notum est, neque probatione indiget, cum nomine Dei rem summe excellentem significemus. Unde etiam fit, sicut excellentia Dei singularis est, et omnes creaturas superans, ita cultum, et venerationem illi debitam singularem esse, omnique creaturæ incommunicabilem per se et absolute; quod totum de fide est, ut constat Matth. 4, Deuter. 9 et 10 : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*, ubi græce est verbum λατρέυσεις, quo singularis Dei cultus significatur, ut dictum est, et notarunt August., lib. 3 cont. Maxim., c. 23; et Anastas. Episc., VII Synod., act. 4, post medium. Et de hac Dei adoratione loquitur Paulus, 1 ad Timot. 1, cum dicit : *Soli Deo honor et gloria*, et ad Rom. 1 : *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Et in eamdem rem multa congeruntur ex Patribus, in VII Synod., act. 7, et quæ supra adduximus de nomine latriæ hoc confirmant. Ratione præterea confirmari potest, quia divina majestas et potestas, prout in ipso est, nulli creaturæ communicari potest. Propter quod vera de Deo existimatio alteri communicabilis non est. Sed adoratio divina ex tali existimatione procedit, et in propria Dei excellentia nititur, et ideo singularis est, et illius propria. Sicut etiam singularis fides et amor illi debentur, quia proprie et excellenti quodam modo verax et bonus existit.

3. *Dubium.* — Duo vero occurrunt circa veritatem hanc explicanda. Primum est, an hæc adoratio latriæ, prout in Deum ipsum singulariter convenit, sit unius rationis vel plurium. Et ratio dubitandi esse potest, quia Damasc., orat. 3 de Imaginib., fol. 5, quinque distinguit titulos, propter quos Deus latria coli potest. Primus est supremum dominium Dei. Secundus, suprema gloria et sanctitas. Tertius, maxima beneficentia erga homines. Quartus, quoniam ab illo speramus omne bonum. Quintus denique quia illum offendimus. Quinimo possemus hoc modo plures alias ac pene infinitas rationes colendi Deum ratione distinguere, nimirum, quia est sapiens, quia justus, quia misericors, etc. Nam propter hæc singula attributa dignus est summo honore. Nec refert quod attributa hæc non re ipsa, sed sola nostra ratione distinguantur, hoc enim ad distinguendas virtutes sufficit, sicut charitas et fides virtutes distinctæ sunt, quia altera divina bonitate, altera veritate nititur, quanquam in Deo bonitas et veritas sola ratione discernantur. Et eodem fere modo charitas et spes inter se distinguuntur, quia altera in Deum, prout est bonus in se, tendit; altera, prout est bonum nostrum; sic igitur adorationes distingui poterunt. Et confirmatur ex Augustino, q. 94 in Exod., dicente, *Deo ut Deo latriam, ut Domino vero duliam deberi*; quod hic retulit D. Thomas, ex glossa in Psal. 7; at vero dulia et latria diversæ adorationes sunt. Confirmatur denique ex S. Thom., in 1. 2, q. 102, art. 3, ad 3, ubi tria sacrificiorum genera, quæ Deo offeruntur, distinguit. Unum est holocaustum, quod offertur Deo, ut in se est supremæ majestatis et excellentiæ; aliud est hostia pacifica, quæ respicit Deum ut supremum benefactorem; tertium denique est hostia pro peccato, quæ offertur Deo ut Salvatori. Unde Scot., in 3, d. 9, obiter indicat quæstionem, an hæ tres rationes, Dei ut sic, Creatoris et Salvatoris, species adorationum distinguant, an posteriores duæ ad latriam pertineant; quia videntur quodammodo esse rationes creaturæ, et extrinsecæ Deo. Propria vero latria in ex-

cellentia increata, et intrinseca Deo fundari debet. Et nihil definit.

3. *Responsio.* — *Una et eadem virtus religionis, etiam propter diversos titulos, Deum adorat et colit.* — Nihilominus dicendum est, unam et eamdem esse virtutem, quæ propter has omnes rationes Deum colit et adorat, quæ communis est Theologorum sententia, in 3,d. 9, præcipue D. Thom., q. 1, art. 3; Alens., 3 part., q. 30, memb. 1, art. 3, § 2 et 3; Gabr., lect. 49 in Cano. Quod ita ostendit D. Thom. 2. 2, q. 81, art. 3, ad 1, et q. 84, art. 1, ad 2 : latria datur Deo, ut est primum principium, et pater omnium, Malach. 1 : *Si ego pater, ubi est honor meus* ? Sed in ratione primi principii omnia divina attributa continentur, ex quibus unica et simplicissima excellentia divina per quamdam ineffabilem identitatem veluti resultat; ergo virtus religionis una est, quæ hanc Dei excellentiam respicit, ut formale objectum et fundamentum cultus quem Deo exhibet. Cui rationi addi potest, idem omnino esse, si Deus in ratione Salvatoris, vel prout in se est supremæ majestatis, consideretur; quia sub quacunque harum rationum omnia divina attributa formaliter includit. Quod si divinam essentiam a suis attributis ratione distinguamus, id nihil obstat, quia eadem virtus, quæ naturam divinam propter suam eminentiam veneratur, consequenter etiam in illa colit perfectionem omnem quæ ex natura rei cum illa conjuncta est, aut nostro intelligendi modo ab illa manat. Sicut virtus, quæ honorat hominem, quia homo est, eumdem etiam, quia intellectum et voluntatem habet, honorabit.

4. *Dubium.* — *Responsio.* — Sed quid est dicendum de actibus? Multi enim dubitant, propter rationes in principio factas, et quia nihil obstat quominus idem habitus plures ac differentes actus eliciat, sicut eadem potentia diversorum actuum et habituum est capax. Qui modus dicendi fortasse non est improbabilis. Contrariam tamen sententiam, sicut communiorem, ita et probabiliorem existimo. Itaque omnes illi actus, in ratione divini cultus et latriæ, ejusdem speciei esse videntur. Et ratio reddi potest primo, quia nulla divina perfectio est sufficiens latriæ fundamentum, nisi prout simpliciter infinita est et increata; ergo, licet nostris conceptibus hæc attributa distinguamus, tamen nullum eorum est ratio exhibendi Deo cultum latriæ, nisi prout includit reliqua, et in se, et in apprehensione nostra saltem implicita et confusa, nimirum quatenus in quolibet eorum increatum et infinitam excellentiam, ipsique Deo propriam et singularem spectamus. Exemplum hujus rei esse potest charitas, quæ, si Deum diligit super omnia actu supernaturali et infuso, actus ejusdem rationis erit, sive tendat in Deum explicite consideratum ut infinite bonum, sive infinite sapientem, aut potentem, etc. Quia revera amor semper fundatur in infinita Dei bonitate et perfectione, quæ omnia hæc includit, et est propria et adæquata ratio talis amoris; quamvis modus concipiendi ex parte nostra diversus sit, qui in ipsis conceptibus efficit diversitatem, quia speciebus intelligibilibus, et mediis quibus intellectus ad concipiendum utitur, commensuratur; at vero actus voluntatis non inde distinguuntur, quando ratio, quæ in objecto concipitur, et voluntatem movet, ejusdem rationis existit.

5. Ex quo infero dubium non esse quin honor datus Deo titulo Creatoris vel Salvatoris vera latria sit, et ad religionem pertineat; quidquid enim sit de differentia specifica actuum, quæ in quæstionem verti potest, tamen de veritate latriæ nulla dubitatio vel incertitudo admitti debet; quia totus hic honor est singularis, ac proprius Dei, sicut et excellentia ipsa; est ergo latria. Deinde si attente res consideretur, non fundatur in ratione creata, sed in excellentia increata. Quod ita declaro, quia in titulo Creatoris duo expectari possunt : alterum est creatum bonum, quod in creatura ponitur; alterum est potestas quam Deus retinet in creaturam suam, quæ revera est dominium supremum et excellens Dei; honor igitur non datur Deo propter bonum quod in creatura posuit, ita ut hoc sit proximum motivum adorandi; sed propter dominium et potestatem, quam in se habet. Quæ potestas increata est, ad singularem Dei excellentiam spectans; pertinet ergo dictus honor ad veram et perfectam latriam Et eadem ratio est, si Deus sub ratione Salvatoris aut benefactoris consideretur [1].

6. *Dubium.* — *Responsio.* — Quod si fortasse aliquis specialiter inquirat quid sit dicendum de actu gratitudinis, seu de singulari debito, et obligatione quæ ad gratias Deo agendas pro beneficiis susceptis ex eisdem resultat, et in eisdem quamvis creata sint versatur, ea referendo in benefactorem Deum, et pro illis gratias ei agendo, unde proxime ea

[1] Anton. de Cordub., libr. 1 Theologic. quæstionum, q. 5, dub. 2.

respicit ut materiam circa quam versatur, respondetur hunc actum diversum sine dubio esse posse ab eo de quo agimus; sicut enim orare actus esse potest ab adoratione diversus, ita et gratias agere, quamvis in eamdem virtutem religionis omnes referantur, ut latius tractat D. Thomas 2. 2, q. 83, a. 17, et q. 106, a. 1, ad 1; posset vero ipsamet gratiarum actio sumi in notam adorationis, sicut de oratione diximus, sect. 1. Et idem dicendum est de satisfactione, quæ pro peccatis in Deum commissis illi offertur; est enim ex se actus hic, ab illo cultu de quo nunc agimus, valde diversus, ut latius in materia de pœnitentia tractandum est.

7. *Responsio ad argumenta.*—Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur, distinctionem rationis inter attributa divina non semper sufficere ad virtutes vel earum actus distinguendos, nisi vel diversus modus operandi nostrarum potentiarum ad distinctionem efficiendam concurrat, ut in amore et cognitione videre licet; vel certe in diversa habitudine, seu ratione quæ in talibus attributis consideratur, honestas veluti genere diversa reperiatur, ut contingit in charitate et spe, quarum prior ad amorem amicitiæ, posterior vero ad amorem concupiscentiæ pertinet; in præsenti vero nulla ratio hujus distinctionis reperitur.

8. Ad primam confirmationem respondeo, duliam, prout Deo ut supremo domino accommodatur, revera latriam esse; vocari vero ab Augustino duliam, tum ut indicet omnem rationem veræ adorationis in cultu Deo debito eminenter contineri, ut insinuavit D. Thom. 2. 2, q. 103, art. 3, ad 1; tum etiam quia, sicut nomen dominii aliquo modo commune est Deo et creaturæ, ita et nomen duliæ, cujus ratio in dominio fundatur, commune est utrique, quamvis nomen latriæ soli divinæ adorationi tributum sit, ut diximus. Ita D. Thom., in 3, d. 9, q. 2, art. 1, ad 1. Sed urgebis, ex hac responsione sequi, latriam et duliam, prout Deo attribuuntur, non esse adorationes specie diversas, sed eamdem conceptibus vel nominibus generis et speciei conceptam vel nominatam; consequens est contra D. Thom., art. 2, ubi hoc exemplo probat distinctionem latriæ et duliæ respectu Christi secundum diversas rationes. Respondetur D. Thomam non uti illo exemplo, ut efficaci probatione, sed solum ut per quamdam proportionem rem declaret, ut Cajetanus insinuavit. Nam, sicut in Deo propter rationes adorandi nostra solum conceptione et ratione distinctas, duo etiam conceptus et denominationes adorationis distinguuntur, ita in Christo, propter duas rationes adorandi re distinctas, poterunt duæ adorationes specie distingui.

9. Ad secundam confirmationem patet responsio ex dictis; nam si illa tria genera sacrificiorum ad divinum cultum proxime referantur, poterunt quidem in materia vel actu exteriori differre, non tamen in interiori actu, seu ratione formali cultus; si vero unum referatur ad Dei adorationem et testimonium divinæ excellentiæ, aliud in gratiarum actionem offeratur, aliud denique in satisfactionem pro peccato, poterunt in interiori actu habere diversitatem, etiam si exterior fortasse interdum idem sit.

10. Secundo loco, explicandum est quænam sit hæc adoratio soli Deo debita, et creaturæ incommunicabilis, tam interna quam externa. In qua re notanda est differentia inter actus internos et externos. Interni enim, quoniam Deum ipsum, ut proprium suum objectum, attingunt vel repræsentant, idcirco ex se et natura sua tales esse possunt, ut ad solius Dei cultum referri valeant; hujusmodi sunt actus fidei divinæ, actus spei, charitatis, pœnitentiæ, et alii similes. Actus vero exteriores non sunt ita ex se determinati, quin tam ad venerandum Deum, quam ad honorandam creaturam exerceri possint, quod notavit August., d. lib. 10 de Civit., cap. 4; Greg. Nyssen., citatus a D. Thoma, in Catena, circa illa verba Luc. 22: *Positis genibus orabat*, ubi sic inquit: ***Quia humana natura nihil habet Deo condignum, ideo honorifica signa quæ invicem exhibemus, transsumpsimus ad obsequium incomparabilis naturæ.*** Quo fit ut distinctio latriæ soli Deo debitæ ab adoratione creaturæ in his externis actibus potissimum ex interiori intentione pendeat, ut Leontius tradidit in VII Synod., act. 4, circa finem [1].

11. *Quinam cultus soli Deo sit debitus.*—Secundo spectari etiam debet usus; interdum enim actus de se indifferens usurpatus est, et ad solum divinum cultum, vel semper vel plurimum accommodatus; ut nonnulli censent de pectoris percussione, quia est signum petendi veniam peccatorum, quæ a solo Deo expectanda est. Et idem aliqui existimant de hoc verbo, ***Miserere nostri***, quia in Litaniis

[1] Leontius Corduba sup. dub. 6; et Wal., 3 tom. de Sacramentalibus, c. 117, n. 4.

solum ad divinas personas hoc modo Ecclesia loquitur. Sed hæc non sunt certa, nec semper vera, quia et verba illa possunt in alio sensu proferri, ut per se manifestum est, et infra etiam dicetur; et ab homine potest etiam venia postulari de injuria in illum commissa, et hæc animi submissio posset eodem exteriori signo indicari. Potissimum ergo in his signis externis attendenda est præter intentionem internam publica impositio; nam si hæc signa sufficienti auctoritate et potestate ad significandum Deum et cultum ejus sunt imposita, solum ad divinum cultum usurpari possunt; et si creaturis communicetur talis cultus, erit idololatria, saltem exterior, si non ex animo, neque ex falsa æstimatione fiat. Hæc autem impositio in vocibus notior est; nomen enim Dei proprie sumptum, aut nomen Creatoris, et similia, solum verum Deum et perfectiones ejus significant; et ideo, si ad creaturam et laudem ejus deputentur, idololatria est. At vero in aliis actionibus, sacrificium in proprium Dei cultum maxime institutum est, teste Augustino, 8 de Civit., cap. 27, et lib. 10, cap. 19, et lib. 20 contra Faust., cap. 21; et Theodor., lib. 8 ad Græcos; D. Thom. 2. 2, q. 84 et 85. Propter quod Exod. 22 dicitur : *Immolans, vel sacrificans nisi Domino soli, eradicabitur ;* et propterea monuit Angelus Manue, Judic. 13 : *Si vis holocaustum facere, offer illud Domino.* Et hunc fuisse gentium omnium sensum et consuetudinem, non obscure indicarunt Laodiceni, Act. 14, qui cum errarent, Paulum et Barnabam deos esse existimantes, eis statim sacrificium offerre tentarunt. Est enim sacrificium actio quædam qua res aliqua in Dei honorem mactatur vel consecratur in recognitionem et testimonium supremi dominii, et majestatis divinæ. Hanc vero significationem (ut bene August. notavit) ab impositione habet, non a natura; occisio enim vituli de se non significat Deum esse auctorem vitæ et mortis, unde remota impositione non continet divinum cultum : tamen postquam imposita est, jam habet rationem sacrificii, et divino cultui contrarium esset illam alteri offerre. Et ad hunc modum in lege Evangelica, cultus sacramentorum adorationem latriæ continet, et maxime nostrum incruentum sacrificium, in quo Deus ipse est, qui offertur : et ideo natura, et dignitas talis rei oblatæ postulat, ut soli Deo offeratur, quamvis hæc ipsa oblatio, et sacrificium ex institutione ortum habeat.

12. Ex quo tandem colligit Augustinus sacerdotes, templa, delubra, altaria, aras, per se primo soli Deo dicari posse; hæc enim omnia, cum ad sacrificium referantur, latriæ cultum continent. Quomodo autem interdum templa alia hujusmodi ad honorem Sanctorum ordinentur, in sequentibus explicabimus. Dices : esto sacrificium soli Deo offerendum sit, tamen sacrificium non est adoratio, sed actus religionis distinctus, ut sumitur ex D. Thom. 2. 2, q. 84 et 85; ergo inde non habemus aliquam adorationem externam soli Deo dicatam. Respondetur, licet non omnis adoratio sit sacrificium, tamen sacrificium essentialiter esse adorationem, quia offertur in signum subjectionis, et honoris debiti supremo domino, ut D. Thomas, d. q. 84, art. 1, tradit. et art. 3, ait sacrificium inde habere laudem, quod in divinam reverentiam fit; idem autem est divina reverentia quod adoratio. Unde in Scriptura verbum adorandi pro verbo sacrificandi ponitur, Gen. 22 : *Postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Ubi Abraham loquitur, quando ibat ad sacrificandum filium. Et ita etiam multi intelligunt illud Joan. 4 : *Patres nostri in monte hoc adoraverunt,* etc. Nil ergo obstat, quod D. Thomas in 2. 2, prius de adoratione, in q. 84, postea de sacrificio, in 85, disseruerit; nam communior est adoratio, quæ quoad signa externa peculiari modo per sacrificium exercetur, et ideo oportuit propria quæstione illud explicare. Non inficior solere interdum nomen adorationis applicari ad alias actiones adorandi, quæ neque sunt sacrificia, neque habent alia peculiaria nomina, sicut nomen commune solet interdum accommodari uni rei singulari vel specificæ, quomodo videtur voce usus D. Thom. 2. 2, q. 81, art. 1, ad 1. Sed tamen id solum spectat ad usum vocis; tamen res ipsa et ratio adorationis propriissimæ in sacrificium convenit, solumque in signo externo, seu materialiter, ab aliis actibus propriæ ac divinæ adorationis differt in esse virtutis et cultus, quod est etiam notandum ad intelligendam vim plurium vocum aliarum in hac materia occurrentium.

DISPUTATIO LII,

In tres sectiones distributa.

DE ADORATIONE SANCTIS HOMINIBUS VEL ANGELIS EXHIBENDA.

Duo breviter in hac disputatione tractanda sunt. Primum, utrum adoratio Sanctorum li-

cita sit. Secundum, qualis illa sit vel esse debeat. Loquimur autem de Sanctis vita functus, quos supponimus beatos esse, et cum Christo regnare, ut in 1. 2, quæst. 4, latius probatum est. Quamvis vero oratio seu petitio quemdam cultum contineat, quia vero hic solum in communi de adoratione agimus, ideo quæstionem de Sanctorum invocatione in præsenti remittemus in 2. 2, q. 83 ; attingemus vero nonnulla inferius, de Beatissima Virgine disputantes.

SECTIO I.

Utrum Sancti, et beati Angeli, vel homines, sint adorandi.

1. ***Hæresis adorationem Sanctis negantium.*** — Fuit antiqua hæresis, quæ simpliciter negavit Sanctis esse adorationem tribuendam, cujus præcipuus auctor dicitur fuisse quidam Eustathius, Sebastiæ Episcopus, quanquam Nicephor., lib. 9 Histor., cap. 16 et 45, et Socrates, lib. 2, cap. 33, ejus errores referentes, hujus mentionem non fecerunt. In Concilio tamen Gangrensi, quod adversus illum congregatum est, licet non expresse asseratur, indicatur tamen illum fuisse in hoc errore versatum, nam canon. 20 ita definitur : ***Si quis Sanctorum memorias contemnendas putaverit, anathema sit.*** Fuit autem multo antiquior hic error, illum enim in Gnosticis reprehendit Irenæ., lib. 3, cap. 20, et eumdem fuisse secutum Eunomium et Porphyrium refert Lindanus, dialog. 2 ; et postea ipsum secutus est Vigilantius, teste Hieronymo, ac deinde Wicleph, teste Walden., lib. 3 de Sacramentalibus, titul. 13. Ac denique Lutherus , Calvinus , Zuinglius, ut ex Prateolo constat, et fere reliqui recentiores hæretici hanc hæresim excitarunt. Nec solum hæretici, sed etiam Gentiles Christianis objiciebant, quod martyres tanquam Deos colerent, ut est apud Euseb., lib. 8 Hist., c. 6 ; et Cyril., qui hoc de Juliano Apostata refert, lib. 6 contra illum, post med., respondens, ***nos non adorare Sanctos ut Deos, sed honorare ut primarios viros.*** Idem indicat de hoc Juliano Nazianz., orat. 3, quæ est 1 contra illum, a num. 27, et orat. 10, prope ab initio. Idem nobis objecit Maximus Grammaticus, apud Aug., epist. 43 ; et Faustus Manich., apud eumdem lib. 20 contra Faustum, cap. 21, cujus illa sunt verba : ***Idola vertitis in Martyres, quos votis similibus colitis.*** Quin etiam Judæos Sanctorum adorationem, tanquam idololatriæ vitium in Christianis damnasse, auctor est Euseb., lib. 4 Histor., cap. 15, ubi de more colendi Martyres nonnulla refert. Denique etiam Mahometum idem nobis imposuisse, ideoque omnem Sanctorum cultum prohibuisse , Prateol. refert , verbo Mahometus, num. 7. Fundamenta hujus erroris varia sunt, quæ mox videbimus ; unum tamen videtur esse præcipuum, et omnibus commune, quia Sancti nec adorari possunt cultu religioso (hic enim soli Deo debetur), nec cultu, seu honore civili et humano, quia hic honor non datur hominibus absentibus, præsertim mortuis, qui nec vitam politicam nobiscum agunt, nec fortasse quid operemur agnoscunt.

2. ***Sancti digni cultu et adoratione.*** — Dicendum tamen est sanctos Angelos et homines dignos esse honore , et ideo a nobis esse colendos et adorandos. Hæc est veritas fidei definita a Felice I, cum Concilio Romano , in sua epist. 2 Decretal., et in Concilio Gangrensi supra citato, et in VII Synod., frequenter ; ac tandem in Trident., sess. 25 ; et habet fundamentum in Scriptura sacra, in qua legimus sæpe justos et prudentes homines adorasse sanctos Angelos, et homines viventes ac mortuos, ratione sanctitatis. Sic Genesis 18 et 19, Abraham et Loth adorarunt Angelos ; et Josue 5 : ***Apparuit ei Angelus in specie viri habens in manu gladium, cui dixit Josue : Noster es, an adversariorum? et ille : Nequaquam, sed princeps sum exercitus Domini ; continuo cecidit Josue pronus in terram, et adoravit.*** Simili modo Judicum 13, Manue, et uxor ejus , cum vidissent et cognovissent, eum, qui locutus eis fuerat, fuisse Angelum, ***proni ceciderunt in terram*** ; et Numer. 22, Balaam, ***pronus in terram, adoravit Angelum*** ; 1 Regum 28, Saul adoravit Samuelem, cum ei post mortem suam apparuit, qui non est ab eo reprehensus ; et 3 Regum 18, Abdias adoravit Eliam, quia sanctus erat, et Propheta Domini ; et simili modo filii prophetarum adoraverunt Elisæum, quia spiritum Eliæ in eum requievisse intellexerunt, 4 Reg. 2. Tertio accedit communis doctrina et traditio Sanctorum, Cyril., Irenæ., Nazianz., August., et aliorum quos in principio hujus sectionis retuli ; et plura videri possunt in August., epist. 44 ; et Damasc., lib. 4 de Fid., c. 16 ; et in concionibus de Sanctis passim hoc docent, et in sequenti sectione, et infra, de reliquiis et imaginibus disputantes, plura Sanctorum testimonia indicabimus. Quarto, ratione, quia honor debetur virtuti , teste Aristotele , 1

Ethic., cap. 5, et lib. 4, cap. 3; et ideo Christus, Joan. 12, justo promittit : *Honorificabit eum Pater meus*, id est, honore afficiet, vel honorari faciet; unde 1 Reg. 2 : *Qui honorificavit me, glorificabo eum ;* et Psalm. 138 : *Nimis honorificati sunt amici tui, Deus ;* ac denique Paulus, ad Rom. 2 : *Gloria et honor omni operanti bonum ;* ergo Sanctis debetur honor; ergo a nobis exhibendus illis est hujusmodi honor. Probatur hæc ultima consequentia, quia quod mortui sint, et nobiscum non degant, non illos reddit minore honore dignos, cum sint in feliciori et securiori statu, atque sanctiorem vitam agant, et cum Christo regnent. Et quamvis corporali absint præsentia, tamen spiritu ac mente quodammodo præsentes sunt, quatenus omnia, quæ ad eorum statum pertinent, cognoscunt, et nostrarum rerum curam gerunt, pro nobis orando et intercedendo. Adde etiam, philosophos agnovisse viros probos, etiam post mortem esse honore dignos, ut ex Platone, et aliis refert Euseb., lib. 13 de Præparat. Evang., c. 6 et 7. Denique possumus loqui cum Sanctis, et ad illos orationes fundere, ut suppono ex 2. 2, q. 83, et attingam infra in disputationibus de Beata Virgine, et satis constat ex usu Litaniæ, quem Gregorius tempore cujusdam pestis induxit, ut refert Walfridus Strabo, lib. de Rebus ecclesiast., cap. 28, et legitur in lib. 1 vitæ ejus, cap. 42, quem usum adhuc Ecclesia retinet, et varia Concilia probarunt, ut constat ex Toletano V et VI, cap. 1 et 2; Brachar. II, cap. 9; et Gerundens., cap. 3, et aliis; cur ergo non erunt etiam a nobis adorandi et colendi ?

3. *Objectio.* — Sed objiciuntur nonnulla Scripturarum exempla. Esther enim 3, Mardochæus noluit adorare Aman, cujus facti rationem reddens, c. 13, sic inquit : *Tu nosti quia non pro superbia et contumelia, aut gloriæ cupiditate hoc fecerim, sed timui ne honorem Dei mei ad hominem transferrem, et ut neminem adorarem excepto Deo meo.* Secundo, Apoc. 19 et 22, cum Joannes vellet adorare Angelum, ille prohibuit dicens : *Deum adora.* Tertio, Act. 10, cum Cornelius vellet adorare Petrum, ipse similiter vetuit, subjungens : *Surge, et ego ipse homo sum.* Quarto, propter hanc causam Sancti sæpe negant creaturam aut Sanctos esse adorandos. Unde in VI Synod., post sess. 18, c. 7, sic dicitur : *Solo Deo creatore suo adorato, invocat Sanctos, ut pro se intercedere apud majestatem divinam dignentur ;* et Athan., serm. 3 contra Arianos, fol. 8 : *Creatura,* inquit, *creaturam non adorat ;* et D. Hieron., tom. 2, epist. 53 ad Riparium, contra Vigilantium, inquit : *Nos autem non Angelos, non Archangelos, non Cherubim, non Seraphim, et omne nomen quod nominatur, et in præsenti seculo et in futuro, colimus et adoramus, ne serviamus creaturæ potius quam creatori.* Et ad eumdem modum loquitur lib. contra Vigilant. : *Quis Martyres adoravit? Quis hominem putavit Deum ?* Damasc., orat. 1 de Imagin., in princ., et lib. 4 de Fide, c. 3, ubi omnem rem conditam negat esse adorabilem; et Justin. Mart., Apolog., 2 pro Christian., aliquantulum a principio; Epiphan., hæres. 79, et August., epist. 44, in fine, et super Psalm. 96, circa illa verba, *Confundantur omnes qui adorant sculptilia*, et lib. de Vera relig., cap. 55, ubi specialiter dicit neminem esse adorandum religionis causa, nisi solum Deum.

4. *Responsio ad objectiones. — Civilis et externus honor principibus jure naturali debitus.* — Ad primum respondetur, difficultatem illius loci communem esse hæreticis nobiscum; videtur enim illo exemplo Mardochæi probari civilem et externum honorem, qui a principibus, et regibus exigitur, non posse illis honeste tribui; hunc enim honorem, et non alium exigebat Aman. Certum est autem, ipsis etiam hæreticis fatentibus, hoc esse falsum, et contra rationem naturalem, et contra Scripturam, in qua hujusmodi actio et honesta judicatur, et adorationis nomine sæpe appellatur; ut Genes. 23, cum Abraham adoravit filios Heth, et 3 Regum 1, Natham Propheta adoravit David. Unde additio quædam ad Glossam ordinariam dicit Mardochæum non religionis causa, sed inimicitiarum et et odii, noluisse adorare Aman. Sed hæc sententia est omnino falsa, et repugnans verbis citatis ipsius Mardochæi, de quibus jam dubitare non licet, præsertim post Concilium Tridentinum, ex cujus definitione, sess. 4, constat partem illam cap. 13 esse sacram Scripturam.

5. D. Thom. ergo, 2. 2, q. 84, art. 1, ad 1, respondet Mardochæum noluisse dare Aman adorationem latriæ, quam esse communem expositionem Hebræorum dicit Lyr. ibi, et videtur aperte colligi ex Mardochæi verbis. Non caret tamen difficultate, quoniam Aman non latriæ adorationem, sed solum illum honorem, qui supremis principibus exhiberi solet postulare videbatur. Et difficultatem auget, quia, ut ex sacro textu constat, non ipse

Aman, sed rex præceperat eum ab omnibus adorari; non est autem verisimile regem præcepisse ut major adoratio Aman quam sibi tribueretur; sibi autem non postulabat divinos honores, neque enim sacra Scriptura hoc refert, nec legimus Mardochæum vel Esther negasse regi usitatam et communem adorationem. Quin potius, in variis illius libri locis contrarium non obscure significatur.

6. *Mardochæus adorare Aman cur recusavit.* — Cajetan. exponens D. Thom. dicit fuisse morem Judæorum, soli Deo flectere utrumque genu, quod ex 3 Reg. 8 colligit, ubi satis obscure in Salomonis adoratione hoc indicatur. Conjectat deinde hoc adorationis genus fuisse a Mardochæo negatum ipsi Aman, quia cum de hac re accusaretur, respondit se Judæum esse, ac si diceret ad religionem Judæorum pertinere, talem adorationem homini non tribuere. Denique sub dubio relinquit Cajetanus an, pensatis omnibus circumstantiis quæ tunc occurrebant, prudenter se gesserit Mardochæus. Potuisset enim fortasse in aliena regione connivere, et consuetum morem adorandi principes exterius servare, debitam existimationem ac intentionem interius retinendo. Quoniam vero Scriptura sacra factum Mardochæi probare videtur, credendum est Mardochæum prudenter egisse, et ne adoratio illa in divini honoris diminutionem, aut in suæ religionis contemptum, vel in aliorum scandalum cederet, merito timuisse.

7. *Angelus ab Evangelista Joanne adorari cur recusavit.* — Ad secundum, August., q. 61 in Genes., dicit talem apparuisse Angelum, ut Deus existimari potuerit, seu Christus, et ideo prohibitum fuisse Joannem ne illi adorationem latriæ tribueret, non ex aliquo errore circa adorationem ipsam, sed circa personam. Idem habet lib. 20 contra Faust., cap. 21. Nec displicet D. Thom. 2. 2, q. 84, art. 1, ad 1; verisimilius tamen videtur Joannem nullam falsam existimationem habuisse, neque latriæ adorationem exhibere voluisse. Præsertim cum admonitus, cap. 19, iterum id contenderit in c. 22. Solum ergo exterius exhibere voluit Angelo summam quamdam adorationem, debita intentione et existimatione interius servata; Angelus autem eam adorationem admittere recusavit, Joannemque prohibuit, non quia male ageret, sed vel ex quadam urbanitate, vel ex singulari reverentia assumptæ humanitatis, ut dicunt Rupert., lib. 10 in Apocal.; Ansel. et Bed., c. 19; Bonav., in 3. dist. 9, art. 1, q. 15; vel denique ut indicaret consultius esse summam adorationem et submissionem etiam externam summo Deo reservare. Exemplum hujus rei petere possumus ex VIII Synod., cap. 14, ubi dicitur non debere Episcopos ante genua principum secularium ad eos adorandos procumbere, quamvis cum omni modestia illos debeant honorare.

8. *Adorationis nomen quomodo in Scriptura usurpari solitum.* — Ad tertium, Hieronymus contra Vigilantium suspicatur, Cornelium, tunc temporis in fide non satis instructum, divinum aliquid in Petro suspexisse. Sed verisimilius est quod Chrys., hom. 23 in Acta, dicit, et Cornelium recte fecisse Petrum honorando, et adorando, et Petrum modeste etiam et humaniter egisse adorationem recusando.

9. Ad quartum jam supra præcedenti disputatione ostensum est, adorationis nomen de se commune esse, et abstrahere a latria et dulia. Unde fit, in rigore tribui posse honori hominibus exhibito, ut ex usu Scripturæ satis constat, cujus varia testimonia citavimus, et similia sunt Genes. 33, 43; 1 Reg. 20 et 25. et sæpe alias, ut videre etiam licet in VII Synod., act. 1, et 2, et 4, ubi varii Patres citantur, et hæc vocatur, *honoraria adoratio.* Unde Augustinus, serm. 15 de Sanctis, in fine, inquit: *Beatissimum Petrum piscatorem adorat gentium multitudo credentium;* et 10 de Civit., cap. 4, dicit, *homines esse colendos et honorandos, et si multum eis addatur, etiam adorandos.* Interdum vero utuntur Patres hac voce simpliciter dicta, ad significandam per antonomasiam supremam adorationem latriæ. Et hoc modo loquuntur in citatis locis, ut manifeste constat, non solum ex aliis locis, sed etiam ex eisdem; ita enim negant esse adorandos Sanctos ut fateantur esse colendos et invocandos, ad eum modum quo Paul, ad Timot. 1, dicit: *Soli Deo honor et gloria*, cum tamen ad Rom. dicat: *Gloria et honor omni operanti bonum.*

SECTIO II.

Quæ adoratio, et propter quam causam Sanctis tribuenda sit.

1. *Sancti adorari quomodo possint.* — Tres divisiones adorationis supra posuimus, scilicet internam et externam, latriam et duliam, absolutam et respectivam. Quartam vero addere possumus propter hæreticos sectione

præcedenti citatos, distinguentes cultum in religiosum et politicum. Sed de hac postrema, sectione sequenti dicemus. De duabus autem primis nulla occurrit explicanda difficultas, quia certum est Sanctos et interiori et exteriori cultu honorari posse. Sunt enim spiritus qui in Deo ipso vident quæ ad eos pertinent, et ideo spiritualibus mentis actibus coli possunt, sicut et orari et invocari; nos vero, quia corporales sumus, etiam corporis actibus possumus nostrum affectum externum indicare, et ideo externis etiam actibus possumus illos adorare, ut Sanctorum omnium et totius Ecclesiæ usus satis demonstrat, ut etiam in sequenti sectione dicemus, et latius infra de imaginibus et de reliquiis disputando. Deinde certum est hanc adorationem, quam Sanctis tribuendam dicimus, non esse illam summam quæ soli Deo debetur, et latria nominatur. Quod simpliciter est de fide certum, ut satis constat ex dictis disputatione præcedenti, et in fine præcedentis sectionis. Et ratio est clara, quia excellentia Sanctorum longe inferior est quam divina.

2. Ut tamen hoc melius intelligatur, oportet de tertia illa divisione nonnihil dicere, simulque explicare quæ sit proxima ratio seu excellentia propter quam Sancti a nobis adorantur, an scilicet, sit aliqua excellentia creata, vel potius ipsamet excellentia increata Dei. Et ratio dubitandi est, quia Sancti sæpe hoc posteriori modo hanc Sanctorum adorationem explicare videntur, ut patet ex VII Synod., act. 4, post med., ubi sic Leontius loquitur: *Sanctos veneramur ut amicos Dei, et honor, qui Sanctis impenditur, in Deum recurrit, et qui Martyres colit, Deum ipsum colit.* Quæ verba ab omnibus Patribus Concilii suscipiuntur. Sic Athan., lib. de Virginit., circa finem: *Si homo*, inquit, *justus ædes tuas intraverit, cum timore et tremore occurrens illi, adorabis humi ad pedes illius, non enim eum, sed Deum adorabis, qui illum mittit.* Et Basil., orat. in 40 Martyres: *Honor*, inquit, *quem bonis conservis exhibemus, benevolentiæ erga communem dominum significationem de se præbet.* Damasc., lib. 4, c. 16: *Is honor*, inquit, *qui probis conservis habetur, benevoli erga communem dominum animi argumentum est; illi sane Dei promptuaria et pura domicilia extiterunt;* et infra: *Quid igitur afferri potest, quin animatis Dei templis, et vivis Dei tabernaculis honor sit adhibendus?* Significat ergo adorari Sanctos ut templa Dei viva, atque adeo Deum esse proximam rationem adorandi illos. Unde Hieronymus, dicta epist. ad Riparium: *Honoremus*, inquit, *servos, ut eorum honor redundet ad Dominum.* Et Ambr., serm. 6, in fine: *Quisquis honorat Martyres, honorat et Christum.* Ex quibus consequens fieri videtur, hanc Sanctorum adorationem tantum esse respectivam, utpote in extrinseca Dei excellentia fundatam, atque adeo ad eamdem religionis virtutem pertinere, posseque latriam appellari. Sicut amor, quo diligitur proximus propter Deum, respectivus dici potest, et ex charitate proficiscitur.

3. *Adoratio Sanctorum absoluta, et in propria eorum excellentia fundata.* — Dicendum nihilominus est propriam et usitatam adorationem, qua Sancti a nobis adorantur, esse absolutam, in creata et intrinseca, atque supernaturali excellentia illorum proxime fundatam. Hæc est communis Theologorum sententia, quæ ex D. Thoma hic, art. 3, ad 3, et art. 5, colligitur, et aliis doctoribus, in 3, d. 9, ubi Bonavent., art. 1, q. 5; et ex Adriano Papa, in epist. ad Constant. et Irenem, ubi inquit, *Sanctos a nobis venerari et coli, quod servi Dei sint, et apud Deum pro nobis intercedant.* Unde concludit: *Decet eos honor et veneratio propter justitiam eorum;* quæ epistola habetur in VII Synod., act. 2; sic etiam Euseb., lib. 10 de Præpar., c. 7, ait nos venerari Sanctos, *ut veræ pietatis milites, Deique amicos;* quibus verbis intrinseca et creata sanctitas ipsorum Sanctorum indicatur, et ad eumdem modum loquuntur Damasc., Theodoret., August., et alii Sancti supra citati. Ratione vero facile idem probatur, quia gratia et gloria Sanctorum creatum quid est, ipsis Sanctis intrinsece inhærens, ipsosque in excellenti gradu perfectionis et sanctitatis constituens; ergo ratione hujus excellentiæ sunt Sancti digni propria adoratione, quæ absoluta dicitur, quia non in relatione ad aliquid extrinsecum, sed in propria et interna perfectione fundatur, ut explicatum est. Et hæc est adoratio, quam nomine duliæ significari diximus, distinguique a latria, quia in excellentia interioris perfectionis proxime fundatur.

4. *Honor Sanctis exhibitus cur in Deum refertur.* — Ex quo intelligitur quæ sit mens sanctorum Patrum quos in ratione dubitandi adduxi; nam, quia hæc excellentia Sanctorum nihil aliud est quam participatio quædam divinæ naturæ, quodam modo ad divinum ordinem pertinens, atque ad Dei gloriam ex natura sua tendens, ideo honor, qui beatis datur propter hanc sanctitatem, totus di-

citur in Deum referri, non quia ipsa excellentia increata Dei sit proxima ratio quæ ad hanc adorationem movet, sed quia in eam tandem terminatur et refunditur, ad eum modum quo Christus Dominus dixit, Matth. 10 : *Qui recipit vos, me recipit ;* hoc enim exemplo Athanasius et Hieronymus utuntur.

5. *Sancti quomodo adoratione respectiva possint adorari.* — Addere vero ulterius possumus, si Sancti præcise considerentur ut templa in quibus singulari modo Deus habitat, seu prout sunt ad imaginem Dei creati, et per gratiam reformati, et quasi ad vivum depicti, hoc quidem modo posse adorari adoratione respectiva in Dei excellentia proxime fundata ; ita ut sicut ratio eligendi medium est finis, ita ratio adorandi templum vivum Dei, sit Deus. De quo modo adorationis eodem modo loquendum erit, quo de adoratione reliquiarum vel imaginum, quam inferius explicabimus. Recte tamen advertunt D. Thom. et Bonavent., quamvis hic modus adorationis possibilis sit, regulariter tamen non esse usurpandum, tum ad vitandum periculum erroris; tum etiam quia, cum Sancti sint per se adorabiles, proprius eorum honor in eorum virtute et sanctitate fundari debet; cum enim aliquid propter extrinsecam rationem adoratur, honor magis pertinet ad personam propter quam tribuitur, quam ad rem in quam terminatur, ut sæpius in sequentibus dicemus.

SECTIO III.

Utrum cultus Sanctorum dici possit ad religionem pertinere.

1. Hæc quæstio proponitur propter hæreticos, qui nullum honorem vel cultum agnoscunt, nisi vel divinum, qui ad latriam pertinet, vel mere humanum et politicum. Quoniam vero hic potest esse dissensio, vel in re theologa, vel in speculativa et metaphysica, vel in modo loquendi, omnia distincte tradenda sunt.

2. *Adoratio Sanctis exhibita non est civilis, sed quodammodo divina.* — Primo, certum sit adorationem hanc, quæ Sanctis datur propter excellentiam supernaturalem, esse perfectiorem, et distinctam in specie ab adoratione seu honore civili, qui hominibus propter dignitatem vel potestatem humanam dari solet. Patet, quia virtutes et earum actus ex objectis distinguuntur; sed excellentia est quasi formale objectum adorationis; sicut ergo excellentia Sanctorum cum Christo regnantium altioris ordinis est quam omnis humana dignitas vel potentia, ita et adoratio illis debita est perfectior, et specie distincta ; non potest ergo hæc adoratio dici civilis vel politica, neque omnino humana in dicto sensu, sed quasi divina per participationem. Nam, sicut Sancti dicuntur Dii per participationem, ita et honor illis debitus potest eamdem denominationem suscipere.

3. *Sanctorum cultus cum divino cultu valde conjunctus.* — Secundo, certum sit hunc cultum Sanctorum valde conjunctum esse cum cultu divino, et rebus sacris et ad religionem et cultum Dei spectantibus perfici. Probatur aperte ex traditione Ecclesiæ, quæ Sanctos colere consuevit, primo, dicando Deo in eorum memoriam et honorem dies sacros, qui, licet primario ad cultum Dei destinentur, tamen in honorem Sanctorum redundant. Ita docet Tertul., lib. de Corona militis, in principio ; et Nazianz., orat. 18, quæ est de S. Cypriano, inter multa alia, quæ dicit de honore Sanctorum, annuis honoribus festum illi Sancto celebrari solitum refert. Et orat. 6, coram Gregor. Nysseno, multa habet similia. Cyprianus, epist. 34, alias lib. 4, epist. 5 : *Quoties*, inquit, *dies Martyrum, et passiones anniversaria commemoratione celebramus*, etc. Et Clemens, lib. 4 Constit., cap. 39, ejusdem consuetudinis meminit, quam etiam indicavit Concilium Laodic., dicens, *memorias Martyrum non celebrari in Quadragesima*, et habetur capitulo Non licet, 33, q. 4 ; et Concil. Toletan. III, cap. 23, præcipitur ut festa Sanctorum religiosis operibus celebrentur, habetur capit. Irreligiosa, de Consecrat., distinct. 3, et eorumdem festorum fit mentio in cap. Conquestus, extra de feriis.

4. *Consuetudo basilicas et templa dicandi in Sanctorum memoriam.* — *Cæsarum Galli ac Juliani fratrum pietas erga Sanctos, studiaque longe diversa.* — Secundo, honorat Sanctos Ecclesia templis Deo dicatis ; quanquam enim hæc primario ad Deum referantur, cui in illis sacrificium offertur, et ut sic templa vel altaria dicantur, secundario vero in memoriam aliquorum Sanctorum, vel ad eorum reliquias honorifice servandas instituta sunt, et ut sic vocari solent, *basilicæ*, seu *Memoriæ martyrum ;* et Chrysost., homil. 28 ad Populum, *domos regias, oratorias ædes, et Martyrum monumenta*, appellat. Unde Damasc., lib. 4, cap. 16 : *An non*, inquit, *honorandi sunt qui totius humani generis patronos se profitentur ?*

Honorandi quidem, et ita certe, ut in eorum nomine templa Deo extruamus, dona offeramus, eorum memorias colamus, atque in eis spiritualiter oblectemur. Et hanc fuisse perpetuam et Apostolicam traditionem, constat ex Epiph., hæres. 69; Ambros., lib. 1, epist. 5; August., lib. 1 de Civit., cap. 1; Gregor., 2 Dialog., cap. 8, et lib. 3, cap. 14; et Leone I, serm. 1 de B. Petro et Paulo; ac denique ex VII Synod., act. 6, tom. 1. Quam consuetudinem auctam et illustratam potissimum fuisse a temporibus Sylvestri et Constantini vulgare est, tum ex iis quæ in 1 tom. Concil., de Sylvestro et Constantino referuntur; tum ex omnibus ecclesiasticis historiis; tum etiam ex antiquis monumentis quæ oculis cernuntur, quæ tam multa sunt, totque miraculis confirmata, ut ex errore aliquo, vel falsa traditione, opinionem, quæ de illis habetur, profectam esse incredibile sit. Unde Concilium Carthaginense V, cap. 14, modum erigendi has ecclesias, et Sanctorum titulos intituendi præscribit. Concilium item Cabilon., cap. ult., quanta reverentia hæc loca sacra tractanda sint, docet. Illud denique, quod Nazianz., orat. 3, quæ est prima contra Julian., memoriæ prodidit, animadversione dignum est, quod ut jucundius fiat, illius verbis referendum censui; habens enim sermonem de tempore quo Gallus et Julianus, diversis quidem studiis, eadem tamen religionis signa præbebant, sic inquit : *Jam sumptuosissimis quoque Martyrum monumentis, et votivorum donorum munificentiis, omnibusque aliis rebus quibus divinus timor insignitur, sapientiæ studium, Christique amorem declarabant; alter quidem vere et serio pietatem profitens, alter autem tempus redimens, ac sub mansuetudinis specie atque obtentu, morum pravitatem occultans. Quod quidem ex eo conjicere licebit, neque enim miraculum, quod tunc accidit, silentio præterire queam, utpote memoria imprimis dignum, atque ejusmodi ut impiorum multis documento esse possit. Martyribus (ut diximus) ambo laborabant, munificentiaque et liberalitate præclare inter se contendebant, tum multarum manuum opera, tum multis impensis ædem sacram extruentes. Verum, quoniam non pari voluntate, animique instituto in hoc opus incumbebant, idcirco, neque in eumdem finem labor utrique progrediebatur. Etenim alterius hoc est fratris natu majoris, opus perficiebatur, atque ex ratione procedebat, Deo videlicet munus illud libenter admittente, velut Abelis sacrificium, recte et oblatum et divisum; atque hæc oblatio veluti quædam primogeniti consecratio erat. Alterius autem munus, non secus ac Cain sacrificium, Deus Martyrum repudiabat. Itaque ille quidem laborabat, sed terra, quod elaboratum fuerat, excutiebat. Ille vehementius adhuc obnitebatur : hæc hominis ægra pietate præditi fundamenta capere detrectabat, tanquam terræmotum eum quem ipsius scelus allaturum erat, clamans, ac per impiissimi hominis dedecus, Martyres honore afficiens.* Tertio, coluntur Sancti ab Ecclesia jejuniis, vigiliis, peregrinationibus, et aliis id genus actionibus, ut late Hieronymus, opus. contra Vigilan.; et Leo Papa, conc. de Feriis 4 temporum; et plura congerit Alanus, dial. 3, a princ., et c. 21; et alia dicemus agentes de reliquiis Sanctorum.

5. Tertio, hinc (quod ad modum loquendi spectat) merito hic cultus Sanctorum sacer et religiosus dicitur; ut enim eleganter dicit Damas., citato loco : *Quibus rebus Deus colitur, eisdem servi ejus oblectantur, quapropter Psalmis, Hymnis, et canticis spiritualibus Sanctos colimus;* quia ergo hic cultus in religiosis actionibus, et ad pietatem pertinentibus positus est, merito religiosus dicitur. Secundo, quia (ut ex sanctis Patribus præcedenti sectione citatis colligitur) hic cultus Sanctorum ita est cum divino conjunctus, ut ab illo oriatur et imperetur, a quo propterea religiosus nominari potest. Tertio, quia ad spirituale bonum animæ valde confert, tum per se, quia devotionem excitat et auget in nobis circa res sacras; tum etiam beneficia divina per Sanctorum intercessionem nobis impetrando. Propter quod dixit Gregorius Nazianz., in quodam carmine de virtute : *Meminisse Martyrum solum (ut reor) affert salutem.* Quarto denique, quia hic cultus in pura et perfecta sanctitate fundatur ; sanctitas vero religioni proxima est; potest ergo hic cultus dici religiosus, saltem per quamdam participationem, ut supra dicebamus.

6. *Objectio.* — At enim dicit aliquis : adoratio Sanctorum beatorum ejusdem rationis est cum adoratione quæ exhibetur homini justo et sancto inter nos viventi, ut aperte docet Adrianus Papa, epist. supra citata, dicens : *Qualis est hic adorationis honor Sanctorum? Profecto non alius quam is quo nos invicem prosequimur, salutantes alterutrum per adorationem et dilectionem;* unde Hieronymus in vita Paulæ, refert illam, cum Sanctos Eremitas inviseret, solitam esse ad eorum pedes devolvi, ac si in singulis Christum ado-

raret. Et ratione ostendi potest, quia gratia et sanctitas, quæ potissimum est hujus adorationis fundamentum, ejusdem rationis est in utrisque; ergo et adoratio ejusdem rationis erit; sola enim differentia in statu beatitudinis non videtur ad distinguendas adorationes sufficiens, quia præcipua ratio hujus adorationis est participatio divinæ naturæ, quæ per gratiam fit, quæ ejusdem rationis est in viatore et beato; ergo et honor, qui illis datur, ejusdem est rationis; sed honor qui datur sanctis viris, eo quod sancti sunt, non videtur dici posse cultus religiosus, neque in his rebus consistere, quibus nos Sanctos coli diximus; ergo neque Sanctorum cultus religiosus censendus erit.

7. *Responsio.* — Respondetur verum esse has adorationes ad eamdem virtutem pertinere, ut rationes factæ probant; dico tamen etiam posse dici religiosum honorem eum, qui vivo homini tribuitur solum intuitu sanctitatis, et supernaturalium donorum, quia ex vera fide et religione proficiscitur, sicut quando honoramus Pontificem, quia est Vicarius Christi, vel Prophetam, aut Evangelicum prædicatorem, quia verba Dei loquitur, ex religione et fide illum veneramur; unde Athanasius supra citatus, in lib. de Virginit., de Sanctis qui inter nos vivunt loquitur, cum dicit : *Si homo justus ædes tuas intraverit, adorabis humi ad pedes illius; Deum enim, qui illum mittit, adorabis.* Et Augustinus, 20 contra Faust., c. 21, sic inquit : *Colimus Martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro Evangelica veritate passionem paratum esse sentimus.* Addit vero subinde : *Sed illos tanto devotius, quanto securius, post incerta omnia superata, quanto etiam fidentiori laude prædicamus, tam in vita feliciori victores, quam in ista adhuc usque pugnantes?* Quibus posterioribus verbis optime indicavit Augustinus, quamvis species hujus adorationis eadem sit, tamen, sicut status beatorum perfectior est tum in charitate, quia sunt impeccabiles, et omnino securi, tum in cognitione, quia Deum clare ac manifeste intuentur, tum in potestate, quia cum Christo regnant, tum in gradu honoris, quia cum ipso sedent in throno ejus, ut dicitur Apocal. 3, ita perfectioribus actibus et rebus coli debere. Atque hinc fit ut aliis signis et certioribus testimoniis utamur ad honorandos Sanctos, qui jam vitam cum morte commutarunt, quam eos qui adhuc in humanis degunt; quin potius, etiam inter ipsos mortuos, longe magnum discrimen collocamus; eos enim qui ab Ecclesia canonizati sunt, publico cultu et solemni ritu colimus, et certam ac infallibilem existimationem de eorum sanctitate habemus; alios vero non canonizatos non licet publico cultu, qui nomine totius Ecclesiæ fit, venerari; id enim cap. 1 et 2 de feriis prohibitum est; si tamen aliquo modo certam, quamvis humanam fidem, de eorum felicitate habeamus, eos privatim venerari possumus et orare.

8. *Dubium.* — Quarto, in dubium verti potest an hic cultus possit dici religiosus, quia ab eadem virtute religionis, qua Deum colimus, elicitus sit; quod pendet ex dubio metaphysico, an virtus, qua colimus Sanctos, sit distinctus habitus a religione. Et ratio dubitandi esse potest, quia habitus, quo diligimus Deum et Sanctos, est unus et idem, scilicet, charitas, quæ una est, quamvis diligat Deum, quia est bonus per essentiam, et Sanctos, quia sunt Dii per participationem; ergo idem de religione censendum erit. Responderi potest ex D. Thoma 2. 2, quæst. 103, a. 3, ad 2, negando consequentiam, quia proxima et tota ratio diligendi proximum est ipse Deus, et bonitas ejus : *Non enim*, inquit, *per charitatem diligimus in proximo nisi Deum, et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus et proximus; at vero, cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.* Sed contra, quia sicut alicujus amoris proximi proxima ratio esse potest divina bonitas, ita etiam alicujus adorationis Sanctorum proxima ratio esse potest divina excellentia, ut supra ostensum est, ubi etiam diximus hujusmodi actum ab eadem virtute, qua Deus colitur, manare, quamvis frequentius non exerceatur circa res quæ per se sunt adorabiles. Rursus, sicut adorantur Sancti alio actu propter intrinsecam sanctitatem supernaturalem creatam, ita propter eamdem possunt supernaturaliter amari, et in comparatione istorum actuum tota difficultas consistit; nam etiam hic actus amoris ab eadem charitate elicitur, qua Deus super omnia diligitur; ergo eadem ratione ille actus adorationis a virtute religionis procedet. Et confirmatur, quia virtus inclinans ad colendam principalem excellentiam alicujus ordinis, consequenter inclinat ad omnes participationes ejusdem ordinis, quia hæc ita sunt inter se conjuncta, ut vix possint sejungi. Unde fit, ut fere eisdem actibus ex-

ternis primario colatur Deus, et secundario Sancti, ut in superioribus fuse satis explicatum est.

9. *Responsio ad objectiones.* — Circa hanc difficultatem, Marsil., in 3, q. 8, articulo primo, sentit habitum latriæ et duliæ esse unum et eumdem. Quæ sententia plane probabilis est, eique fidem faciunt rationes factæ; nam quas Marsilius adducit, parum aut nihil concludunt, quas ea de causa omittendas duxi, tum etiam ne plus justo in re hac immorarer. Verior tamen est communior sententia, quæ habitus istarum virtutum inter se distinguit, quam tradit aperte D. Thom. 2. 2, q. 81, ubi solum Deum constituit religionis objectum, et q. 102 et 103, ponit alias virtutes ad homines colendos, et differentiam semper constituit inter adorationem et amorem; idem docet Bonavent., in 3, dist. 9, art. 2, q. 4, ubi cæteri doctores, et fere recentiores Theologi, qui de hac materia scripserunt, rem hanc ut certam atque exploratam supponunt. Ratio vero est, quia adoratio per se primo tendit ad excellentiam ut sic; quapropter ubi tanta est diversitas excellentiæ, quanta est inter Deum et creaturam, adorationes et virtutes, quæ sunt earum principia, diversas esse necesse est. Quæ ratio in solutione propositæ difficultatis magis explicabitur.

10. Ad rationem ergo dubitandi supra positam, primo negari potest dilectionis actum, quo amatur proximus propter virtutem vel sanctitatem creatam quæ in ipso inhæret, etiam si supernaturalis sit, a propria virtute charitatis elici, sed a virtute infusa amicitiæ humanæ, quæ non est virtus theologica, sed moralis. Cujus solutionis fundamentum probabile quidem est, sed non potest hoc loco satis examinari, ut res postulare videbatur, neque oportet, ne in messem alienam manum mittamus; id vero sine hac sufficienti discussione affirmari aut approbari nequaquam judico expedire, præsertim cum D. Thomas, qui in tribus locis 2. 2, hanc difficultatem tetigit, differentiam inter amorem et adorationem collocare conatus sit. Primum locum jam attigimus. Secundus est in q. 25, art. 1, ad 2, ubi sic inquit: *Amor respicit bonum in communi, honor vero proprium bonum honorati; defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis; et ideo diversa quantitas bonitatis diversorum non causat diversitatem specificam in amore, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum.* Tertius locus est in q. 81. art. 4, ad 3, ubi hoc magis explicans dicit: *Objectum amoris est bonum; objectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens; bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas, qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.* In quibus solutionibus illud semper manet obscurum, quia, servata eadem proportione, eadem ratio diversitatis vel unitatis apparet in utraque virtute, quia sicut amor in communi tendit in bonum in communi, ita honor in communi refertur ad excellentiam in communi; et sicut talis honor, scilicet latria, respicit talem excellentiam, nimirum increatam, ita talis amor, videlicet super omnia, respicit talem bonitatem per essentiam. Rursus, sicut communicatur homini participatio divinæ bonitatis, ita etiam communicatur participatio divinæ excellentiæ, et sicut non communicatur creaturæ divina excellentia, prout in se est, ita nec communicatur divina bonitas per essentiam; et ideo sicut non potest creatura latria coli, ita nec super omnia amari. In quo ergo consistit differentia illorum inter se?

11. Fateor rem esse obscuram et difficilem. Duo tamen dici posse videntur, in quibus et res ipsa, et mens D. Thomæ fortasse consistit. Alterum sumitur ex communi ratione amoris et adorationis; amor enim respicit objectum sub ratione quasi absoluta; adoratio vero sub respectiva ratione per comparationem ad honorantem; id est, amor tendit in bonitatem objecti secundum se; adoratio vero in excellentiam alterius, quatenus aliquo modo excedit ipsum adoratorem. Atque hinc fit, ut, sicut Deus habet singularem respectum superioris, incommunicabilem creaturæ, ita religio illum specialiter respiciat, non prout potest cum creatura convenientiam aliquam habere, sed prout singulariter illam excedit; at vero amor non respicit singulari modo hunc excessum, sed bonitatem et communicationem ejus. Cujus signum est, quod amor non tantum est ad alium, sed ad seipsum; unde Deus ad se charitatem habet, cujus participatio est charitas nostra; non tamen habet religionem qua se veneretur. Hujus rei ratio est, quia potest suam bonitatem respicere sub ratione absoluta, non tamen sub ratione respectiva superioris, seu excellentis.

12. Et hinc oritur altera differentia (quam etiam colligo ex D. Thom. 2. 2, q. 102, art. 2, ad 3), quod religio per se est ad alterum, et ideo per se respicit jus alterius et rationem debiti; jus autem divinum, propter quod a nobis colendus est et adorandus, excellentius est et altioris ordinis quam omne jus creaturæ, quia in excellentia infinita et supremo quodam dominio incommunicabili creaturæ fundatur, et ideo virtus, quæ hoc debitum Deo persolvit, singularis est, et distincta ab omnibus virtutibus quæ jura seu debita creaturarum respiciunt. Secus vero est in amore, qui nec per se ad alterum tendit, neque in in illo ratio debiti consideratur. Cujus signum etiam est, quia propter hanc causam, licet eadem charitate diligamus nos ipsos, parentes, et alios proximos, tamen in ordine ad honorem exhibendum diversæ sunt virtutes, pietatis ad parentes, observantiæ ad principes, duliæ stricte sumptæ ad dominos; ad seipsum autem nulla est virtus exhibens honorem.

13. Ex his ergo satis constat cur distinguendus sit habitus duliæ Sanctorum ab habitu religionis seu latriæ, et cur hæc distinctio clarior et certior in adoratione sit quam in amore. Unde tandem concluditur, hunc cultum Sanctorum non dici religiosum, quod a religione elicitus sit, sed propter alias causas supra enumeratas.

DISPUTATIO LIII,

In duas sectiones distributa.

DE ADORATIONE CHRISTO EJUSQUE HUMANITATI DEBITA.

Postquam de adoratione Dei, et sanctorum hominum sermonem instituimus, facile erit adorationem Christo Domino debitam explicare. Possumus autem loqui vel de Christo, vel de humanitate ejus. Et de Christo quidem, vel simpliciter, vel in quantum est homo. De his igitur sigillatim dicendum est. Explicabimus autem simul, et unitatem et qualitatem, seu speciem adorationis; hæc enim duo a D. Thom. in his articulis tractata sunt.

SECTIO I.

An Christus Deus homo adorandus sit perfecta adoratione latriæ.

1. In hac sectione breviter jacenda sunt fidei fundamenta, ut postea possimus ea, quæ nonnullam dubitationem habent, inquirere. Primo ergo certum est hunc hominem Christum in divina et humana natura subsistentem, adorandum esse illa perfectissima adoratione latriæ, qua tota Trinitas et singulæ personæ divinæ adorantur. Hoc esse de fide constat ex Scripturis, Conciliis et Patribus. Christus enim de se loquens dicit, Joan. 5: ***Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.*** Et Paul., ad Rom. 14, de Christo exponit illud Isai. 45: ***Mihi curvabitur omne genu***, quod de adoratione latriæ soli Deo debita dictum esse constat. Et eodem sensu ad Philip. 2 dicit: ***In nomine Jesu omne genuflectatur.*** Et Thomas, adorans Christum Joan. 20, dixit: ***Dominus meus, et Deus meus.*** Et eadem fide cæcus a Christo illuminatus, procidens, adoravit eum, Joan. 9, ut ponderavit Cyrill. Alexand., lib. de Recta fide ad Theodos., circa finem, adjungens illud ad Hebr. 1: ***Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli ejus***; et de eodem cultus genere intelligunt Patres adorationem a Magis Christo exhibitam, Matth. 2, ut suis mysticis muneribus ipsi satis professi sunt. Denique Apoc. 5 et 22, hoc modo adorant Sancti omnes agnum occisum, atque illi et sedenti in throno simul cantatur ab omnibus, ***Benedictio, et honor, et potestas, in secula seculorum.*** Definitur denique hæc veritas in Concilio Ephesino, canon. 8, et in epistola Conc. Alexand. ibi recepta, et in V Synod., collat. 8, canon. 9, et VII Synod., act. 6, tom. quinto, versus finem, ubi ex Athanasio, in epist. ad Eupsichium, hæc verba referuntur: ***Caro, postquam facta fuit regis tegumentum, cum ipso rege ejusdem fit dignitatis, quanquam natura non fuerit talis.*** Et alia similia referuntur in edicto Justiniani imperatoris ad Joannem Papam II. Et in sequentibus plura afferemus. Ratione probatur, quia Verbum divinum, seu Christus, in quantum Deus, hac adoratione colendus est, ut supra ostendimus, quia est verus Deus, et æqualis Patri. Unde Augustinus, lib. 1 de Trinit., c. 6, Athanasius, et alii Patres scribentes contra Arianos, ex hac adoratione quam ex Scripturis constat Filio Dei deberi, quasi a signo, seu posteriori concludunt, ipsum esse verum Deum; sed Verbum assumendo carnem non se sua dignitate privavit: ergo etiam Verbo incarnato, seu Christo homini Deo, eadem adoratio debetur, sicut rex, etiam si vilioribus vestibus indutus sit, honore regio tractandus est.

2. Ex hoc principio sequitur aliud etiam de fide certum, scilicet hunc hominem Christum una et eadem adoratione latriæ adorari qua adoratur Deus. Potest autem hæc assertio duplicem habere sensum: prior est, hanc unam adorationem per communicationem saltem idiomatum communem esse Deo et homini, et hic sensus est certus et clarus, ac imprimis definitus contra Nestorium in citatis locis. Cum enim Nestorius secundum subsistentiam distingueret Christum a Verbo, consequenter negabat Christum adorari eadem adoratione qua Verbum, sed quodammodo coadorari propter accidentariam unionem. Concilia vero negant coadorari, et definiunt per se ac vere adorari, quia, sicut non distinguitur personaliter a Verbo, ita nec potest adoratione sejungi. Ex hoc vero sensu solum habetur, hunc hominem quoad suppositum ipsum adorari hac adoratione, non vero quod hæc adoratio aliquo modo comprehendat humanitatem ipsam; ut, si rex sit peccator, qui adorat regem, adorat peccatorem quoad suppositum ipsum; adoratio tamen non extenditur ullo modo, nec redundat in ipsum peccatum. Posterior ergo sensus hujus assertionis esse potest, hac una adoratione latriæ ita adorari Deum hominem, ut in ipsam etiam humanitatem redundet adoratio. Et hic sensus difficilior est, quia obscurum explicatu est, quomodo humanitas, cum etiam post unionem sit creatura, adorari ullo modo possit eadem adoratione perfectæ latriæ qua Verbum adoratur. Sed de hac difficultate commodius ac fusius dicemus sectione sequenti.

SECTIO II.

Utrum Christus, in quantum homo, adoretur adoratione latriæ, ita ut eadem adoratione colatur humanitas.

1. Ratio dubitandi est, quia humanitas Christi non potest adorari latria sicut divinitas; ergo Christus, in quantum homo, non adoratur latria. Antecedens patet, quia, licet humanitas sit unita Verbo, nunquam tamen est æqualis in excellentia et dignitate ipsi divinæ naturæ; ergo neque æquali adoratione colenda est. Et confirmatur primo, quia Christus, ut homo, non est Deus, nec finis ultimus, nec supremum bonum nostrum, et ideo ut sic non est diligendus super omnia; ergo eadem ratione neque est latria adorandus; est enim eadem ratio, nam latriæ actus, verbi gratia, sacrificium, procedit ex hac existimatione, quod is, cui offertur, est finis ultimus, et primum principium rerum omnium; loquor enim de latria perfecta et absoluta, non de respectiva et imperfecta. Confirmatur secundo, et explicatur. Angelus enim, verbi gratia, ante incarnationem adorabat Verbum latria, et nunc etiam adorat; interrogo igitur an eodem omnino actu nunc adoret quo antea, necne; nam si est idem, ergo illa adoratio non communicatur carni, quia actus finitus, si in se non est mutatus, neque auctus, non potest uno tempore plura objecta attingere, quam alio. Si autem actus non est omnino idem, oportet ut vel sit actus distinctus, vel ut aliquod augmentum seu additio facta sit tali actui; quidquid vero illud sit quod additum est, non potest esse ejusdem perfectionis in ratione latriæ, quia (ut dictum est) non procedit ex tam perfecta existimatione humanitatis assumptæ, quanta est ipsiusmet divinitatis, quia humanitas unita inferior est divinitate: ergo, proprie et formaliter loquendo, Christus ut homo non adoratur perfecta latria.

2. Ut respondeamus huic quæstioni, oportet distinguere duplicem sensum ejus; nam illa particula, *in quantum*, potest et reduplicative et specificative sumi; et priori modo inquiritur causa, et ratio hujus adorationis latriæ, an, scilicet, possit esse ipsa humanitas, includendo in humanitate dona supernaturalia, et gratias in illa existentes; nam de sola ac nuda natura præcise sumpta, per se notum est non posse esse rationem hujus adorationis. Posteriori autem modo inquiritur tantum an humanitas sit saltem res adorata prædicta adoratione. Unde distinguere etiam oportet rem adoratam, quæ dici potest materia circa quam versatur adoratio, et rationem adorandi, quæ (ut diximus) est aliqua excellentia interdum intrinseca, interdum vero extrinseca, ut in adoratione respectiva, quæ fit per habitudinem ad aliud. Inter quos modos est differentia, quia quando excellentia est intrinseca, et veluti pars rei adoratæ, simul esse potest ratio adorandi, et res adorata; recte enim fieri potest ut idem sit, quod est, et quo est, præsertim in simplicibus; at vero quando ratio est extrinseca, non oportet ut semper sit proprie adorationis materia. Rursus in ipsa adorationis materia oportet distinguere id quod per se primo adoratur, et id quod in alio coadoratur. Primo enim ac per se adoratur persona, ut D. Thomas dixit, quod ve-

rum est de propria et absoluta adoratione, non vero de omni respectiva, per quam interdum materia adorationis est tantum imago, vel reliquiæ, vel aliquid hujusmodi, et non persona. Ut ergo generaliter loquamur, dici potest primaria materia adorationis illud ad quod per se primo dirigitur, seu in quo primario sistit intentio adorantis. Coadorantur vero quæ illi rei seu personæ conjuncta sunt, ut partes in toto; quæ vero nullo ex his modis adorationem terminant, non possunt dici adorari, nisi omnino abusive, ut art. 3 patebit. Unde etiam intelligitur, aliud esse adorari hoc propter illud, aliud adorari hoc in illo. Primum enim rationem formalem indicat, secundum vero ad materiam pertinet, quatenus unum in alio adoratur, ut partes in toto, purpura in imperatore; quod etiam variis modis accidit, nam ordine intentionis per se adoratur totum vel persona, et partes seu vestes in illa, vel cum illa; ordine tamen executionis interdum adoratur totum in parte seu veste, ut cum adoro personam osculando manum, aut vestimenti fimbriam. Quæ varietas non distinguit species adorationis, quia hujusmodi species ex primario motivo seu intentione sumenda est, sicuti supra diximus.

3. Secundo oportet notare varios loquendi modos Theologorum, nam fere omnes conveniunt affirmando Christum ut hominem, specificative loquendo, et humanitatem ejus aliquo modo adorari latria; hæc est enim mens D. Thomæ hic; hoc enim sensu dixit, art. 1, ***utramque Christi naturam ex parte personæ una adoratione coli***, sentiens, illam adorationem complecti aliquo modo utramque naturam, propter unionem in eadem persona; unde art. 2 concludit, carnem unitam Verbo, illa adoratione latriæ, qua Verbum incarnatum colitur, adorari; et in eadem sententia est Magister, in 3, dist. 9; et ibi Bonavent., art. 1, q. 1; Richard., art. 2, q. 1; Scot., q. unic., § De tertio; Palud., q. 1. circa finem; Durandus, Gabriel, et reliqui; Marsilius, q. 8, art. 2; Alens., 3 p., q. 30, memb. 2; Waldens., qui hoc putat ad fidei dogmata pertinere, tom. 3 de Sacrament., cap. 119. In modo autem explicandi hanc sententiam est nonnulla diversitas. Durandus enim, supra, q. 2, dicit humanitatem Christi solum per accidens adorari latria, qui fortasse in re non multum differt a reliquis; modus tamen loquendi singularis est et vitandus. Gabriel vero supra, et lect. 49 et 50 in Can., distinguit duplicem latriam: aliam simpliciter seu absolutam, quam negat communicari ullo modo humanitati; aliam vero secundum quid, et respectivam, quam concedit ad humanitatem terminari. Quia vero hæc sententia videtur dictis Sanctorum contraria, ideo alii eamdem fere rem aliis verbis explicant, distinguentes duplicem latriam, superiorem, quam negant tribuendam esse humanitati; et inferiorem, qua adoratur hic homo Christus propter gratiam unionis, et consequenter adoratur etiam hæc humanitas propter divinitatem illi unitam. Hanc vero duplicem latriam, quanquam specie differre dicant, nihilominus asserunt simpliciter et univoce in ratione latriæ convenire, nam utraque manat ab eadem virtute religionis, et utraque in excellentia increata fundatur, licet diverso modo: altera enim respicit excellentiam divinam secundum se; altera, ut conjunctam humanitati, illamque sanctificantem. Quod satis quidem est, ut una sit alia perfectior, non vero ut aliqua earum improprie tantum vel analogice sit latria. Quocirca, quando Concilia et Sancti dicunt humanitatem adorari una latria cum Verbo, intelligendi sunt, juxta sententiam hanc, non de omni, sed de aliqua latria, neque de summa, sed de aliqua minus perfecta, quamvis vera et propria. Hæc sententia est fortasse probabilis, tamen (ut existimo) proprio et vero sensui Conciliorum et Sanctorum non satisfacit.

4. Dico ergo primo: eadem suprema adoratione qua adoratur Verbum incarnatum, ita etiam adoratur hic homo Christus, ut simul coadoretur ejus humanitas. Et hoc sensu dici potest illa adoratione adorari Christus, etiam ut homo, specificative. Hanc existimo esse mentem D. Thom. hic, et sanctorum Patrum, qui ex unione substantiali, qua caro est unita Verbo ad componendam unam personam, effectum esse dicunt, ut eadem adoratione, qua adoratur persona, coadoretur caro ejus; unde aperte videntur loqui de perfecta latria, et de adoratione quæ in humanitatem aliquo modo redundat. Sic Damascenus, lib. 3, c. 8, et lib. 4, c. 3, dicit carnem per se esse inadorabilem; ut Verbo autem conjunctam, simul eadem adoratione coli: *Non enim*, inquit, ***carnem nudam adoramus, sed carnem Dei, id est, incarnatum Verbum.*** Idem repetit oratione prima de imaginibus, in principio; et rationem reddit, quia caro idem effecta est cum Verbo, quantum, scilicet, ad personam attinet. Hinc Chrysostomus, hom. 5 super epist. ad Hebræos: *Re vera,*

inquit, *magnum, et admirabile, et stupore plenum est, carnem nostram sursum sedere, et adorari ab Angelis et Archangelis*; et hom. 3, de Christo secundum carnem exponit verba illa: *Et adorent eum omnes Angeli ejus*, quæ ab omnibus de perfecta latria intelliguntur. Idem colligitur ex Ambrosio, lib. 3 de Spiritu Sancto, c. 19, versus finem, ubi adducit illa verba ad Philip. 2: *Dedit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur;* nomen enim Jesus humanitatem formaliter significat. Latius vero hoc docet lib. 2 de Spiritu Sancto, c. 12, lib. de Incarn. Dom. Sacram., cap. 7; August., ser. 58 de Verbis Dom., cum dixisset, si Filius non esset natura Deus, non fore colendum vel adorandum ut Deum, sic ex persona hæreticorum replicat: *Quid? quod carnem ejus, quam creaturam esse non negas, simul cum divinitate adoras, atque ei non minus quam divinitati deservis?* Respondet: *Ego Dominicam carnem, imo perfectam in Christo humanitatem propterea adoro, quod a divinitate suscepta, atque deitati unita est, ut non alium, atque alium, sed unum, eumdemque Deum et hominem Dei Filium confitear*, etc.; et Psal. 98, de Christo exponit illa verba: *Adorate scabellum pedum ejus*, per *scabellum* humanitatem intelligens, quem ibi Cassiodorus imitatur. Denique Epiphan., in Anchorato, circa medium, humanitatem dicit *coadorari Verbo Dei;* et in VII Synodo, act. 6, circa finem, dicitur, cum adoratur Christus, non separari humanitatem a divinitate, sed utramque ut unum adorari latria. Favet tandem Concilium Tridentinum, sess. 13, c. 5, et can. 6, definiens Eucharistiæ sacramentum, propter divinitatis et humanitatis Christi præsentiam adorari latria. Exempla etiam ex Scripturis supra adducta hoc confirmant; quando enim Thomas adoravit Christum, dicens: *Dominus meus, et Deus meus*, vel etiam quando Magi eumdem adoraverunt, sine ullo dubio perfectam et summam latriam exhibuerunt, ut Concilium etiam Tridentinum significat; et tamen illo actu non adorarunt solam divinam naturam, sed etiam humanam, circa quam exercebatur adoratio. Nam, licet ipsa divina persona per se primo adoraretur, et primaria intentio in illam tenderet, et consequenter in humanitatem, tamen ordine executionis (ut ita dicam) circa ipsam humanitatem proxime versabatur adoratio. Et ad hoc valet exemplum quo Augustinus dicto sermone utitur, quia purpura, qua Rex est indutus, simul cum illo adoratur, eadem adoratione regia quæ in suo ordine summa est respectu talis personæ. Et sicut etiam adoramus Summum Pontificem deosculando pedem et calceum ejus, quo actu coadoramus ipsum calceum, sic igitur, qui adorat Christum ut Deum hominem deosculando pedes ejus, eadem adoratione colit humanitatem ejus. Hoc vero exemplum intelligendum est ablatis imperfectionibus, quod non satis consideravit Durandus, et ideo minus caute locutus est; purpura enim tantum accidentaliter unitur personæ regis, et ideo dici potest solum per accidens coadorari; at vero humanitas per se unitur Verbo; Christus enim vere est unus per se ex divinitate et humanitate compositus, et ideo illa perfecta latria, qua Christus colitur, per se coadoratur humanitas ejus. Unde accommodatius exemplum esse potest in anima et corpore; nam eadem adoratione duliæ, qua adoratur homo sanctus propter sanctitatem animæ inhærentem, per se coadoratur corpus, quod tali animæ per se unitum est: unde eadem adoratione qua nunc adoratur anima sancti Petri, adorabitur post resurrectionem totum compositum, et coadorabitur corpus propter unionem. Sic igitur, cum persona Christi, ex utraque natura constans, sit tam per se et vere una sicut quilibet homo, una adoratione adorabitur, qua per se primo ipsa persona, concomitanter vero et quasi per se secundo humana natura tali personæ unita honore et veneratione afficietur. Et hæc est propria ratio a priori hujus conclusionis, quam Concilia et Patres citati indicarunt. Et Cyrillus, lib. 1 de Fide ad Regin., hoc sensu dixit, *in Christo non esse unam naturam, quæ adoratur, et aliam, quæ non adoratur, sed unam Verbi naturam incarnatam, adorabilem cum carne sua una adoratione;* quorum verborum sensus esse videtur, in Christo unam esse naturam per se adorabilem, scilicet divinitatem, cui humanitas ita conjuncta est, ut simul cum illa, et eadem adoratione adoretur. Unde (quod ad modum loquendi attinet) advertendum est, in Patribus et Conciliis aliud esse loqui de Christo, et aliud de humanitate Christi; Christus enim, quia significat personam, non potest dici coadorari Deo, sed adorari ut Deus, quia verbum coadorandi, adjunctum personis, indicat distinctionem unius ab alia; at vero loquendo de humanitate, recte dicitur coadorari Deo, quia ipsa non est Deus, sed Deo per se conjuncta.

5. ***Responsio ad argumenta.***—Neque contra hanc conclusionem sic expositam urget ratio

in principio facta, quia de ratione latriæ solum est ut persona adorata sit verus Deus; non vero est necesse ut quidquid coadoratur, sit etiam Deus; satis est enim si personæ Dei conjunctum sit, quia, licet hæc summa adoratio ad naturam assumptam etiam aliquo modo pertineat, non tamen æque principaliter ac pertinet ad ipsam personam per se primo adoratam, et ad propriam et connaturalem ejus naturam. Quod recte declaratur exemplo hominis supra posito: quando enim homo adoratur dulia, simul coadoratur corpus ejus, quanquam nec corpus sit homo, nec tantam excellentiam habeat quantam habet homo, vel anima ejus; sed sufficit conjunctio ad animam, ut adoratio totius in illud redundet. Et per hæc etiam patet solutio ad primam confirmationem, et in exemplo sacrificii quod ibi adducitur, magis declaratur; sacrificium enim (ut supra diximus) summam et perfectam latriam continet, et Christo offertur, non quidem ratione humanitatis, quia excellentia per sacrificium significata non convenit Christo ratione humanitatis, sed divinitatis. Propter quod dixit Augustinus, lib. 10 de Civit., c. 10: *Christus, cum in forma Dei sacrificium simul cum Patre sumat, tamen in forma servi, sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet esse sacrificandum creaturæ;* nihilominus tamen, licet hic honor sacrificii humanitati per se primo non deferatur, cum tamen simpliciter offertur huic homini Christo, in ejus humanitatem redundat.

6. Ad secundam confirmationem respondetur, hanc adorationem relatam ex intentione operantis ad Verbum incarnatum, ex parte materialis objecti aliquo modo differre ab adoratione Verbi secundum se; non vero inde fit illam adorationem non esse summam, vel esse alterius rationis. Sicut adoratio duliæ, quæ datur animæ separatæ, vel toti composito, ex parte materialis objecti diversitatem habet; formaliter tamen eadem est, quia excellentia et res primario adorata non variatur essentialiter, sed solum est aliqua varietas in adjunctis, quæ non satis est ad formalem distinctionem adorationis, cum formale objectum et materiale primarium idem maneat. Præsertim cum reliqua, non distincta intentione, et quasi actu formali, sed veluti implicite et concomitanter adorentur.

7. Dico secundo: si Christus ut homo præcise adoretur propter dignitatem et excellentiam quam ejus humanitas habet ex vi unionis, illa adoratio non erit perfecta latria, sed inferior. Hanc conclusionem probant rationes in principio factæ, et quæ in explicanda Gabrielis et aliorum sententia diximus. Et declaratur ulterius: quod enim Christus sub hac ratione adorari possit, per se notum videtur, quia sub hac ratione habet majorem excellentiam et dignitatem quam sit omnis creata excellentia; ergo propter hanc dignitatem non solum est adoratione dignus, sed etiam majori et excellentiori quam sint omnes Sancti propter sanctitatem suam. Quod vero hæc adoratio non sit tam excellens quam sit illa latria, quæ debetur Deo secundum se, probatur, quia minor est excellentia gratiæ unionis in ipsa humanitate, quam sit excellentia divinitatis secundum se, sicut supra etiam dicebamus, rationem filiationis, quæ convenit Christo ut homini, seu in humanitate sua, per gratiam unionis, et ex tempore, esse inferioris rationis quam sit filiatio increata, quæ illi ut Deo convenit per generationem æternam.

8. *Dubium.—Responsio.* — Sed quæret aliquis qualis sit hæc adoratio, et quomodo appellanda sit, et quomodo differat a superiori adoratione, qua diximus simul cum Verbo humanitatem coadorari; vix enim videntur posse distingui, cum utroque modo adoretur humanitas ratione unionis. Respondetur magnam esse differentiam. Primo, in ratione formali, et motivo adorationis; nam in priori motivum est dignitas Verbi secundum se, in posteriori vero motivum est dignitas, quam humanitas habet ex unione ad Verbum. Deinde in priori objectum per se primo adoratum est persona secundum divinitatem suam, humanitas vero concomitanter, et quasi implicite; at vero in posteriori objectum per se primo adoratum est hic homo, ut compositum ex humanitate, et ut in illa habet excellentiam super omnes homines. Denique in priori adoratur Christus ut æqualis Patri; in posteriori vero, ut minor Patre. Nihilominus tamen videntur hi duo actus inter se convenire, quod ab eadem virtute religionis eliciuntur, quia fundamentum hujus secundi actus est gratia unionis, quæ, licet ex parte humanitatis sit aliquid creatum, tamen ex parte Verbi, ad quod terminatur, quiddam increatum est, scilicet, Verbum per se unitum humanitati, quam per se sanctificat, et ideo reddit hunc hominem singulariter excellentem, et dicto modo adorabilem. Eadem ergo virtus, quæ inclinat ad colendum Verbum secundum se, inclinat

etiam ad colendum omne illud quod per unionem ad Verbum sanctificatur, ut latius in sequentibus explicabimus. Unde sub hac ratione potest hæc adoratio latria vocari, sicut opinio supra citata dicebat; vel certe (si modo magis usitato loquendum est) vocabitur potius hyperdulia; est enim hæc adoratio (ut diximus) ratione et perfectione differens a propria latria, quæ sola nomine latriæ absolute dictæ significari solet; nomen autem hyperduliæ usurpari potest ad significandam omnem excellentem adorationem a perfecta latria diversam, illique inferiorem.

9. Dico tertio : Christus, in quantum homo, adorari potest propter excellentem gratiam, et sanctitatem creatam suæ humanitati inhærentem; hæc tamen adoratio inferior est, et proprie hyperdulia dicitur. Conclusio hæc est D. Thom. hic, et omnium, et explicari potest sicut præcedens. Sancti enim sunt adorabiles propter gratiam et gloriam creatam; ergo multo magis Christus. Rursus hæc adoratio non fundatur in excellentia increata; ergo non est latria. Imo hinc videtur concludi hanc adorationem esse ejusdem rationis specificæ cum dulia, quæ datur Sanctis, quamvis in illa specie summam quamdam excellentiam habeat; quia gratia et gloria Christi ita comparatur ad Sanctorum gratiam et gloriam; adorationes autem eam proportionem inter se servant, quam excellentiæ in quibus fundantur.

10. *Objectio.—Responsio.*—Dices : quamvis gratiæ secundum se consideratæ, sint ejusdem rationis, tamen gratia in Christo est proprietas connaturalis, quæ est singularis excellentia. Respondetur, imprimis dici posse hunc respectum non tam significare singularem excellentiam, quam conjunctionem ad aliam superiorem gratiam, seu excellentiam, et ideo non oportere ut illi respondeat singularis adoratio, sed ut ipsamet adoratio proportionata tali gratiæ cum alia superiori adoratione conjuncta sit, et ab illa possit imperari. Secundo, et magis ad rem dicitur, si gratia creata Christi consideretur quatenus per conjunctionem ad gratiam unionis, infinitam quamdam dignitatem habet, hac ratione illi respondere singularem adorationem ad latriam spectantem, prout in secunda conclusione tractatum est, quia talis adoratio non fundatur solum in gratia creata, sed in gratia unionis. Sicut opera Christi, quamvis secundum se habeant bonitatem ejusdem rationis cum nostris, spectata tamen ut specialiter sanctificata per unionem, singularem et excellentiorem honorem merentur.

11. Et hinc obiter intelligitur quæ adoratio debeatur Christo homini, titulo Redemptoris. Wicleff enim dixit, hoc solo titulo deberi Christo adorationem latriæ, etiam si non esset Deus, quia nos redimendo emit nos, sibique servos effecit. Quod improbat Waldens., lib. 1 Doctrinal. Fid. antiq., c. 24, et merito, si de perfecta et absoluta latria loquatur, quia (ut bene Scot., in 3, d. 9, notavit) Christus non est Redemptor ut prima causa simpliciter, sed solum ut prima in genere meriti et satisfactionis, quæ solum est prima secundum quid, et alteri superiori causæ subordinata ; at vero perfecta latria solum debetur primæ causæ simpliciter. Denique dignitas Redemptoris, prout convenit Christo ut homini, inferior est dignitate Dei secundum se; non potest ergo esse ratio æqualis adorationis.

12. *Dubium. — Responsio.* — Cujus ergo adorationis causa erit ? neque enim negare possumus hunc titulum sufficientem esse alicujus adorationis causam; est enim sine dubio magna excellentia Redemptoris, et singularia virtutis opera ac specialia beneficia hominibus facta includit, propter quæ omnia aliquis singularis honor Christo debetur. Respondetur ita quidem esse, et adorationem hanc, licet perfecta latria non sit, ad illam tamen latriam revocari, quæ propter gratiam unionis debita est, quia tota Redemptoris dignitas ex illo principio manavit. Unde, sicut idem adorationis seu duliæ modus debetur alicui propter sanctitatem creatam, et propter virtutis opera ab illa procedentia, ita eadem adoratio debetur Christo ut homini, ratione unionis, et perfectæ redemptionis ex rigore justitiæ. Quocirca, si Christus fuisset purus homo, et imperfecte nos redemisset, non deberetur illi ea adoratio, quæ titulo redemptionis nunc debita est, sed alia inferioris ordinis, quæ dignitatem gratiæ creatæ, et efficacitatem ejus non transcenderet.

13. Una vero superest difficultas, quia Concilia definiunt Christum una tantum adoratione esse adorandum; nos autem cum D. Thoma plures modos adorandi Christum possibiles posuimus. Respondetur primum, Concilia non docere Christum, quacunque ratione spectatum, una tantum specie cultus adorabilem; quin potius quinta Synodus, collat. 8, canon. 9, sicut definit unam Christi adorationem ratione unius personæ, ita negat ratione naturæ, quia hoc esset confundere naturas. Quando ergo tradunt unam adora-

tionem Christi, solum docent. in Christo non ita esse dividendas adorationes, ut una ad Christum, alia ad Verbum pertinere putetur, hoc enim ad errorem Nestorii pertinet; et ideo recte dicunt una et eadem adoratione adorari, quoniam, qua adoratione adoratur Verbum, adoratur Christus, et e converso, quia est unus et idem, et ideo omnis adoratio ad unum et eumdem pertinet, et ideo una est; quod aliis verbis D. Thomas dixit, *adorationem Christi esse unam ex parte rei adoratæ, licet possit esse multiplex ex rationibus adorandi.* Ex quo fit, sicut, quando adoratur Christus adoratione latriæ, coadoratur humana natura propter divinam, ita, si adoretur adoratione hyperduliæ, coadorari divinam naturam, licet ratio adorandi sit humana, seu dignitas ejus. Nihil enim obstat quominus id, quod excellentius est, si solum concomitanter et propter conjunctionem cum inferiori natura adoretur, inferiori aliqua adoratione coli possit, quia ratio adorandi inferior est, et adoratio cum illa ratione, in qua nititur, commensuratur. Sicut inter homines, si idem sit imperator, et dux, si tantum ut dux ducali honore adoretur, quodammodo simul coadoratur materialiter imperatoria dignitas inferiori adoratione.

14. Secundo dicitur, quamvis hæ adorationes Christi ex rationibus adorandi speculative recte distinguantur, practice tamen ac moraliter semper esse Christum perfectissima adoratione latriæ colendum, quia unusquisque simpliciter adorari debet perfectissimo honore ratione suæ supremæ excellentiæ sibi debito, sicut rex semper tractatur regio honore, non ducis aut comitis. Observavit autem hoc loco Cajetanus, præsertim id observandum esse in publica et communi Ecclesiæ adoratione, nam in interiori et privata, quæ solum inter hominem et Christum intercedit, si quis recte sciat distinguere rationes adorandi, poterit interdum uti aliqua ex dictis adorationibus suo arbitrio et devotione; homines enim externa vident, et de exterioribus judicant, Christus autem Dominus intuetur cor, et intentionem cognoscit.

15. *Dubium.* — *Responsio.* — Sed quæret tandem aliquis, cum Christus sit perfecte unus, ex duplici constans natura, cur non intelligamus unam esse illius excellentiam, ex utraque natura resultantem, atque hoc modo unam tantum esse adorationem illi adæquatam, tam ex parte personæ, quam ex parte naturæ. Respondetur rationem esse facilem ex iis quæ D. Thomas tradit, quia, licet persona sit id quod adoratur, ratio tamen adorandi est natura seu excellentia ejus; in Christo autem ex duabus naturis non fit una, et ideo neque in illo est una beatitudo, neque una tantum gratia vel sapientia; et propter eamdem causam non est in Christo una tantum excellentia, vel ratio adorandi. Neque enim fieri potest ut ex multis illis rationibus una componatur, quæ sit veluti fundamentum unius mixtæ et compositæ adorationis, quia unaquæque earum est completa, et integra in suo genere, et diversi ordinis ab alia, et quælibet per se sumpta reddit totum adorabile, specie adorationis sibi accommodata; et ideo quot sunt rationes adorandi, tot debentur adorationes. Sicut e contrario personæ divinæ, licet distinctæ sint, unica tamen adoratione sunt adorabiles, quia excellentia simpliciter, et ratio adorationis unica est in omnibus illis, ut recte hic dixit D. Thomas, et 2. 2, q. 81, art. 3, ad 1; et in 3, d. 9, art. 1, q. 3, ad 1.

SECTIO III.

Utrum humanitas præcisa a Verbo possit adorari, et qua adoratione.

1. *Titulus quæstionis declaratur.* — Duplex potest esse sensus hujus quæstionis: prior est de humanitate, quæ re ipsa unita est Verbo, et perseverante unione, an, scilicet, non obstante illa unione, possit sub aliqua consideratione adorari, adoratione videlicet ad ipsam solam, ut a Verbo præcisam, terminata. Alter sensus est hypotheticus, si hæc humanitas, quæ nunc est unita Verbo, separaretur ab illo, an esset adorabilis. Alia vero quæstio etiam ex hypothesi, scilicet, si antea extitisset quam esset unita, an esset adorabilis, non habet locum, quia tunc pro eo tempore quo non fuisset unita, eadem ratio esset de illa quæ de aliis puris hominibus. Quæstio ergo proposita præcipue intelligitur in priori sensu; breviter tamen expediemus illam etiam in posteriori, ad finem sectionis.

2. *Prima opinio.* — *Fundamentum.* — Prima itaque sententia docet humanitatem unitam Verbo, vel nullo modo, vel non decenter posse coli sine Verbo. Quæ sententia, et fere ejus fundamentum in hunc modum explicari potest. Nam vel hæc humanitas adoranda est propter deificationem quam habet ex unione, vel propter sanctificationem quam habet ex gratia et donis creatis. Priori modo recte quidem adorabitur, sed non adorabitur præ-

cisa a Verbo; nec nisi adorato Verbo, atque adeo eadem adoratione, qua ipsum Verbum adorabile est; quia humanitas deificatur et sanctificatur hoc modo per ipsum Verbum, seu divinitatem sibi unitam, ut supra, q. 7, visum est, ita ut ipsa deitas sit veluti causa formalis talis sanctificationis; ergo, si humanitas adoratur propter hunc effectum quasi formalem, ad illum terminatur adoratio; ergo et ad formam ipsam, quæ est deitas. Quomodo enim potest actus terminari ad effectum formalem, quin terminetur ad formam? Igitur sub hac ratione non potest humanitas adorari nisi adorata divinitate. Si vero consideretur humanitas ut sanctificata per gratiam creatam, posset quidem hoc titulo solo adorari, si esset separata a Verbo; tamen, postquam conjuncta est, non potest illo solo ac præciso titulo decenter adorari, vel quia, cum non sit suppositum, non est adorabilis, quia adoratio per se tendit ad rem, prout a parte rei existit, et ita tendit ad suppositum. Vel certe quia, quando res est adorabilis superiori titulo et ob majorem excellentiam, non decet illam privare excellentiori adoratione, et solum inferiori illam venerari. Cum ergo humanitas Christi, prout nunc existit, habeat excellentiorem sanctificationem quam sit illa creata, et ob illam sit digna altiori adoratione, non decet eam colere inferiori adoratione, et ob solam excellentiam pure creatam. Sicut injuriam faceret regi, qui, prætermisso regali titulo et honore, eum ut ducem seu comitem tractaret, eo quod simul rex, et dux, ac comes existat.

3. ***Quos pro se antiquos auctores afferant primæ opinionis patroni.*** — Referuntur pro hac sententia ex Scholasticis, Bonav., in 3, d. 9, a. 1, q. 1; Albert., a. 9; Richard., a. 2, q. 1; et Major, q. 1, ad 4 cont. 4 concl. Sed hi auctores solum possunt pro hac opinione referri, quia non satis expresse docent contrariam, dum disputant de adoratione humanitatis Christi. Nam Bonaventura, distinguens varios modos considerationis et adorationis humanitatis Christi, unum esse ait, quo consideratur ut pars secundum se, et non ut unita. Et hoc modo ait non deberi illi adorationem latriæ, sed duliæ; inferius vero dicit, quia caro Christi nunquam est separata a Verbo, ideo semper considerandam esse ut conjunctam, semperque esse adorandam latria, licet humanitati per se consideratæ non debeatur nisi dulia. Non tamen negat posse sic considerari, nec dicit esse per se vel intrinsece malum sic considerari et adorari. Albertus autem distinguit similiter plures modos, inquitque : *Tertio consideratur vane, secundum solum intellectum denudata a deitate, et sic adoranda est hyperdulia*, ubi quod ait, *vane*, non significat indecenter aut omnino otiose id fieri ; alioquin non diceret sic consideratam esse adorandam hyperdulia, neque quoad hoc approbaret opinionem id asserentem, quod statim facit ; intelligere ergo videtur idem quod præcise, et non plene, prout in re est. Richardus vero, et Major, nihil ad rem præsentem dicunt, et potius favere possunt contrariæ sententiæ, ut infra ostendam. Citantur præterea pro hac sententia Clichtovæus, lib. 2 de Euch., c. 10, n. 5 et 6; Cather., opus. de Adorat. imag., col. 4; Walden., tom. 3, c. 119, ad finem ; Claud. de Sainctes, repet. 9 de Euch., c. 3. Sed hi auctores, si attente legantur, non disputant de puncto quæstionis speculativo, quem nunc tractamus, sed declarant adorationem humanitatis, quæ, moraliter loquendo, et practice est in usu ; aliqua etiam interdum attingunt, in quibus favent contrariæ sententiæ, ut mox videbimus. Denique (quod caput est) afferuntur pro hac sententia plura Conciliorum et Sanctorum Patrum testimonia, quæ infra commodius proponemus, ut verum eorum sensum aperiamus.

4. ***Secunda opinio, quæ ab auctore approbatur.***—Contraria sententia est frequentior inter Scholasticos; omnes enim, qui distincte in propriis terminis hanc quæstionem attigerunt de adoratione humanitatis Christi præcise et in abstracto conceptæ, definiunt posse adorari, quamvis non perfecta latria. Ita sentit D. Thomas hic, art. 2, præsertim in solut. ad 1, ubi afferens verba Damasceni, lib. 4, c. 3 : *Caro ipsius suapte quidem natura, si subtili quadam cogitatione id, quod in oculos incurrit, ab eo, quod animo tantum ac ratione intelligitur, distinxeris, haudquaquam adoranda est, utpote condita,* addit D. Thomas : *Scilicet, adoratione latriæ ;* et subjungit : *Et tunc sic intellectæ, ut separatæ a Dei Verbo, deberetur sibi adoratio duliæ, non cujuscunque, sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.* Atque ita tenent etiam Cajetanus et alii moderni expositores D. Thom., et Palud., in 3, d. 9, q. 2, ubi etiam idem sentit Scotus, q. 1, § Quantum ad istum articulum, et clarius in solut. ad 1 ; Durand., q. 3 ; Almain, q. 1, concl. 4 ; latius et expressius quam cæteri, Gabr., q. 1, art. 2, et super Can., lect.

30; Cordub., l. 1, q. 5, dub. 3; Henric., Quodlib. 10, q. 6; Picus Murandul., in Apol., q. 3; Canisius, lib. 5 de B. Virgine, c. 15; et hæc sententia vera mihi videtur.

5. ***Humanitas Christi potest a Verbo cogitatu fideli præscindi.*** — Ut igitur hæc opinio declaretur et probetur, suppono, sine ullo errore vel deceptione in fide, et sine ulla injuria vel morali malitia, posse Christi humanitatem cogitatione præscindi a persona Verbi, id quod aperte sentit Damasc., cit. loco, et omnes Scholastici supponunt; et constat ex illo Aristotelis 2, Phys., text. 18 : ***Abstrahentium non est mendacium***, abstractione, scilicet, præcisiva. Unde, quamvis erraret in fide, qui ita conciperet humanitatem Christi sine Verbo, ut etiam divideret, negando illam esse unitam Verbo, tamen, qui illam præcise concipit, nimirum, de illa tanquam de quadam natura cogitans, et de Verbo tunc non considerans, neque etiam concipiens in illa aliquam personam, nihil cogitat falsum aut concipit, quamvis non plene et adæquate rem concipiat; sic igitur nulla est falsitas vel deceptio in hac præcisione. Quod vero neque ulla malitia in eo actu sit, per se notum videtur, quia sic cogitare de Christi humanitate vel anima, non est contra fidem, ut dixi, neque est contra charitatem, vel reverentiam Christo debitam, quia non semper tenemur ex charitate vel religione de illo cogitare; ergo licebit interdum considerare humanitatem ejus secundum ea quæ illi præcise conveniunt. Cui enim in hoc fit injuria? Non Verbo, quia, ut dixi, non tenemur semper de illo cogitare. Non humanitati ipsi, quandoquidem vere concipitur secundum ea quæ illi conveniunt, et ad ejus perfectionem et excellentiam pertinent, quamvis non concipiatur secundum omnia, neque fortasse secundum supremam excellentiam ejus, quia neque ad hoc etiam semper tenemur; sicut cogitantes de Deo, non male facimus præscindendo naturam a personis, vel unum attributum ab alio, nec semper de illo attributo cogitamus, quod, secundum rationem formalem suam, majorem dicit perfectionem.

6. ***Sic præcisa potest de facto, ac de jure, adoratione prosequi.*** — His addo, neque esse impossibile, neque per se malum adorare humanitatem Christi sic præcise conceptam et cogitatam. Prior pars de possibili per se nota videtur, tum quia nulla ostendi potest repugnantia; tum ex ipso usu, nam certe doctores, qui hanc adorationem docuerunt, eam experti sunt, sicut me etiam fateor eam experiri, neque melius existimo cognosci posse quam exercendo ipsam. Tum præterea quia, dum intellectus sic concipit humanitatem, concipit illam ut habentem animam rationalem, et potest etiam concipere ut habentem gratiam, et ut videntem Deum, ut postea dicam; ergo concipit illam ut rem veneratione dignam, atque adeo ut sufficiens objectum alicujus adorationis. Supposito autem objecto, ex parte hominis non deest facultas adorandi, ut per se notum est; est ergo possibilis hæc adoratio.

7. *Prima objectio solvitur.—Item secunda.* — Dicunt aliqui humanitatem sic conceptam non concipi ut existentem, nam existit existentia Verbi, et in illa sic præcise concepta non clauditur existentia Verbi; ergo ut sic non est adorabilis, quia non est adorabilis, nisi res existens. Respondetur imprimis falsum esse assumptum, ut patet ex supra dictis, q. 17. Deinde, etiam qui sentiunt humanitatem existere sola existentia Verbi, negabunt fortasse existentiam esse intrinsece necessariam in objecto adorabili, dicentque sufficere essentiam actualem et excellentem. Vel etiam dicere poterunt, concipi humanitatem ut existentem, præscindendo a particulari existentia qua existit. Dicet ulterius aliquis, ex D. Thoma hic, solum suppositum esse adorabile, quia adoratio per se tendit in rem subsistentem; sed humanitas ut sic concepta non est subsistens; ergo ut sic non est adorabilis. Respondetur, assumptionem intelligendam esse de adoratione omnino absoluta et completa; hæc enim proprie ac per se primo terminatur ad suppositum. At vero aliqua adoratio, vel respectiva, vel incompleta, ut sic dicam, potest terminari ad naturam, vel ad partem, si illa præcise concipiatur sub aliqua dignitatis ratione; nam tunc etiam quoad modum concipiendi apprehenditur per modum totius et quasi per se stantis; non quod in ipso objecto apprehendatur per se existentia; esset enim falsa apprehensio; sed quod in modo solitarie apprehendatur ad modum rei per se stantis; hoc ergo satis est ut tale objectum sit adorabile, si alioqui sufficientem habeat excellentiam et dignitatem.

8. Jam vero, supposita hujus actus possibilitate, quod per se malus non sit, ac proinde sit possibilis, non tantum facto, sed etiam jure, probatur, quia talis adoratio neque est prohibita jure positivo divino aut humano, nec jure naturali; ergo non est mala. Ante-

cedens quoad primam partem probatur primo, quia nullibi est scripta talis prohibitio, neque etiam traditione constat; et quidem de divino jure res est manifesta. De ecclesiastico vero dubitare quis posset, vel propter Concilia supra citata, quæ dicunt Christum hominem, una adoratione qua Verbum, esse adorandum, quæ est perfecta latria; vel propter usum Ecclesiæ, quæ non consuevit ita adorare Christi humanitatem, sed Christum Deum hominem unica adoratione. Verumtamen ex his nulla prohibitio colligi potest, nam, ut statim latius dicam, Concilia nunquam locuta sunt de humanitate Christi, ut abstracte et præcise concepta, sed de Christo homine; et adhuc de illo nullum jus positivum statuunt, sed tantum declarant doctrinam fidei, scilicet, quænam adoratio Christi ex mysterio incarnationis consequatur. Ex usu autem Ecclesiæ, ut in simili Cajet. hic notavit, ad summum colligi potest, publico ritu adorationem dirigendam esse ad Christum Deum hominem, quando, scilicet, ipsa interior intentio vel factis aut verbis sufficienter exterius et publice manifestatur: de privato autem modo adorandi, nihil peculiare Ecclesia statuit; neque solo usu aut consuetudine introduci poterit, quia hic usus potest esse varius et multiplex, quia, cum sit privatus, non constat cæteris quid unusquisque secreto faciat. Igitur ex positiva lege sublata pensandum hoc est, supposito lumine et principiis fidei. At ex his nulla potest colligi intrinseca malitia in tali actu, cujus sufficiens argumentum est, quod doctissimi Theologi, pii ac sancti, illam non invenerunt. Deinde inquiro quænam si hæc deformitas, aut contra quam virtutem sit. Maxime enim excogitari potest contra religionem seu observantiam, nam de cæteris virtutibus nulla potest esse suspicio; sed non est contra religionem, quia neque ex parte objecti; ostensum est enim habere sufficientem excellentiam, ob quam sit dignum aliqua adoratione. Neque ex parte subjecti adorantis, ut per se constat, quia est homo qui infinitis titulis debet Christo, et humanitati ejus, omnem reverentiam consentaneam dignitati ipsius. Neque etiam ex modo, quia in hoc potest homo observare convenientem mensuram et adorandi rationem, juxta ea, quæ statim dicemus; ergo ex nullo capite potest reperiri aliqua deformitas.

9. Et declaratur præterea, quia, si in eo actu est malitia contra religionem, vel est per excessum; et hoc non est necessarium, ut per se constat, quia potest homo non plus adorare illam humanitatem quam par sit. Vel est per defectum. Et hic potest intelligi, aut respectu Verbi, aut respectu ipsiusmet humanitatis. Neutro autem respectu intervenit necessario defectus privativus, ut sic dicam, sed tantum negativus, qui nullam infert malitiam; ergo. Declaratur minor, nam respectu Verbi solum potest defectus in hoc constitui, quod per illam adorationem non per se primo adoratur. At vero hæc negatio non semper est contra aliquod affirmativum præceptum, quia absolute non semper tenetur homo Verbum aut Christum adorare. Neque etiam ex suppositione quod velit humanitatem ejus adorare; hæc enim obligatio neque ex intrinseca rei natura nascitur, neque ostendi potest præceptum unde oriatur. Et hac ratione dixi hunc defectum esse negativum, non privativum, quia non est contra debitum, vel obligationem exercendi majorem vel perfectiorem adorationem. Eademque ratio est respectu humanitatis; non enim potest in ordine ad illam committi defectus, nisi quia non perfectissimo modo adoratur; hoc autem non est per se malum, quia non semper urget obligatio exercendi perfectissimam adorationem; unde, licet minus perfecta tribuatur, dummodo non sit indecens, neque aliena ab aliqua excellentia in objecto adorato inventa, non erit privativus defectus, sed mere negativus.

10. *Humanitati Christi a Verbo præcise conceptæ studiosius defertur honos, quam prætermittitur.* — Unde ulterius ostendi potest hunc modum adorandi humanitatem Christi, non solum non esse malum vel prohibitum, sed etiam esse melius sic adorare, quam omnino adorationem prætermittere, supposita præcisa consideratione et cogitatione humanitatis vel animæ Christi, quam supra ostendimus esse possibilem, et non malam neque indecentem. Itaque, si quis actu cogitet de Christo, et absoluta dignitate personæ ejus, non est cur adorando sistat in humanitate ejus, neque convenienter ita adoraret, imo vix potest, si recte sentiat de unitate personæ Christi in utraque natura; dum tamen abstracte et præcise considerat humanitatem Christi, et dignitatem ejus, durante hac sola cognitione, nam potest personam ipsam in se et per se adorare, quia non potest adoratio referri in objectum non cogitatum; refertur enim per affectum, et affectus non tendit in incognitum. Igitur, stante illa consideratione,

vel omnino ab adoratione cessandum est, vel adoratio ad humanitatem, prout præcise cogitatur, referenda est; melius autem est hoc modo adorare, quam omnino non adorare; quod videtur per se manifestum. Primo ex ratione facta, quia ille actus ex objecto est bonus, et nullam habet malam circumstantiam. Secundo, quia per illum actum aliquis honor tribuitur Christi humanitati, et nullus major aufertur, quamvis actu non tribuatur; aliud est enim auferre, quod denotat denegationem majoris adorationis; aliud vero est actu non tribuere, quod solam præcisionem seu carentiam exercitii significat; et ideo illud esset malum, hoc autem non semper. Denique, ipso usu constat, dum quis præcise considerat animam Christi, ut beatissimam, et fruentem Deo longe excellentiori modo, quam omnes creaturas, statuit in corde suo venerari illam, seque illi libenter submittere, et hoc per se conciliat majorem devotionem, et religionem, quam si illa cogitatio in sola consideratione sistat sine ullo cultu. Et declarari etiam potest a simili : nam, stante illa consideratione, potest homo amare illam animam vel humanitatem, et cæteris paribus melius faciet amando, quam si in sola arida cogitatione sistat, quamvis illo amore per se ac formaliter non amet Verbum, sed humanitatem vel animam propter bonitatem, quam in ea considerat. Idem ergo erit, proportione servata, de adoratione.

11. *Adoratio humanitati Christi præcise exhibita inferior latria summa.* — Tertio ex his manifeste concluditur, adorationem hanc, terminatam ad humanitatem sic conceptam, non posse esse supremam ac perfectissimam latriam. Ita docent omnes Scholastici supra citati, et est sententia Damas., l. 4 de Fide, c. 3, exponente hic D. Thom., a. 2, ad 1; et idem sumitur ex aliis Patribus, qui passim asserunt humanitatem non adorari latria perfecta, nisi quatenus coadoratur Verbo una eademque adoratione qua colitur Verbum, quia illi substantialiter conjuncta est, ut videre licet apud August., serm. 58, de Verb. Dom.; et Athanas., orat. 5 cont. Arian.; et alios, quos Claudius de Sainct. supra congerit. Et ratio est, quia humanitas, præcise concepta, non est Deus, nec divina natura; ergo, cum talis adoratio in ipsa ut sic concepta sistat, non potest esse suprema latria, quæ soli Deo tribuenda est; et hoc magis ex sequentibus constabit.

12. *Qualis sit hujusmodi adoratio.* — Superest enim declarandum qualis sit hæc adoratio, si perfecta latria non est, nam D. Thomas, dicta solutione ad primum, dicit esse hyperduliam; alii vero, præsertim Gabriel et Corduba, significant esse latriam minus perfectam. Advertendum ergo ulterius est, humanitatem Christi dupliciter posse cogitari et præscindi abstractione illa præcisiva, quam supra declaravimus. Primo, recogitando in illa sanctitatem et beatitudinem creatam, omnino præscindendo seu non cogitando de unione. Secundo, cogitando et considerando in illa singularem sanctificationem et dignitatem, quam habet ex unione ad Verbum. Quamvis enim hæc dignitas conveniat illi ratione Verbi, nihilominus potest in illa abstracte concepta considerari tanquam excellentia quædam et dignitas ipsius; præsertim cum ipsa unio modus creatus sit humanitatem afficiens, eamque sanctificans, et in excellenti quadam dignitate constituens. Omitto considerationem aliam ejusdem humanitatis, qua posset amplius abstrahi, et ab utraque excellentia gratiæ, tam unionis, quam habitualis, præscindi, et in sola suæ naturæ perfectione ac dignitate considerari, non quod hæc cogitatio et præcisio impossibilis sit, sed quod ad nullum genus religiosi et supernaturalis cultus, de quo nunc agimus, sufficiat, sed ad summum, ad illud observantiæ genus quo humanam naturam honorare possumus, eo quod ad imaginem Dei creata sit, de quo eadem erit proportionalis ratio, quæ de quocunque alio genere cultus.

13. *Quando Christi humanitas hyperdulia adoretur.* — Quarto igitur dicendum est, si in humanitate Christi sola creata dona gratiæ considerentur, et propter illa præcise adoretur, talem adorationem essentialiter esse duliam; tamen, quia in eo genere perfectissima est, hyperduliam appellari. Hoc, ut minimum, docet D. Thomas hic, et consentiunt reliqui Theologi supra citati. Et est consequenter evidens ex dictis præcedente sectione, et ex illo principio, quod talis est adoratio, qualis excellentia in qua fundatur; sed gratia et cætera dona creata sunt ejusdem rationis in humanitate Christi et in cæteris, quamvis in illa sint excellentiora intensive seu individualiter; ergo eam proportionem servat adoratio in eis fundata. Dices : illamet dona creata animæ Christi habent in ea specialem dignitatem, ob quam dicuntur habere quamdam infinitatem in esse gratiæ. Respondetur, illam dignitatem vel infinitatem convenire his donis creatis ex

unione ad Verbum, nunc autem in hoc genere adorationis considerari præcise et secundum se, abstrahendo ab unione, et ideo illam dignitatem non immutare seu variare hanc adorationem, quia non in illa dignitate vel infinitate fundatur, sed præcise in excellentia et perfectione, quam gratia creata, vel beatitudo Christi habent in propria ratione.

14. *Quando colatur latria.* — Ultimo dicendum : si humanitas Christi, abstracte et præcise concepta ut natura est, adoretur, ut adorari potest, propter dignitatem unionis, adoranda est adoratione latriæ, non primaria et eximia, sed secundaria et minus perfecta, quæ diversa etiam est ab hyperdulia, præcedente conclusione explicata, quamvis interdum soleat ea voce appellari, in ea significatione, qua omnis adoratio minor suprema latria, et major communi adoratione Sanctorum, solet hyperdulia vocari. Probatur conclusio sigillatim quoad singulas partes; et primam quidem negativam, scilicet, quod, hoc titulo præcise considerato, non debeatur humanitati suprema latria, præter Gabrielem, Cordubam, et alios auctores supra citatos, ex his, qui in contrarium referuntur, clare docet Claudius de Sainct., dicta repet. 9 de Euchar., c.3, ubi inter titulos, quos ponit, adorandi carnem et animam Christi, ultimus est, *quia maximam cum divinitate ineunt societatem;* quibus verbis unionem hypostaticam describit, et subdit : *Propter priores causas Christo homini, animæ, et carni ejus unica cum Filio Dei dispensatur latria, propter unicum suppositum Filii Dei latriæ fundamentum, quod omnibus assumptis fit commune; propter ultimam vero allatam causam, si non latria, saltem hyperdulia postulatur; quoniam, quamvis natura humana in divina existentia et persona hæreat, non transit tamen in esse divinum et naturam divinam, ut Deus dicatur et colatur.* Unde facile probatur ratione hæc pars, quia, licet humanitas per unionem effecta sit natura Verbi Dei, non est tamen effecta natura divina, neque est tantæ majestatis et excellentiæ, quantæ est illa, quantumvis affecta unione seu sub relatione unionis consideretur; ergo adoratio debita humanitati hoc titulo, seu ratione gratiæ unionis, non est suprema latria; patet consequentia, quia adoratio proportionatur excellentiæ in qua fundatur; sed hæc adoratio non fundatur in excellentia simpliciter suprema ; ergo neque ipsa est suprema latria. Et confirmatur ratione supra indicata, quam filiatio naturalis, quæ convenit Christo ut homini ratione gratiæ unionis, minus excellens est quam filiatio naturalis, quæ convenit illi ut Deo ratione æternæ generationis; ergo similiter sanctificatio humanitatis per gratiam unionis longe minor est quam sanctificatio per essentiam, quam Verbum seu natura divina per se habet; ergo adoratio debita humanitati, etiam ratione sanctificationis per gratiam unionis, longe minor est quam adoratio divinitatis per seipsam.

15. Rursus quod possit Christi humanitas hoc præciso modo concipi, et alia minori adoratione hoc titulo coli, et facto et jure, facile ostendi potest, applicando rationes factas in duabus primis assertionibus; nam hæc præcisa consideratio humanitatis non involvit aliquam repugnantiam, maxime in nostra cognitione abstractiva et imperfecta, qua possumus rem etiam indivisibilem consideratione partiri, nedum res in seipsis distinctas. Unde hoc modo possumus etiam ipsam naturam divinam præcisam a Verbo et aliis personis considerare; ergo multo magis poterimus sic abstrahere naturam humanam, etiam si in ea unionem consideremus, quia etiam ipsa unio est res a Verbo distincta, quamvis ad illud dicat habitudinem, quod non obstat, ut statim declarabo, neque in hac præcisione intervenit deceptio, cum abstrahentium non sit mendacium. Posita vero hac consideratione illius humanitatis, quod secundum eam merito adorari possit, patet discursu supra facto, quia in illo objecto est sufficiens dignitas, et nulla obstat prohibitio, neque aliunde aliqua deformitas necessario adjungitur. Et declaratur illo divinitatis exemplo, nam divinitas præcise et abstracte concepta adoranda est, quia in illa est sufficiens excellentia ob quam adoretur, etiam si a relationibus præscindatur; ergo idem erit de humanitate, proportione servata. Intercedit enim differentia, primum in hoc quod divinitas, quantumvis abstrahatur a personis, est per se digna suprema adoratione latriæ, quia ex se, et non a relationibus habet infinitam et supremam excellentiam; humanitas vero præcise considerata, quantumvis sancta et unita apprehendatur, non habet tantam excellentiam, neque est digna tanta adoratione; tamen, sicut aliquam excellentiam retinet, ita digna est proportionali adoratione. Deinde est alia differentia, quod divinitas, ut summe excellens, potest non solum abstrahi a relationibus, sed etiam ab ordine ad illas, et apprehendi ut natura per se subsistens, et per

se summe sancta et excellens; at vero humanitas Christi, si concipiatur ut sanctificata per gratiam unionis, licet possit in abstracto concipi ut præcisa a Verbo, non tamen potest abstrahi ab ordine seu habitudine ad Verbum, quia ipsa unio intrinsece includit hanc habitudinem.

16. *Objectio.— Solvitur.* — Sed hinc insurgit difficultas contra hanc partem, quia hæc habitudo seu relatio transcendentalis, non aptitudinalis, ut sic dicam, sed actualis est, quia non est aptitudinis ad unionem; hæc enim non sanctificat, et communis est omni humanitati; sed est actualis unionis; actualis autem unio non potest ita abstrahi a termino, quin illum actu includat. Et confirmatur, nam impossibile est concipere effectum formalem, non includendo formam; ergo impossibile est concipere humanitatem ut sanctam, quin in eo conceptu includatur forma qua sanctificatur; hæc autem forma illam sanctificans hoc genere sanctificationis est ipsa divinitas, quæ propterea dicitur a Sanctis Patribus esse oleum seu unctio humanitatis, ut supra vidimus, q. 7; ergo necesse est in humanitate, concepta ut sic sancta, includi divinitatem; et consequenter necesse etiam est, per illam adorationem, qua adoratur humanitas ut sic sancta, adorari etiam divinitatem. Respondetur ad priorem partem, verum esse hanc habitudinem esse actualis unionis, quam necesse est in re esse conjunctam suo termino; et hoc modo est verum non posse in re abstrahi seu separari a termino. Verum etiam est non posse unionem seu formam ut unitam concipi, quin aliquo modo concipiatur terminus; nihilominus tamen verum etiam est posse unionem et formam ut unitam concipi tanquam rem distinctam a termino, et non includentem ipsum intrinsece et in recto, ut aiunt, sed in obliquo, et tanquam additum, sicut includitur terminus in conceptu cujuscumque entis respectivi; et hoc modo concedendum est humanitatem Christi ut unitam, et sanctificatam gratia unionis, concipi quidem in abstracto, atque ita in illo objectivo conceptu, quasi directo, non includi intrinsece Verbum, includi tamen indirecte, et tanquam additum, quia est terminus quem respicit illa unio. Quod ita declaratur et confirmatur, nam conceptus humanitatis Christi, etiam ut sic sanctificatæ, alius est a conceptu ipsiusmet Christi, quia humanitas ut sic non concipitur ut persona, sed ut forma unita personæ, neque ut composita ex duplici natura, sed ut natura actu componens unam personam cum alia natura; ergo non ita includitur in illo conceptu persona Verbi, aut divinitas, sicut includitur in conceptu Christi, ut intrinsece componens seu constituens illum. Quod in cæteris etiam formis et compositis videre licet; nam in conceptu animæ ut unitæ materiæ, aliter includitur materia quam in conceptu humanitatis, quia aliud est anima, etiam ut unita, quam humanitas; sicut etiam albedo, ut actu inhærens, aliud est quam album; et quamvis ut inhærens concipiatur, adhuc in abstracto concipitur, et non totum concretum seu compositum; sic ergo potest concipi humanitas in abstracto, quamvis ut affecta unione concipiatur.

17. Unde ad alteram partem facile responderi potest, formam, intrinsece sanctificantem humanitatem, esse unionem quæ ipsi adhæret, et in conceptu ejus ut sic sanctificatæ intrinsece includitur; Verbum autem in hoc sensu non intrinsece sanctificare humanitatem per modum formæ intrinsecæ, sed quasi extrinsecæ, id est, tanquam terminum unionis; et hoc satis esset ad satisfaciendum argumento; dicitur enim Verbum esse unctio humanitatis, quia terminat unionem ejus. Potest autem ulterius in hunc modum declarari: nam hæc sanctificatio vel excellentia unionis considerari potest, vel in ordine ad Christum, ut est hic homo Deus; et sic intrinsece includit personam Verbi, ex qua et ex humanitate componitur; vel considerari potest respectu humanitatis; et sic non includitur Verbum intrinsece in illa, etiam ut affecta unione, sed respicitur solum ut terminus unionis; igitur eodem modo concurrit Verbum ad sanctificationem humanitatis tanquam extrinseca forma ejus, unio vero tanquam intrinseca. Et declaratur præterea, nam hæc sanctificatio humanitatis Christi aut consideratur tanquam aliquid physicum adhærens humanitati, aut solum per modum cujusdam dignitatis moralis, quomodo etiam ipsa gratia creata animæ Christi habet ex unione infinitatem quamdam dignitatis moralis, ut q. 7 declaratum est. Priori modo sanctificatio est formaliter proxime ab unione, quæ in ipsa humanitate concipitur, etiamsi abstracta et præcisa a Verbo concipiatur, nec præter unionem aliquid aliud reale et physicum in tali humanitate intelligitur, quod possit formaliter hujusmodi sanctificationem conferre. Posteriori autem modo admitti potest hanc

sanctificationem esse a Verbo, ut a forma sanctificante; in his tamen effectibus moralibus non oportet formam intrinsece includi in re ut tali dignitate seu moralitate affecta; sed satis est quod sit veluti forma extrinseca, ex cujus contactu, vel unione, vel alio simili respectu res intelligitur manere affecta tali dignitate, ut in aliis effectibus moralibus videre licet, et in sequentibus, tractando de adoratione imaginum et reliquiarum, sæpe dicemus.

18. *Illatio.*—Atque ex responsione ad hanc difficultatem colligi potest ratio alterius partis in præcedente conclusione positæ, scilicet, hanc adorationem, quam dicimus posse tribui humanitati præcise sumptæ ratione unionis, quamvis suprema latria non sit, tamen ad eamdem virtutem pertinere, et hac ratione secundariam latriam posse appellari; hæc enim vox *latria* interdum significat actum, interdum habitum a quo talis actus procedit, nempe virtutem religionis; unde e converso omnis etiam actus a tali virtute procedens dicitur continere cultum latriæ; quod si sit propria adoratio, simili denominatione dicetur adoratio latriæ. Simpliciter tamen loquendo, et quasi per antonomasiam, actus adorationis latriæ dicitur ille, qui procedit ex apprehensione supremæ majestatis et excellentiæ in re quæ adoranda est, et servitutis illi debitæ; et est quædam protestatio seu significatio illius; et hic est frequentior usus hujus vocis apud Patres, et maxime in VII Synod. Adoratio autem minus perfecta, si aliquo modo in prædicta excellentia fundetur, et ideo ab eodem habitu virtutis nascatur, ea ratione dici poterit latria non simpliciter, sed secundum quid; et hoc sensu appellatur secundaria, seu minus perfecta. Quod igitur hujusmodi sit hæc adoratio humanitatis Christi, patet ex difficultate proxime tractata, quia dignitas, propter quam hoc modo adoratur humanitas, talis est ut ipsam divinam personam aliquo modo includat, saltem ut terminum unionis, a quo sumitur præcipua æstimatio et valor tantæ dignitatis, tanquam a forma, saltem extrinseca; ergo eadem virtus religionis, quæ inclinat ad venerandam ipsam divinam personam propter se, inclinat etiam ad venerandam Christi humanitatem, etiam præcise conceptam, ob dignitatem quam ex unione habet, quia fundamentum præcipuum illius dignitatis est ipsum Verbum; ergo hoc sensu recte dicitur illa adoratio secundaria latria. Quod vero ad nomen hyperduliæ pertinet, nihil difficultatis habet quæ ad rem pertineat, sed solum ad usum terminorum; nam, si vox duliæ sumatur in ea communi significatione, ad quam est frequentiori usu theologorum accommodata, scilicet ut significet eam virtutem qua Sanctos colimus, propter eorum creatam sanctitatem, et *hyperdulia* solum dicat excellentiam vel perfectionem intra latitudinem illius virtutis, sic non potest hæc adoratio, de qua nunc agimus, *hyperduliæ* vocari, quia revera est species distincta, et ad altiorem virtutem pertinens. Quia vero *latria* absolute dicta significat supremam et perfectissimam latriam, *dulia* vero accommodata est ad significandam communem quasi infimam adorationem Sanctorum, et nulla est alia simplex vox quæ mediam (ut ita dicam) adorationem significet, eam, scilicet, quæ aliquid addit supra communem duliam, et inferior est perfecta latria, ideo vox illa interdum accommodatur ad hujusmodi adorationem significandam, quæcumque illa sit; hoc ergo sensu recte potest hæc adoratio hyperdulia vocari, etiam si latria secundaria sit, et ad religionem spectet.

19. *Exemplis res tota elucidatur.*—Ultimo, confirmo hanc partem, et fere totam doctrinam hac sectione traditam, adhibitis duobus exemplis quæ ad rem explicandam mihi videntur aptissima. Unum est de amore: nam si quis humanitatem Christi præcise et abstracte consideret, modo explicato in superioribus, contemplando illam solum ut quamdam naturam rationalem, sanctissimam et purissimam, et summa quadam dignitate præditam, etc., potest ad illam affici, eamque supernaturaliter amare, qui amor erit rectissimus, etiam si illo non ametur persona Verbi, sed sola ejus humanitas, quia et ipsa est revera in se amabilis, et nullum est præceptum quod obliget ad amandum semper Verbum, quoties illa amatur. Ille autem amor, quamvis sit ex charitate, tamen non attingit illam singularem excellentiam amoris super omnia, quo Deus amandus est, qui proportionate respondet summæ latriæ, sed infra illum est quidam amor excedens omnem amorem alterius creaturæ; ergo ad eumdem modum possumus per actum adorationis versari circa Christi humanitatem. Secundum exemplum est de laude; nam qui eodem modo considerat illam sanctam humanitatem, potest eam laudibus extollere, non directe laudando Verbum, sed exaggerando gratias illi humanitati concessas, quæ laudatio, quamvis sit supra

laudem omnis alterius creaturæ, nunquam tamen attingit supremam laudationem divinam, quæ ad latriam Dei spectat; nunquam enim laudabimus illam humanitatem quod infinita sit, aut creatrix rerum; ergo eadem proportione de adoratione sentiendum est. Respondent aliqui, aliam esse rationem adorationis, aliam laudis, nam adoratio exhibet notam submissionis attendendo ad excellentiam rei adoratæ, et ideo ut digne fiat, semper debet attendi summa excellentia, sive sola, sive cum aliis simul consideretur; laus vero solum est prædicatio quædam dignitatis alterius, in qua non semper necesse est summam perfectionem rei commemorare, neque omnes simul, sed in qualibet potest versari laudatio. Hæc vero differentia primum sine fundamento posita atque excogitata est, quia, per se loquendo, et apud Deum nihil est quod obliget ad adorandam rem propter summam excellentiam quam in re habet, sed propter illam quæ actu in ea consideratur; et aliunde nec tenemur semper considerare summam, neque etiam tenemur abstinere ab omni adoratione, quandocunque de suprema Dei dignitate non cogitamus, sed de aliqua inferiori. Deinde quæ est ratio cur hoc sit necessarium in adoratione, et non in laudatione? Non enim ob aliam causam in laudatione id licet, nisi quia is, qui laudat rem ob inferiorem, non negat seu excludit majorem perfectionem, sed præscindit tantum, et vel non potest, vel non tenetur omnia simul proferre, nec semper id quod maximum est. Quod autem laudans profert lingua, adorans significat gestu vel actione aliqua. Ergo similiter, quamvis exhibeat signum minoris excellentiæ, non excludit majorem, sed præscindit; et vel non potest, vel saltem non tenetur semper exhibere signum supremæ dignitatis. Eo vel maxime quod ipsa laudatio, si ex convenienté affectu et intentione fiat, potest veram rationem adorationis habere; nam esse potest accommodatissima nota submissionis; ut quando quis divinam excellentiam extollit, animo se illi submittendi, et quasi exhibendi tributum quod creatura debet creatori; ergo, sicut potest laudari humanitas Christi, ita potest ipsa laudatione adorari.

20. Denique, quidquid sit de illa differentia, ea nihil obstat ultimæ assertioni propositæ, nam in adoratione, quæ in illa explicatur, revera adoratur Christi humanitas propter summam excellentiam quam habet, nempe propter gratiam unionis, qua nulla est alia major in illa humanitate; nam Verbum seu divinitas non est, proprie loquendo, excellentia humanitatis ipsius, sed Christi Dei hominis, a quo humanitas distinguitur, sicut natura componens a persona composita; summa ergo excellentia illius humanitatis est ipsa unio, et sanctificatio seu deificatio, quæ non est deitas ipsa, sed effectus ejus, in qua ipsa non includitur, nisi ut causa formalis extrinseca, ut declaratum est. At vero illa adoratione, quam appellavimus secundariam latriam, adoratur humanitas Christi propter hanc dignitatem, sicut de eadem laudari potest; ergo illa differentia non recte hic accommodatur. Unde potest obiter notari, aliud esse adorari humanitatem propter summam ejus excellentiam, quod in eo actu fit; aliud vero esse adorari supremo modo, vel supremo actu quo adorari potest, quod eo actu non fit; altiori enim actu et modo colitur, quando coadoratur Verbo per supremam latriam; quia, sicut optimum illi est esse substantialiter conjunctam Verbo, ita summus illius honos est coadorari Verbo suprema latria, quæ non in sola dignitate humanitatis, sed in excellentia ipsius personæ directe et per se primo fundatur.

21. *Objectio duplex.* — Sed hinc insurgunt duæ objectiones. Prior est, quia repugnantia involvitur, cum dicitur humanitas adorari propter summam excellentiam quam habet, et non adorari perfecta latria; quia illa summa dignitas includit Verbum, saltem modo superius explicato; ergo adoratio, quæ in illa dignitate fundatur, fundatur in dignitate Verbi, et comprehendit Verbum ipsum; ergo est perfecta latria. Et confirmatur, quia virtus religionis non colit nisi Deum, neque exercet actum nisi perfectæ latriæ; sed dictum est hanc adorationem elici a virtute religionis; ergo. Secunda difficultas est, quia sequitur ex dictis posse nos preces fundere ad humanitatem Christi, ut præcisam a Verbo, quia eadem videtur esse ratio orationis, quæ est adorationis. Unde ulterius fit, tali oratione non esse honorandam humanitatem cultu latriæ, sed inferiori, id est, non esse petendum ab humanitate Christi ut nos sanctificet, vel alia dona gratiæ conferat, sed ut pro nobis intercedat; hoc autem alienum est ab Ecclesiæ consuetudine.

22. *Utriusque enodatio.* — Ad priorem difficultatem respondetur negando assumptum, et ad probationem dicitur, hanc adorationem proxime fundari in unione et deificatione hu-

manitatis, in Verbo tamen sicut in termino unionis, et tanquam in forma extrinseca deificante humanitatem. Atque hoc sensu conceditur hanc adorationem comprehendere Verbum et divinitatem, ut rationem adorandi; nego tamen inde sequi, illam adorationem esse perfectam latriam, quia eadem divinitas, quæ, ut per se et essentialiter sancta, est digna summa latria, ut deificans assumptam naturam non facit illam dignam summa latria, quia non facit illam æqualem sibi. Hac ergo ratione, quamvis hæc adoratio fundetur suo modo in dignitate Verbi, non est latria summa, quia non fundatur in illa ut intrinsece et essentialiter dignificante Verbum, sed ut media unione sanctificante humanitatem; qui modus sanctificationis longe inferior est a sanctificatione per essentiam ipsius Verbi. Unde, quod dicitur, hanc adorationem complecti Verbum et divinitatem, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut complectatur Verbum, ut rem adoratam directe et ut quod, et sic est falsum. Alio modo, ut complectatur Verbum ut rationem adorandi non intrinsecam, sed quasi extrinsecam; et hoc sensu verum est. Neque id est contra nostram sententiam, nam, cum dicimus hanc adorationem terminari præcise ad humanitatem, loquimur de re adorata, quæ appellari solet materia adorationis, non vero excludimus rationem adorandi, in qua potest Verbum comprehendi, si adoratio sit ratione unionis hypostaticæ.

23. *Adorandi ratio non in quovis actu directe attingitur, sicut nec in habituum aliorum actibus formales rationes.* —Dices : quomodo potest Verbum esse ratio adorandi, quin etiam sit res adorata? Respondeo, hanc difficultatem esse communem omnibus adorationibus respectivis, et quia clarius apparet in adoratione imaginum, ideo infra explicabitur latius. Nunc breviter dicitur, frequens esse in actibus intellectus et voluntatis, qui versantur circa aliqua objecta propter rationes extrinsecas, ut directe attingant objecta materialia, ut sunt sub formalibus, quamvis ipsæ rationes formales non eodem modo attingantur. Sicut electio versatur circa medium volendo illud propter finem, quamvis non versetur illo modo circa finem. Et hoc est quod Cajetanus hic notavit, art. 1, scilicet, aliud esse adorari ut rem adoratam, aliud ut causam adorationis; nam illud est adorari directe et expresse, hoc vero solum indirecte et quasi implicite. Nam aliquid directe adorari est terminare passive actum adorationis; terminatur autem ille actus ad rem adoratam, non ad rationem adorandi. Et hoc est quod alii dicunt, terminari hanc adorationem ad materiale objectum, seu humanitatem, ut quod; ad rationem vero adorandi, ut quo; ut quando adoratur homo propter gratiam vel charitatem quam habet, non proprie adoratur ipsa gratia vel justitia tanquam res per se adorata, sed tanquam ratio adorandi; sic ergo intelligendum est in præsenti.

24. Nec refert quod divinitas aut Verbum secundum se sit res per se digna adoratione, et objectum adorabile ut quod, quod non habet gratia, vel alia similis forma; nam, licet divinitas secundum se talis sit, tamen in hac adoratione non spectatur ut talis, sed præcise ut forma extrinseca deificans humanitatem, et ut ratio adorandi illam; mens enim hominis potest facile unam rationem ab alia præscindere, et secundum illam operari. Quod si quis contendat non posse hanc adorationem referri ad Verbum, et in ejus excellentia niti aliquo modo, quin redundet in honorem et adorationem ipsius Verbi, non multum cum eo contendendum est, quia potest esse dissensio in verbis magis quam in re. Moraliter enim loquendo, verum est redundare hanc adorationem in honorem Verbi; illud tamen magis est propter virtualem quam propter formalem et directam adorationem. Sicut amor medii dicitur amor finis; et amor proximi, amor Dei, non formalis, sed virtualis. Denique aliis verbis dici potest, hoc actu non coli Verbum in recto, tanquam principale objectum, tamen adorari in obliquo, quia adoratur humanitas ut natura Verbi. Dices, hoc satis esse ut illa sit suprema latria, quia, quacumque ratione adoretur Verbum, suprema adoratio illi debetur. Respondetur negando sequelam; Verbo enim tantum debetur suprema latria quando secundum se, et in se, ac propter se adoratur, non vero quando tantum secundum quid, et ut ratio extrinseca adorandi aliud, ut latius constabit in disputationibus de imaginibus et de reliquiis. Et ibidem etiam dicetur de confirmatione huic primæ difficultati adjuncta; ostendemus enim virtutem religionis non solum elicere primarium actum latriæ, quo colit Deum propter se, sed etiam plures secundarios, quibus colit res Deo specialiter sacratas et sanctificatas, propter ipsum Deum, non tantum ut finem ultimum, sed ut proximam adorandi rationem, juxta ea quæ in superiori disputatione tacta sunt.

25. *Preces ad humanitatem Christi præcise conceptam an fundi possint.* — Ad secundam objectionem, quidam admittunt totum id quod in argumento infertur, scilicet, posse nos orare ad humanitatem Christi præcise consideratam, petendo ab illa non ut a supremo et principali auctore, sed ut ab organo conjunctissimo principali auctori; atque ita in hoc genere orationis non tribui humanitati cultum latriæ supremæ, sed inferiorem. Ad usum vero Ecclesiæ respondent, Ecclesiam in publicis precibus non uti hoc modo deprecationis ad humanitatem Christi, tum ad vitandam occasionem erroris; tum quia alter modus orandi ad Christum, ut ad Deum hominem, melior est simpliciter; non tamen reprobare Ecclesiam alium modum orandi ad Christi humanitatem, si absque scandalo, vel errore, aut periculo erroris fiat. Et hæc sententia tribuitur Cajetano, Cordubæ et Canisio. Imo, quidam Theologi, qui alias negant humanitatem Christi posse præcise adorari, admittunt posse hoc modo exorari, quia per orationem non adoratur, sed tantum ab ea postulatur ut aliquid faciat; potest autem ipsa aliquid facere per se, et ut præcisa a Verbo, scilicet, deprecari et intercedere pro nobis; ergo. Sed hoc ultimum imprimis repugnantiam mihi involvere videtur pro subjecta materia; nam, licet oratio ex ratione sua adorationem non includat, tamen potest esse optima, et accommodatissima nota adorationis, ut supra probavimus; unde cum nos oramus Sanctos, ipsamet oratione exhibemus notam sanctitatis eorum, et amicitiæ quam habent cum Deo; ipsa ergo oratione possumus illos colere et adorare. Idem ergo erit circa Christi humanitatem. Præterquam quod, concessa oratione, a paritate rationis fit argumentum efficax ad adorationem.

26. Deinde, falsum esse censeo quod in illa ultima sententia dicitur, posse nos orare humanitatem Christi, quia potest ipsa postulare pro nobis, et intercedere per se sola, quod non facit Verbum, nisi per communicationem idiomatum. Nam ex hac doctrina sequitur, humanitatem solam, vel nunc esse, vel in via fuisse mediatricem pro nobis, qui est error hæreticorum hujus temporis, ut videbimus quæstione sequenti, art. 2. Sequela probatur, tum quia unus actus mediatoris seu intercessoris est precari. Tum etiam quia si humanitas per se sola intercedit pro nobis, etiam per se sola merebitur, satisfaciet, etc.; nam est eadem ratio horum omnium; est ergo falsa illa sententia, non solum quia actiones non sunt naturarum, sed suppositorum; petere autem ac precari est aliquid agere; verum etiam quia oratio Christi non habet a sola humanitate eam vim et efficaciam quam ad impetrandum habet vel habuit, sed a Verbo, nec potest ab illa humanitate alia oratio aut proficisci, aut peti, nisi disjungatur a Verbo.

27. *Humanitas Christi quæ adorari præcise potest, cur non item orari.* — Quapropter contrario prorsus modo censeo dicendum, etiam si humanitas adorari possit præcise, non tamen sic posse orari. Et ita ad objectionem positam nego sequelam; et ratio discriminis est, quia respectu adorationis solum se habet humanitas veluti passive, ut objectum et materia circa quam actus animæ versantur; et quia anima suis actibus potest præscindere quæ in re conjunctissima sunt, ideo potest adoratio ad humanitatem præcise dirigi, et non ad Verbum, tanquam ad objectum primario adoratum; at vero oratio respicit eum ad quem funditur, ut in re ipsa potentem operari, quia per orationem petimus ab alio, ut aliquid nobis conferat vel pro nobis faciat; quia ergo humanitas in re nihil potest facere, nec mereri, nec satisfacere, nec petere, nisi Verbum per ipsam operetur, ideo nihil potest ab humanitate præcise sumpta postulari. Nec contrarium docent Cajetanus et alii auctores supra citati; quando enim aiunt posse nos orare ad Christum, ut pro nobis intercedat, non loquuntur de humanitate Christi, sed de Christo ut homine, de quo est verissima illa doctrina, juxta dicta sectione præcedenti; et qui inter hæc duo non distinguunt, in magnam occasionem errandi incidunt; est enim Christus ut homo mediator et redemptor noster, non autem humanitas ipsa. Unde operationes merendi, petendi, et similes, licet Verbo tribuantur per communicationem idiomatum, tamen huic homini Christo tribuuntur ut proprio principio operanti; soli autem humanitati nullo modo, nisi ut rationi agendi. Imo, si in illis operationibus, non solum entitas physica, sed etiam moralis valor et dignitas consideretur, per se etiam sunt a Verbo, licet media humanitate. Quo modo in superioribus dicebamus redemisse nos Christum, non ut hominem tantum, sed ut Deum hominem.

28. *Contrariæ sententiæ fundamento satisfit.* — Ex dictis satisfactum est fundamento hujus sententiæ, quod in principio insinuavimus, illam proponendo; et tam in hac, quam in

præcedente sectione, sæpius inculcatum est. Videndum solum superest quid ex Conciliis et Patribus contra doctrinam traditam, et communiter a Theologis receptam afferatur. Præcipuum illud est, quod in anathem. 8 Cyrilli dicitur : *Si quis audet dicere, assumptum hominem una cum Deo Verbo adorandum et glorificandum, et Deum tanquam alterum cum altero appellandum esse; illud enim particula*, cum, *perpetuo, si adjungatur, intelligere cogit ; et non magis una adoratione Emmanuelem honorat, et unam illi glorificationem, sicuti Verbum caro factum est, adaptat, anathema sit.* In hac definitione sermo est de humanitate, ut patet ex illo verbo, *hominem assumptum;* non enim est assumpta persona, sed sola humanitas, quæ nomine hominis sæpe a Patribus significatur. Juxta hanc ergo interpretationem damnatur ibi hæc locutio: *Humanitas adoratur cum Deo Verbo;* damnatur item hæc : *Humanitas et Verbum sunt adorabilia tanquam alterum et alterum*, supple, objectum adorabile. At vero, si humanitas præcisa a Verbo adorabilis esset, illa esset alterum objectum adorabile a Verbo; et uno modo esset per se adorabilis, alio autem modo cum Verbo, quæ omnia repugnare videntur illi definitioni. Unde Cyrillus in defensione illius anathematismi, damnat dicentes, humanitatem et Verbum posse dividi in duos adorandos; et Concilio V Constantinopolitano, collat. 8, can. 9, damnantur, qui introducunt duas adorationes, separatim Verbo, et separatim homini. Quæ tamen videntur necessario introduci juxta prædictam doctrinam. Et confirmatur primo ex VII Synod., act. 6, tom. 6, ubi refertur, Constantinopolitanam Synodum, falso *septimam* nominatam, damnasse imaginem Christi hominis, quia per illam picturam dividitur humanitas a divinitate, eo quod divinitas depingi non possit, sed sola humanitas; et Concilium respondet, *non dividi, sicut qui hominem depingit* (ait) *non inanimatum depingit ;* ergo sentit Concilium, etiam cogitatione non posse dividi humanitatem a Verbo; alioqui, si cogitatione posset dividi, posset etiam depingi separata a Verbo. Unde Theodorus Hierosolymit., in epist. quæ refertur act. 3 ejusdem Concilii, circa finem: *Adoramus* (inquit) *Christi imaginem, quemadmodum facies ejus visa est, non tamen a deitate separatam. Absit ut ita sentiamus, cum ab ipsa prima conceptione cum deitate unita sit.*

29. Confirmatur secundo, nam ex nostra sententia sequitur hanc locutionem esse veram : Humanitas adoratur propter Verbum, præsertim illo ultimo genere adorationis, quo diximus posse humanitatem præcise adorari ratione unionis, et adorato Verbo ut quo, non proprie ut quod per se primo adoratur; consequens est contra id quod dicitur in ep. 10 Cyrilli, quæ est Concilii Alexandrini : *Recusamus et hoc, ut de Christo quisquam dicat : Propter eum qui hominem induit, eum qui indutus est, veneror, propter invisibilem adoro visibilem.*

30. Tandem afferuntur testimonia Patrum asserentium, Verbum et carnem non dividi aut separari in adoratione, quos in duabus præcedentibus sectionibus late citavimus; præsertim favere videtur, quod Damascenus ait, l. 4 de Fide, c. 2, *Verbum incarnatum in eodem dignitatis honore sedere cum Patre, in eadem nimirum gloria ascita ipsius carne; una etenim eademque cum sua carne adoratione ab omnibus rebus conditis afficitur ;* et c. 3, addit humanitatem, si cogitatione secernatur a Verbo, non esse adorandam; ut conjunctam vero, eadem, qua ipsum, adoratione coli. Adhibetque exemplum. Sicut lignum simplex natura sua tale non est ut adiri non possit et contrectari, si tamen igne inflammetur, æquo contrectari non potest ac ipse ignis, non ex se, sed ratione ignis adjuncti; ergo, sicut non potest quis recedere ab igne concepto in ligno vel ferro, quin recedat a ligno, neque e converso potest accedere ad lignum quin accedat ad ignem, ita non potest quis adorare humanitatem, quin adoret divinitatem. Item facit quod Cyril., dict. anath. 8, ait, unam esse sedem seu considentiam humanitatis et Verbi, et ideo unam esse utriusque adorationem. Si autem sola humanitas diversa adoratione adorari posset, alteram per se haberet sedem gloriæ quam Verbum. Præterea affertur Athanasius, in epist. ad Adelph. contra Arian., aliquantulum a principio, ubi sic inquit : *Nec istiusmodi corpus seorsim discriminatum a Verbo adoratione prosequimur, neque Verbum adoraturi, Verbum a carne longe seponimus,* etc.; et Ambros., de Incarn. Dom. sacram., c. 7 : *Numquid cum divinitatem ejus adoramus, Christum dividimus? Numquid cum in eo imaginem Dei crucemque veneramur, dividimus eum?* Apertius Augustinus, in id Psal. 98 : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, per *scabellum*, humanitatem Christi intelligens sic concludit : *Et cum adoras illum, ne cogitatione remaneas in carne, et ab spiritu non vivificeris.* Tandem Theod., ad

Eph. 4, tractans illa verba : *Secundum operationem virtutis ejus*, sic ait : *Quod autem assumpta ex nobis natura ejusdem honoris cum eo, qui sumpsit, sit particeps, ut nulla videatur adorationis esse differentia, omne miraculum superat.*

31. *Conciliorum testimonia in contrarium allegata, exponuntur.* — His testimoniis non solum respondendum est, sed etiam ostendendum, extra causam quam Patres tractabant, afferri. Primi ergo testimonii ex anathem. 8, ab eodem Cyrillo petenda est interpretatio, qui in defensione ejusdem anathematismi ad Orientales, in fine, ita concludit : *Igitur factus est anathematismus contra eos qui modis omnibus dividunt Emmanuelem in hominem proprie et Deum Verbum ; nobis enim unum et eumdem Theologorum sermo prædicabit, sacrarumque litterarum inadulterata cognitio.* Et in exposit. anathem. dict. in Conc. Eph. ab eodem Cyrillo, his verbis illum exponit : *Si quis igitur adorari eum tanquam hominem una cum altero præter ipsum existente, videlicet Dei Patris Verbo, dicit, et non secundum veram unionem in unum Christum et Dominum conjunctum, una adoratione honorat, juste virtuti anathematismi hujus subjicitur.* Ex his ergo constat primo, ibi tantum esse sermonem contra Nestorium, qui ita dividebat Christum in duas personas, ut negaret posse una propria adoratione adorari, nisi tantum per accidens unam personam cum altera conjungendo. Secundo constat, falsum esse, *hominem*, in eo anathematismo pro humanitate sumi; nam Nestorius, cujus sententia ibi damnatur, non hominem, id est, naturam humanam, sed personam humanam dicebat esse assumptam, quia non ponebat assumptionem substantialem, sed accidentalem. Unde revera Cyrillus ibi non admittit hominem assumptum, sed ad damnandam sententiam hæreticam, eam proponit eisdem verbis, quibus hæretici illam asserebant. Hoc, quod per se clarum erat, declaravit ipse Cyrillus in defensione ejusdem anathematismi ad Evoptium, dicens : *Non nos hominem assumptum esse dicimus a Deo Verbo, et copulatum illi secundum habitudinem quamdam, quæ extrinsecus intelligatur, sed hominem eum factum esse definimus ; et hanc ob causam excidisse a pietate dogmatum eos, qui audent dicere assumptum hominem adorandum cum Filio et Deo, ut alterum cum altero.*

32. *Propositio hæc :* Humanitas Christi Verbo coadoratur, *an damnata, an saltem falsa ?* — Tertio, constat ex his, hanc locutionem : Humanitas adoratur cum Verbo, seu, coadoratur Verbo, non esse damnatam in illo anathematismo. Probatur, quia, ut dictum est, ibi non est sermo de humanitate, sed de hoc homine Christo, de quo longe diversa est ratio ; et ideo ex una definitione non licet colligere aliam. Sed quæres an illa propositio vera sit, vel falsa. Aliqui Theologi illam damnant, quia, licet in verbis illius anathematismi non comprehendatur, comprehenditur tamen sub ratione ejus, scilicet : *Quia particula* cum, *quoties adjungitur, denotat divisionem et separationem inter ea quibus adjungitur.*

33. *Responsio.* — Mihi tamen videtur illa locutio in omni proprietate et rigore vera : Humanitas adoratur cum Verbo, seu coadoratur Verbo, quod etiam hic Medina notavit. Et sumitur ex eodem Cyrillo, in eodem l. Apol. ad Orient., ubi respondens Orientalibus, illi objicientibus quod alio loco scripsisset, Filium cum sua carne sedere ad dextram Patris ; et in anathematismo negaverit, Filium cum homine adorari, dicit in hunc modum : *Etenim, quando ab una persona et natura, hoc est, subsistentia una, examinat sermo ea ex quibus est, hoc est, naturaliter constat, affert* σὺν *cum, hoc est* μετὰ *cum ; servavit etiam sic per significatum, quod unum sint secundum compositionem, et non inter duo distincte discernit ; quando autem ante distinctis subsistentiis in duo, et ad hoc quod oporteat seorsum alteram intelligi et proprie, si* σὺν *vel* μετὰ cum (supple dixeris), *tunc eorum vel etiam plurium, et non unius secundum compositionem, factam manifestationem dicimus.* In quibus verbis declarat Cyrillus particulam *cum* non indicare accidentalem conjunctionem, et substantialem divisionem, nisi quando adjungitur terminis significantibus personas, vel res subsistentes ; et ideo merito damnat illam propositionem : Christus coadoratur Verbo, vel homo assumptus adoratur cum Deo. At vero quando illa particula interponitur naturæ et personæ, aut partibus componentibus totum, licet significet aliquam distinctionem, non tamen excludere substantialem unionem et compositionem. Et adhibet exemplum Cyrillus, dicens : *Ut, exempli gratia, si diceres forte cohonorari animam hominis cum suo corpore, qui honor certe fieret a quopiam erga unum hominem, qui est ex utroque, vel, si quis diceret animam cum suo corpore esse unum animal, non propterea in duos homines unum*

dividit; videtur autem potius non ignorare ea ex quibus sit, hoc est, compositum sit naturaliter.

34. *Diluitur objectio.* — Dicunt aliqui, Cyrillum non simpliciter admittere illam locutionem, sed adjuncto illo relativo, *sua*, vel alia dictione simili, quæ denotet substantialem unionem; sic enim ait animam cohonorari cum suo corpore, et Filium cum propria carne considere Patri. Sed Cyrillus non facit vim in illo pronomine vel relativo, sed in significatione particulæ *cum*, quæ accommodatur extremis quibus adjungitur. Unde, si extrema significentur ut supposita, etiam si addas, Homo cum suo Deo, vel, Deus cum suo homine, erit falsa locutio. E contrario vero, si extrema sint partes, vel suppositum et natura, etiam si non addatur pronomen, vel relativum *suus*, vel *sua*, vera erit locutio. Et ratio est, quia particula *cum*, ex se societatem et conjunctionem significat, ut Latini aiunt; et ideo, si extrema ex se non sunt suppositaliter distincta, non significat talem distinctionem in eis, sed potius apta est conjunctionem substantialem significare; et, quamvis hæc expressius significari videatur, quando additur relativum *sua* vel simile, tamen, etiam si non addatur, illa significatio non excluditur, neque alius falsus sensus indicatur; imo etiam addendo prædictum relativum, adhuc potest significari unio accidentalis, ut patet in exemplo posito, Petrus cum suo servo, vir cum sua uxore, etc., honorantur, Imperator cum sua veste adoratur; ergo de se est indifferens significatio, accommodatur autem extremis; idem ergo est de particula *cum*, etiam si sola ponatur. Et ita Augustinus, sermone 58 de Verbis Domini, sicut admittit hanc propositionem: Diadema Regis simul cum Rege adoratur, ita et hanc: Carnem Christi simul cum divinitate adoramus. Et Epiphan., in Anchorat.: *Adoratur* (inquit) *rex, coadoratur autem cum ipso etiam purpura quam gestat.* Et eodem modo explicat adorari Verbum, et coadorari humanitatem. Et Damascenus, l. 3, c. 8, agens de Christo, inquit: *Cui unam eamdemque adorationem cum Patre et Spiritu Sancto, ac cum immaculata ipsius carne adhibemus.* Similiter apud Cyrillum, ex Athanasio legimus, l. 4 de Fide ad Reginas, circa principium: *Confitemur unam naturam Dei Verbi incarnatam et adorabilem cum carne sua una adoratione.* Est igitur illa locutio satis propria et frequens apud Patres.

35. *Illatio.* — Quarto, infero ex prædicta expositione, in eo anathematismo octavo nihil definitum aut damnatum esse de hac locutione: Verbum et humanitas sunt duo objecta adorabilia, aut sunt adorabilia tanquam alterum cum altero. Probatur, quia, ut ostensum est, ibi non est sermo de humanitate, sed de homine; dicere autem Christum hominem esse alterum a Verbo, est plane hæreticum; et ideo merito damnatur illa propositio, in qua hæc alteritas (ut sic dicam) significatur; nam, cum Christus et Verbum sint unus, non possunt esse alter et alter, ut supra, quæstione decima septima, visum est. At vero humanitas, eo modo quo est ens, est alterum ens a Verbo, et altera natura a deitate Verbi; et ideo ea quæ de homine dicuntur, non necessario ad humanitatem extenduntur. In illo ergo decreto nihil de adoratione humanitatis, ut distinctæ a Verbo, dicitur.

36. *Quæsito respondetur.* — Quæri vero hic potest, sicut in præcedente puncto, an illa locutio in rigore vera sit, vel falsa. Et respondeo breviter, simpliciter non esse admittendam, sed negandam potius, nam in rigore impropria est et falsa, quia humanitas Christi non est per se ens, sed est quasi pars seu natura componens Christum; et ideo Christus et humanitas ejus non possunt simpliciter dici duo objecta adorabilia, sicut B. Virgo et anima vel corpus ejus non sunt plura objecta adorabilia, quia anima et corpus componunt unum objectum adæquatum at completum propriæ adorationis, quamvis mens humana possit præscindere, et circa unam vel alteram partem præcise versari. Eo vel maxime quod adoratio simpliciter et propriissime dicta dirigitur ad personam, cujus proprium est habere excellentiam, potentiam et dominium, in quibus adoratio fundatur; et ideo, ubi non sunt duæ personæ, non possunt simpliciter admitti duo objecta adorabilia, sed ex se unum est, etiam si mens possit quasi in partes illud dividere. Quo etiam fit multo minus dici posse adorari humanitatem cum Verbo, tanquam alterum cum altero, nam alter et alter proprie non dicuntur, nisi de personis, seu suppositis. Et in hoc sensu loquitur aperte Cyr., in cit. loc. Tandem propter eamdem rationem non sunt absolute concedendæ duæ adorationes humanitatis et Verbi, seu Christi, etiam si humanitas dicto præciso modo possit adorari; nam proprie et ex se petit adorari simul cum Verbo, et una atque eadem adoratione qua Verbum; et, quando mente

præscinditur, illa adoratio est veluti incompleta, et quasi pars alterius, sicut humanitas ipsa incompletum objectum est; et ideo sicut pars et totum non sunt duo simpliciter, ita neque illæ sunt duæ adorationes simpliciter, sed solum secundum quid; sicut Christus et humanitas ejus non sunt duo simpliciter, sed secundum quid. Quanquam, ut dixi, quando Concilia loquuntur de una adoratione Christi Dei et hominis, solum tractant de propria et completa adoratione, quæ ad personam refertur, de qua quomodo una sit, dictum est sectione præcedenti. An vero præter hanc completam adorationem possit humanitas, præcise concepta, quasi incomplete adorari, et an hæc adoratio sit aliquo modo distincta ab illa, nihil Concilia tractarunt, quia ad dogmata fidei non pertinebat. Et per hæc satis responsum est ad ea quæ ex Concilio V Constant., et ex Cyrillo, in fine illius argumenti, adducuntur.

37. Ad primam confirmationem ex VII Synodo respondetur ex superius dictis, aliud esse dividere, aliud esse præscindere seu præcisive abstrahere. Nam dividere idem est quod separare, et negando abstrahere unum ab alio; præscindere autem solum est considerare unum non considerando aliud. Hæretici ergo, qui dicebant, per imaginem Salvatoris, repræsentantem eum ut hominem, dividi humanitatem a divinitate, loquebantur proprie de divisione negativa; volebant enim ex vi talis imaginis repræsentari Christum ut purum hominem, ut causam invenirent ad rejiciendam talem imaginem. Et hoc modo recte dicit Concilium, per hujusmodi imaginem non dividi humanitatem a Verbo, sicut non dividitur corpus ab anima, quando homo secundum figuram corporis in imagine repræsentatur; et in hoc sensu, etiam si ad mentis cogitationem hoc extendatur, verum est non posse dividi humanitatem a divinitate, id est, ut separata cogitari, negando, videlicet, eam esse unitam Verbo. Secus vero est de abstractione præcisiva, in qua nullum est mendacium. Neque oportet in hoc figuram sensibilem conceptioni mentis æquiparare, quia multo subtilior est cogitatio mentis, quæ potest etiam indivisibilia dividere; nihilominus nonnulla est similitudo, nam etiam per imaginem sensibilem Christi hominis repræsentatur expresse humanitas ejus, non vero divinitas. Unde, licet non repræsentetur humanitas separata seu divisa a divinitate, dici tamen potest repræsentari præcise, quatenus imago ita est similis humanitati, ut non sit similis divinitati, quanquam, supposita fide, repræsentata illa humanitate, implicite nobis repræsentetur conjuncta divinitati, quia credimus ita existere, semperque extitisse. Quamvis autem hoc in re ita sit, potest mens nostra non semper id cogitare, sed unum ab alio præscindere.

38. Ad secundam confirmationem concedo, hanc locutionem esse verissimam: Humanitas adoratur propter Verbum, quia in ea nihil aliud significatur, quam Verbum esse rationem adorandi humanitatem, quod est verissimum, non solum in hoc improprio et imperfecto modo adorandi, quo humanitas in abstracto colitur, sed etiam in illa perfectissima adoratione, qua, dum Christum et Verbum adoramus, ipsius coadoramus humanitatem; nam tota ratio ob quam adoratio illa redundat in humanitatem, est Verbum, cui conjuncta est; sic Damasc., l. 4, c. 3: *Caro* (inquit) ***suapte quidem natura minime adoranda est, verum in incarnato Deo Verbo adoratur, non quidem vi sua, sed ob Deum Verbum, personaliter ipsi copulatum;*** et id declarat exemplo ferri igniti, quod tangere non audemus, non propter se, sed propter conceptum ignem. Idem sumitur ex aliis Patribus sectione præcedenti citatis. Neque contra hoc quicquam obstant verba citata ex ep. 10 Cyrilli, nam, ut sæpe dixi, ibi non est sermo de humanitate, sed de homine, qui sit alter a Verbo, et quo Verbum indutum fuerit, quod fieri non potuisset, nisi accidentali unione et denominatione. Et ratio, quam statim Cyrillus subjungit, hoc satis declarat, nimirum, quia qui hoc modo loquitur, hominem a Deo dividit.

39. ***Patrum testimonia exponuntur.*** — Superest ut respondeamus ad testimonia Sanctorum. Ad Damasc. respondetur, verissimum esse, Verbum incarnatum in eadem esse gloria cum Patre, et carnem ejus ad participationem ejusdem sedis esse subvectam, et ideo una adoratione coli cum ipso, quando Verbum ipsum incarnatum adoratur; hoc autem nil impedit quominus possit humanitas cogitatione præscindi, ut ipsemet Damasc. ibidem fatetur, dicens: ***Si subtili cogitatione id quod in oculos incurrit, ab eo quod animo tantum ac ratione intelligitur, distinxerit;*** non enim hanc conditionalem posuit ut constantem ex hypothesi impossibili, sed plane ut possibilem ex mentis acumine. Ideo enim addidit illud, ***subtili cogitatione***, nam si de re impossibili, aut quæ de facto nunquam fiat, loque-

retur, dicere posset: Si re ipsa humanitatem a Verbo separaveris. Quod vero addit, humanitatem sic cogitatam non esse adorabilem, recte a D. Thoma expositum est de absoluta et perfecta latria. Exemplum vero ferri igniti, quo Damasc. utitur, non esse ita materialiter intelligendum, ut animi motus in omnibus existimandi sint similes, vel proportionati motibus corporis. Quamvis ergo motu corporis non possit quis accedere vel recedere ab ignito ferro, quin ab igne recedat, cogitatione tamen recte potest unum ab alio secernere, et ad unum sine alio accedere; et proprietates quas unumquodque ex se sine alio habet, vel quas participat ex consortio alterius, præcise considerare. Cum ergo adoratio actibus mentis fiat et tendat in rem prout cogitatur, quamvis humanitas Christi sit igne divinitatis ignita, cogitari potest vel secundum se, vel secundum dignitatem, quam habet ex unione ad divinitatem, non cogitata divina persona vel natura secundum se, seu tanquam objectum, circa quod per se primo versetur cogitatio, sed solum ut forma extrinseca, seu terminus unionis humanitatis.

40. Ad Cyrillum respondetur, humanitatem proprie ac per se non habere sedem distinctam a persona cujus est, nam sedere ad personam per se pertinet, sicut regnare et dominari, et habere alios titulos dignitatis et potentiæ, qui per illam sedem intelliguntur; tamen, licet humanitas per se non habeat sedem, in illam redundat illius sedis dignitas et participatio quædam, secundum quam potest præcise concipi et coli. Ex quo non fit humanitatem habere distinctam sedem, sed potius sequitur humanitatem per se non habere sedem, neque ita illi in abstracto consideratæ convenire totam majestatem personæ sedentis, sicut ipsi personæ vel divinæ naturæ. Quod si quis inferat, hinc sequi humanitatem non adorari, quia adorari solum est ejus, qui in throno seu dignitate sedet, respondetur hoc esse verum de propriissima et completa adoratione, de qua Cyrillus eo loco agebat; incomplete tamen ac minus proprie, ex præcisione mentis ac cogitationis humanæ, non repugnat humanitatem in abstracto consideratam adorari.

41. Atque hinc facile respondetur ad Athanasium; solum enim docere intendit contra Nestorianos, corpus Christi et Verbum eadem adoratione completa et integra coli, et non esse adoranda tanquam reipsa separata, et personaliter disjuncta; non vero excludit Athanasius, quia præcisione mentis possit unumquodque secundum propria concipi. Cujus argumentum manifestum sumitur ex illis verbis: *Neque Verbum adoraturi, Verbum a carne longe seponimus*. Nam secundum præcisionem mentis, clarum est posse nos Verbum præcise concipere et adorare; ergo, cum ait: *Verbum non longe seponimus*, loquitur de abstractione negativa, et de separatione in re ipsa; ergo eodem sensu intelligendus est, cum dicit e contrario, corpus non separari a Verbo. Atque idem plane est sensus Ambrosii, nam dividere Christum, ut supra dixi, non est præscindere, sed negare unitatem personæ; hoc autem modo non dividit Christum, qui humanitatem ejus præcise cogitat et adorat, sed solum distinguit naturas; dicit autem paulo inferius idem Ambrosius: *Non divido Christum, cum carnis ejus divinitatisque distinguo substantiam*.

42. Ad Augustinum respondetur, eodem sensu loqui quo cæteros Patres; cum ergo ait, adorando Christum non esse de sola carne cogitandum, sensus est non esse de Christo cogitandum tanquam de puro homine, de quo nihil possit altius ac excellentius cogitari quam sit caro seu humanitas; qui autem de Christo cogitat excellentiam quam habet in humanitate, etiam si aliam excellentiam non consideret, dummodo non excludat, non remanet in carne, quia vere credit divinitatem ejus, etiam si de ea actu non cogitet. Præsertim quia aliud est loqui de Christo, prout Augustinus loquitur, aliud de humanitate, de qua nos nunc agimus; Christus enim semper cogitandus est Deus, humanitas vero non potest cogitari Deus. Unde, si ob hanc solam causam dicatur aliquis sistere in carne, quia cogitans humanitatem non apprehendit illam ut Deum, neque ut divinam et increatam naturam, non male facit neque errat; imo contrarium cogitando valde erraret; immerito tamen dicetur hujusmodi homo remanere in carne, si cogitet illam humanitatem non ut divinam, sed ut deificatam naturam, aut divino Spiritu excellenti modo sanctificatam.

43. Ad Theodoretum respondetur, ibi loqui de illa adoratione qua humanitas cum Verbo et in Verbo simul adoratur, quod merito dicit esse magnum miraculum, quia fundatur in admirabili hypostatica unione. De alio vero modo adorationis per mentis præcisionem nullum ibi sermonem habet, et sicut talem modum non docet, ita neque excludit.

44. *Objectio*. — Dices: esto verum sit præ-

dictos Patres non habuisse sermonem de hoc adorationis modo, neque illum aperte exclusisse, tamen, cum semper meminerint unius adorationis perfectissimæ et excellentissimæ latriæ Verbi incarnati et humanitatis ejus, hoc ipso videntur omnem aliam excludere; non est ergo sine auctoritate Patrum introducenda. Respondetur, imprimis falsum esse eos virtute vel implicite negasse hunc modum adorationis, quia expressam mentionem illius non fecerunt, cum in hoc modo nihil contineatur contrarium doctrinæ ipsorum, sed potius ex ea colligi possit, cum doceant naturas ipsas, sicut manserunt distinctæ, ita etiam esse diversæ dignitatis et excellentiæ. Additque aperte Damascenus cogitatione secerni posse. Deinde, quod Patres non fecerint expressam mentionem hujus adorationis, occasio fuit quia cum hæreticis disputabant, contra quos nihil deserviebat hic adorationis modus, vel etiam quia loquebantur de adoratione, quæ regulariter ac publice est in usu Ecclesiæ. Satis ergo est quod D. Thomas et Scholastici omnes hos modos adorationis distinxerint et declaraverint. Et ex dicendis inferius de adoratione imaginum constabit magis hic adorationis modus.

45. *Christi humanitas, ab ipso in re sejuncta, quo cultu venerabilis existeret.—Instantiæ fit satis.* — Ultimo definitur facile ex dictis quid dicendum esset de humanitate Christi, si re ipsa separaretur a Verbo. Refert enim Waldensis, l. 1 Doctr. fid. antiqu., art. 3, c. 44, Wicleffum dixisse, humanitatem in eo casu esse adorandam latria; intelligebat autem de latria suprema et absoluta, ut patet ex illis verbis Waldensis: *Adoratione illa qua Scriptura dicit: Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Quo sensu est plane falsa et erronea sententia. Et in sensu contrario dixerunt Aug., serm. 59 de Ver. Dom., et Epiphan., in Ancor., humanitatem, si esset separata, non fore adorandam, suprema, scilicet, et absoluta adoratione. Nihilominus aliqua inferiori adoratione coli posset talis humanitas; nam, si retineret eadem dona creata gratiæ, proprie et absolute adoraretur hyperdulia, ut per se clarum est; cum vero jam non esset unita, non posset ratione unionis actualis adorari. An vero propter unionem præcedentem esset aliquo modo adorabilis, dicemus commodius infra, de adoratione reliquiarum disputando. Sed objici potest, nam licet humanitas separaretur a Verbo, maneret in illa dignitas redemptoris, ratione cujus mereretur adorationem latriæ. Respondetur, esse redemptorem, proprie convenire personæ, non naturæ; persona autem, quæ tunc in illa humanitate subsisteret, non esset redemptor, sed solum haberet in se naturam quæ in Verbo fuit principium proximum, seu organum redemptionis; hæc autem dignitas, ut bene notavit Scotus, in 3, dist. 9, non est fundamentum sufficiens adorationis latriæ, sed solum hyperduliæ; beneficium enim redemptionis, vel potius vis et potestas redimendi, solum in principali auctore esse potest sufficiens ratio adorationis latriæ; quia solum illa excellentia est in eo ordine suprema et infinita.

ARTICULUS III.

Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriæ [1].

1. *Ad tertium sic proceditur. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Dicitur enim Exod. 20: Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Sed nulla adoratio est facienda contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

2. *Præterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut Apost. dicit, Ephes. 5. Sed gentiles de hoc præcipue inculpabantur, quod commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, ut dicitur Rom. 1. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

3. *Præterea, Christo debetur adoratio latriæ ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis ejus, quæ est animæ rationalis impressa, non debetur adoratio latriæ. Ergo multo minus imagini corporali, quæ repræsentat humanitatem ipsius.*

4. *Præterea, nihil videtur esse in cultu divino faciendum, nisi quod est a Deo institutum; unde Apostolus, 1 ad Corinth. 11, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ, dicit: Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis. Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

Sed contra est, quod Damasc. [2] *inducit Basilium dicentem: Imaginis honor ad prototypum*

[1] 2. 2, q. 81, a. 3, ad 3, et q. 49, a. 2, ad 2. Et inf., art. 4., corp., et a. 5, ad 2; et 3, d. 9, q. 1, a. 2, q. 2.

[2] Lib. 4, c. 17, non longe a princ.

pervenit, id est, exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus, est adorandus adoratione latriæ. Ergo et ejus imago.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in libro[1] *de Memoria et reminiscentia, duplex est motus animæ in imaginem. Unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est; alio modo in imaginem, in quantum est imago alterius. Et inter hos duos motus est hæc differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu, qui est in rem; secundus autem motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo, qui est in rem. Sic ergo dicendum est, quod imagini Christi in quantum est res quædam (puta lignum sculptum vel pictum) nulla reverentia exhibetur, quia reverentia non nisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum in quantum est imago, et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda.*

Ad primum ergo dicendum, quod non prohibetur illo præcepto facere quamcunque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Unde subdit : Non adorabis ea, neque coles. Et quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem et in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis, quo prohibetur adoratio rei, cujus imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas Gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, id est, dæmonum. Et ideo præmittitur : Non habebis deos alienos coram me Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni; quia, ut Damascen. dicit[2]*, insipientiæ summæ est et impietatis, figurare quod est divinum. Sed quia in Novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus prohibet operibus infructuosis Gentilium communicare; communicare autem utilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem quantum ad hoc, quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis esse aliquid numinis, propter responsa quæ dæmones in eis dabant, et alios hujusmodi effectus mirabiles. Secundo, propter res quarum erant imagines; statuebant enim hujusmodi imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cujus imago est, sicut dictum est[1]*.*

Ad tertium dicendum, quod creaturæ rationali debetur reverentia propter seipsam; et ideo si creaturæ rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latriæ, posset esse erroris occasio, ut, scilicet, motus adorantis sisteret in homine in quantum est res quædam, et non referretur in Deum cujus est imago. Quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia sensibili.

Ad quartum dicendum, quod Apostoli familiari instinctu Spiritus Sancti quædam Ecclesiis tradiderunt servanda, quæ non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiæ per successionem fidelium. Unde ipse Apostolus dicit, 2 ad Thess. 2 : State, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, scilicet, ore prolatum, sive per epistolam, scilicet, scripto transmissam. Et inter hujusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et beatus Lucas dicitur depinxisse Christi imaginem, quæ Romæ habetur.

COMMENTARIUS.

Quæ D. Thomas docet tam in corpore articuli quam in singulis solutionibus argumentorum, prolixa disputatione et examinatione indigent, et ideo rem ipsam tractantes, commodius mentem et litteram D. Thomæ explicabimus.

DISPUTATIO LIV,

In septem sectiones distributa.

DE USU ET ADORATIONE IMAGINUM.

Etsi D. Thomas de solius Christi imagine quæstionem proponat, tamen, quia eadem fere difficultas de omnibus imaginibus Dei et Sanctorum versatur, omniumque cognitio commodius simul tradetur, ideo de omnibus exacte disputandum est. De quibus primum generatim videbimus an retinendæ sint imagines, deinde qua reverentia et cultu tractandæ, ubi etiam obiter attingemus non-

[1] Cap. 2, circa med., tom. 2.
[2] Lib. 4, c. 16, ante med.

[1] In corp. art.

nulla de cultu aliis signis et rebus sacris debito.

SECTIO I.

Utrum liceat et expediat Ecclesiæ, Christi et Sanctorum hominum imaginibus uti.

1. *Iconomac. hæresis.* — Omnes fere infideles, Christi Ecclesiam calumniati sunt, eo quod hominum imaginibus utatur, et præsertim quod ad ornatum templorum vel rerum sacrarum, ut vestium, vasorum, et similium, eas fieri seu depingi permittat. Hæc fuit consuetudo non tantum hæreticorum, sed etiam Hebræorum et Saracenorum, ut colligitur ex multis, quæ in VII Synod., act. 4 et 5, referuntur ; Nicephorus tamen, l. 16 Hist., c. 27, quemdam hæreticum, vocatum Renaiam, dicit fuisse primum, qui vocem illam evomuit, Christi, et eorum qui illi placuere, imagines venerandas non esse. Ex imperatoribus, primus omnium Philippicus imagines Sanctorum e parietibus sanctæ Sophiæ ignominiæ causa abradi jussit, cui Constantinus restitit (ut Platina refert); sed ille non tam erravit in doctrina de imaginibus, quam in aliis dogmatibus fidei; nec tam ex errore quam ex odio, imagines non omnium Sanctorum, sed illorum Patrum qui sextæ Synodo interfuerant, delevit. Legatur Paul. diaconus, lib. 18, in addit. Eutropii, et lib. etiam 21. Jam vero Leo III, dictus Isaurus, a quibusdam Judæis deceptus, errorem vehementissime auxit, nam et imagines e templis deponi aut deleri præcepit, et igni tradi, et fideles, qui ei contradicere ausi sunt, interfecit, ut referunt Paulus diaconus, et Zonaras in vita ipsius, et Cedrenus in compendio historiæ, et Sanderus, 7 l. de Visib. Monar., hæresi 130; et Plat., in Gregor. II, refert illum Leoni restitisse, et Greg. III illum excommunicasse, et imperio privasse ; et hanc fuisse primam occasionem propter quam a Græcis imperatoribus Latina Ecclesia defecit. In eodem errore perstitit Constantinus V, dictus Copronymus, Leonis filius, qui etiam Nestorianus fuit, ut ex eisdem historiis constat, qui conciliabulum Constantinopolitanum contra imagines congregavit. Retinuit postea eumdem errorem Leo IV, quo mortuo, Irene, uxor ejus, et Constantinus VI, ejus filius, Catholicam Ecclesiam defenderunt, et eorum tempore Adrianus I congregavit VII Synodum, II Nicænam, pro imaginum defensione. Ille vero Constantinus grandior factus, repudiata Nicæna Synodo, errori Iconomachorum adhæsit. Ante quos omnes imperatores Julianus Apostata imaginem Christi confregit, et Christianis, quod imagines ut idola adorarent, objecit, ut Cyril. Alexandrin., lib. 6 contra illum, circa med., et Sozomen., lib. 5 Histor., cap. 20, testantur. Postea vero hunc errorem secutus est Felix, ut docet Concilium Senonen., Decret. fidei, cap. 14, et ejus discipulus Claudius, Taurinensis Episcopus, ut refert Jonas Aurelian., libris de cultu imaginum, quos contra illum scripsit. Postea Wicleff eumdem errorem amplexus est, ut late Walden. tractat, tom. 3 de Sacramental., c. 50 et sequentibus, qui in Concilio Constantiensi, sess. 15, damnatus est. Denique Lutherus, Calvinus, Zuinglius, Carolstadius, et reliqui hujus temporis hæretici vehementer contra imagines invehuntur, ut referunt Prat., sub eorum nominibus; Lindanus, in suo Dubit., dial. 2; Cochlæus, in actis Lutheri ; et Sanderus, l. de Typica imaginum adoratione. Fundamenta hujus erroris postea proponemus, et varios modos, quibus hic error explicari et affirmari potest, declarabimus.

2. Advertendum est ergo imagines variis modis et propter diversas causas depingi posse : primo, propter historiam, ut, videlicet, sicut verbis vel scriptis facta antiquorum in memoriam revocantur, ita etiam per imagines seu picturas oculis quasi cernenda proponantur. Secundo possunt imagines depingi, quæ simpliciter personas aliquas repræsentent, idque vel propter ornatum tantum, vel propter voluptatem, sicut depinguntur figuræ animalium, vel aliarum rerum inferiorum, vel propter recordationem, et amorem rei repræsentatæ, vel denique propter aliquem cultum et venerationem.

3. *Imaginum usus honestus.* — *Salvatoris imagines.* — Dico igitur primo, usum imaginum non esse prohibitum, sed potius, per se loquendo, licitum esse et honestum, et ideo merito in Catholica Ecclesia retineri. Hæc conclusio est de fide, et fundamentum habet in nonnullis sacræ Scripturæ locis, quos melius sectione sequenti tractabimus. Nunc potissimum probatur usu et traditione Ecclesiæ, quam ab ipso Christo Domino originem duxisse constat. Primo enim ipse suæ faciei imaginem linteo impressam reliquit, quæ Romæ adhuc servatur et ostenditur, ut habet antiqua traditio. Secundo, similiter reliquit sui corporis delineamenta impressa in syndone, in qua involutus jacuit in sepulchro, et

Taurini servari et demonstrari dicitur. Tertio, misit effigiem suam Abagaro, regi Edessæ, ut testantur Stephanus et Adrianus Pontifices, apud Ivonem, 4 part. sui decreti, c. 83; et habetur etiam in lib. Adriani, de Imaginibus, non longe a princ., in 3 tomo Conciliorum; et eamdem historiam refert Damasc., lib. 4 de Fide, c. 17, et orat. 1 de Imaginibus, circa finem; et Evagrius, lib. 4 Hist., c. 26, addit, ob præsentiam illius imaginis, civitatem Edessæ sæpe fuisse incendio liberatam. Idem refert Nicephor., lib. 2 Hist., cap. 17, subjungens, eodem tempore, reges Persarum, Christi et ejus matris imagines accepisse. Referunt etiam hanc imaginem postea fuisse Constantinopolim translatam, ejusque translationis festum anniversaria Græcorum solemnitate celebrari, 16 Augusti, ut patet ex Calendario Græco, seu menologio, quod latinum fecit Genebrar., et habetur tom. 4 Bibliot. sanct. Quarto, est vetus historia de imagine Christi Domini crucifixi a Nicodemo depicta, quam postea Judæi contumeliis affecerunt, et lancea transfixerunt, et ab illa sanguis profluxit, quo multorum corpora et mentes sanatæ sunt, teste Athanasio, vel, sub nomine ejus, aliquo antiquo auctore, ser. de Passione imaginis Domini, quam historiam VII Syn., act. 4, et citat et approbat. Quinto, habetur etiam antiqua traditione, mulierem illam, quam Christus a fluxu sanguinis liberavit, in memoriam tanti beneficii, imaginem seu statuam Salvatoris Cæsareæ erexisse, quod refert Eus., l. 7 Hist., c. 14, ubi addit, juxta illam imaginem nasci solitam herbam, quæ cum primum fimbriam imaginis attingebat, similem morbum curabat. Quam historiam recipit etiam dicta VII Syn., act. 4, in ep. Germani, Patriarchæ Constantin., circa fin.; ejusdem meminit Niceph., l. 6 Hist., c. 15; et Damasc., orat. 3 de Imaginibus, circa medium; et Theophyl., Matth. 9. Indicat autem Ambr., l. de Salomone, c. 5, mulierem illam fuisse Martham, quod ex Eusebio colligi non potest; solum enim dicit ex illa civitate Cæsareæ fuisse oriundam, et pro foribus domus suæ illam statuam æneam posuisse. Sexto, est vulgaris traditio, cujus hic D. Thomas, ad 4, meminit, de imaginibus Christi et Virginis a B. Luca depictis, in quarum memoriam et venerationem amplissima et antiquissima monumenta constructa sunt, quæ adhuc oculis cernuntur. Harum imaginum fecit mentionem Niceph., l. 2 Hist., c. 43, et l. 6, c. 16, et l. 14, c. 2; et Simon Metaph., in Vita S. Lucæ. Septimo, habemus ex antiquis historiis Sylvestrum Papam, imagines Petri et Pauli, quas apud se habebat, Constantino imperatori ostendisse, quibus ille cognovit eosdem esse qui sibi in visione apparuerant. Ita refert Niceph., l. 7 Hist., c. 33, et in edicto Constantini, quod 1 tom. Conciliorum habetur, ubi etiam dicitur eosdem Sylvestrum et Constantinum, variis ædificatis templis, in eis multas imagines posuisse, quos sequentes Pontifices imitati sunt, ut ex Damaso, Platina, et aliis, qui vitas Pontificum scripserunt, constat. Meminit etiam Eusebius, l. 1 Hist., cap. ult., et lib. 7, c. 14, imaginum Petri et Pauli, quibus fere a principio Ecclesia Romana usa est.

4. Octavo, colligi potest hæc eadem traditio ex antiquorum Patrum scriptis, Dionysii, Athanas., Basil., Chrysost., et aliorum, quorum testimonia in VII Synod., act. 3, 4 et 5, magna ex parte referuntur. Plura etiam congessit Damascen., orat. 1 et 3 de Imaginibus, qui etiam l. 4 de Fide, c. 16: *Statuas*, inquit, *Sanctorum erigimus, et visibiles imagines*. Et August., l. 10 Confess., c. 34, reprehendit picturas, quando in eis non servatur usus necessarius, et pia significatio; et lib. 1 de Consensu Evangelist., c. 10, satis significat suo tempore fuisse in usu imagines Petri et Pauli; et l. 20, contra Faust., c. 73, idem habet de imagine Abrahæ filium sacrificare volentis; et lib. 5 contra Julian., similia docet de imaginibus Adæ et Evæ; et Gregorius lib. 9, epist. 9, reprehendit Serenum Episcopum quod imagines confregisset, quanquam id non tam ex errore quam ex zelo indiscreto fecisse significet. Plura Patrum testimonia in sequentibus adducemus.

5. ***Ars imaginum effectiva, honesta est.***— Ultimo argumentor ratione, quia vel usus harum imaginum est malus intrinsece, et ex natura sua, vel quia prohibitus speciali lege positiva divina aut humana, vel denique quia scandalum seu periculum idololatriæ inducere potest. Nihil autem horum dici potest. Primum enim est plane falsum, quia usus imaginum absolute et simpliciter non est intrinsece malus; ergo nec usus imaginum sanctorum hominum; probatur consequentia, quia si in aliquarum imaginum usu potest honestas et utilitas inveniri, maxime in iis quæ Sanctos repræsentant, tum quia tanto imagines sunt digniores, quanto exemplaria utiliora sunt et honestiora; tum etiam propter varias utilitates quæ in iis imaginibus

inveniuntur, quas statim referemus. Antecedens vero probatur, quia si usus imaginum omnium esset intrinsece malus, ipsa etiam ars pingendi esset omnino mala, quia nunquam habere posset bonum usum; consequens est evidenter falsum, nam Deus ipse interdum hanc artem approbavit et infudit, ut ex 31 et 35 c. Exodi colligitur. Deinde in objecto hujus artis nulla est intrinseca deformitas, et potest non solum ad ornatum, sed etiam ad convenientes usus humanæ vitæ conferre; cur ergo erit omnino mala? Præterea, Deus res omnes fecit aliquo modo ad sui imitationem, et præsertim hominem, quem ad sui imaginem condidit; est ergo ars imaginum effectrix, quædam imitatio seu participatio artis divinæ. Unde ergo habet ut sit per se mala? Præterea, in antiquo etiam templo variæ figuræ et imagines depictæ sunt, ut patet ex 3 Regum 6, 7 et 8, 2 Paral. 3, et nunquam accusatus est Salomon, quod in hoc male egerit. Denique omnis nostra cognitio repræsentatione quadam et veluti quibusdam imaginibus perficitur, unde exteriores imagines multum illi deservire possunt; non sunt ergo per se malæ. Secundum membrum facile etiam refellitur; quod enim nulla sit humana lex quæ imagines prohibeat, per se notum est. Quod etiam nulla sit talis lex divina specialiter in lege Evangelica lata, constat, quia neque in toto novo Testamento scripta est, neque ex traditione aut usu Ecclesiæ colligi potest, cum potius contraria consuetudo et traditio manifesta sit, ut diximus. Nec denique ex Veteri Testamento afferri potest hujusmodi lex, tum quia revera nulla fuit talis lex, quæ omnes omnino imagines prohiberet; tum etiam quia, etsi fuisset talis lex, non esset moralis, quia non prohiberet rem natura sua bonis moribus contrariam, ut ostensum est, sed esset cæremonialis, et ita jam cessasset, et vim obligandi non haberet. Quæ omnia in sequentibus latius explicabimus. Tertium caput falsum etiam esse ostenditur primo, quia simili ratione probaretur, solem, lunam, stellas, et alias nobiles creaturas ob usum hominum malas esse, quia potissima idololatriæ occasio ab illis sumpta est. Secundo, quia hoc periculum in Ecclesia Catholica moraliter nullum est, in qua et vera unius Dei cognitio, et sanctorum hominum existimatio Christianis omnibus nota est. Quare probabiliter timeri non potest, ne Sanctorum picturæ, aut Dii, aut per se honore dignæ censeantur. Quod si fortasse interdum nonnulla subrepat ignorantia, ad pastores Ecclesiæ pertinet illam diligenter removere, non vero, eam ob causam, universam Ecclesiam imaginum decore et utilitate privare; majora enim incommoda et crassior ignorantia inde oriri posset, nam (ut jam dicam) imagines et indoctos docent, et omnium memoriam et devotionem excitant. Relinquitur ergo, hunc imaginum usum nullo ex capite malum aut prohibitum esse.

6. ***Imaginum usus quam sit utilis.*** — Dicendum ergo secundo est, hunc imaginum usum propter varios honestos fines in Ecclesia introductum esse. Primo quidem ad instruendam rudem atque indoctam plebem, ut eleganter Damasc., loco supra citato, dixit. *Solet enim* (ut recte dixit Greg. Nyss., orat. de Sancto Theodoro) ***etiam figura tacens in pariete loqui, maximeque prodesse;*** et ut inquit Chrys., hom. 33 in Joan.: ***Mens familiarium rerum imagine concepta, magis suscitatur, et tanquam in pictura, rem ipsam magis amplectitur;*** et Greg., dicta ep. 9: ***Quod legentibus***, inquit, ***scriptura, hoc præstat idiotis pictura.*** Quapropter, sicut historia honesta est, et Ecclesiæ necessaria, ita et sanctarum imaginum usus, omnes enim historiæ utilitates ad imagines accommodari posse facile constat. Secundo, hujusmodi imagines quædam sunt fidei et amoris testimonia, et omnium virtutum fomentum; profitemur enim credere mysteria quæ depingimus; excitamur deinde ad petenda Sanctorum subsidia; signa etiam amoris exhibemus, dum quos diligimus, quoad possumus, cupimus habere præsentes, ut Chrysost. dixit, hom. 35 in Matth. Excitamur præterea ad memoriam beneficiorum Dei, et gratiarum actionem, ut dixit Gregor., l. 7, ep. 53. Denique, visis Sanctorum imaginibus, eorum vita et exempla in memoriam revocantur, atque hoc modo ad eorum imitationem et omnium virtutum exercitium invitamur, ut Damascen., l. 4, c. 17, notavit. Tertio, harum imaginum usus, honor est ipsorum Sanctorum; omnes enim nationes, quasi dictante natura, hoc signo honoris usæ sunt, erigendo statuas vel imagines insignium virorum, in eorum excellentiæ et virtutis testimonium, ut disputatione præcedenti ex Aristotele notavimus, et tradit etiam Plin., l. 35 Hist., cap. 2; et in Codice habetur titulus de statuis et imaginibus insignium personarum, et privilegiis illis concessis. Hunc autem morem, utpote honestum, et rectæ rationi consentaneum, si in vera sanctitate, veraque re-

rum existimatione fundatus sit, Ecclesia retinuit, ut ex citata traditione constat, et ex VII Synodo, act. 2, 4 et 6; Basil., homil. de 40 Martyr., in princip., et epistol. 49, alias 40; Chrysost., hom. 2 et 3 ad Pop.; Euseb., l. 7 Hist., c. 14; Niceph., l. 6, c. 16; qui ita intelligendi sunt, cum dicunt, imaginum usum ex gentium consuetudine esse introductum, non quidem eorum imitando errores, sed potius corrigendo.

7. *Imagines Sanctorum, honesta templorum ornamenta.* — Et ex his sequitur non solum licere depingere imagines historiam continentes, sed etiam simplices picturas, seu imagines, ipsas solas personas repræsentantes; traditio enim, et testimonia Sanctorum, quæ adduximus, æque de utrisque procedunt; et rationes seu utilitates imaginum, quas notavimus, utrisque imaginibus communes sunt, ut per se facile constare potest.

8. Secundo, sequitur has Sanctorum imagines et honeste et convenienter in templis et rebus sacris collocari; hoc enim etiam probat imprimis citata traditio; ostendimus enim, Sylvestrum et Constantinum, et alios Pontifices, Christi et Sanctorum imaginibus templa ornasse. Et Nicephor., l. 10, cap. 30, refert, illam Christi imaginem, quam diximus Cæsareæ fuisse erectam a muliere quæ sanguinis fluxu laborabat, postea fuisse a Christianis in Ecclesiam translatam, et honoratiori loco positam; et l. 14, c. 2, refert Pulcheriam Augustam Constantinopoli templum insigne ædificasse, et in eo imaginem Virginis, quam Lucas Evangelista in tabula depictam reliquit, posuisse; et ex aliis Sanctis Patribus, quos citavimus, et ex VII Synodo id manifeste colligitur. Ratio etiam supra facta idem convincit, quia imagines inter alias causas eriguntur in honorem et cultum Sanctorum; ergo merito collocantur in templis ac locis Deo in honorem Sanctorum dicatis. Deinde, quia nullum esse potest templorum ornamentum magis accommodatum. Denique quia nihil turpe aut contra rationem in hoc facto ostendi potest. Unde sectione sequenti ostendemus, jussu ipsius Dei, aliquas imagines in veteri templo et in illius sacris vasis fuisse depictas. Plura ex veteribus Patribus ad hæc omnia confirmanda, quæ de imaginibus diximus, præter multa alia quæ in VII Synod., et in orationibus Damasceni, et in libris Jonæ Aurelian. de imaginibus continentur, videri possunt in Alano Copo, dial. 4 et 5; Sandero, l. de Imag.; Feuardentio, in scholiis Irenæi, l. 1, c. 25; Pamel., in scholiis Tertulliani, in Apolog., n. 184.

9. *Objectio.* — Sed objicitur primo, quia Scriptura sacra, Exod. 20, Deuteronom. 4 et 5, usum imaginum omnino prohibet, quod præceptum ita semper fuit ab Hebræis intellectum et servatum, ut Burgensis super Exodum refert. Unde constat ex veteribus historiis, Judæos, postquam e Gentilibus regibus gubernari cœperunt, constantissime illis restitisse, ne aliquam imaginem Hierosolymam afferrent, ut videre licet in Josepho, lib. 17 Antiquit., c. 8, et lib. 18, c. 3 et 4, et lib. 2 de Bello Judaico, c. 8. Secundo, objiciunt Concilium Constantinopolitan. V, quod imaginum usum damnavit, et VI Synodum, canone 100, et Concil. Elibertinum, canone 36, prohibentia picturas. Tertio objiciunt Epiphanium, in epist. ad Joan. Hierosolymitanum, ubi ipse refert, cum, ingressus quamdam ecclesiam, imaginem velo depictam vidisset, illud statim scidisse, quod talis pictura contra divinum præceptum existeret. Quarto, quia hujusmodi imagines, in templo præsertim collocatæ, infirmos facile possunt decipere, ut eas vivere, et spiritum habere existiment, ut August., epist. 49, et super Psal. 113, indicat.

10. *Responsio ad objectiones.*—Ad primum dicetur latius sectione sequenti. Nunc breviter respondetur, illis locis non prohiberi omnes imagines absolute et simpliciter; constat enim, Exod. 25, præcepisse Deum imaginem Cherubim poni super arcam; et Num. 21, fieri serpentem æneum; et 3 lib. Reg. 6, et 2 Paralip. 3, juxta propitiatorium, positus est Cherubim, et in parietibus templi ad ejus ornatum fuerunt depictæ aliæ imagines, ut ex citatis locis notavit VII Synod., act. 4, in principio. Ex illis igitur testimoniis ad summum colligi potest, fuisse in lege veteri prohibitas imagines Dei; quod quomodo intelligendum sit, sequenti sectione dicetur.

11. Ad secundum, quod ad Concilium illud Constantinopolitanum attinet, respondetur illud non fuisse legitimum, cum neque auctoritate Pontificis congregatum, neque confirmatum fuerit. Deinde non fuit universale, quia non solum totus Occidens, sed etiam præcipui Patriarchæ et Episcopi Orientales in illo defuerunt, unde Leo IX, epist. ad Michaelem, c. 22, *nefandam Synodum* eam appellat, et illius acta in VII Synodo, act. 6, sigillatim damnata sunt. Quam VII Synodum, seu II Nicænam, universalem legitimamque fuisse constat, quia auctoritate Adriani I, ter-

centum et quinquaginta Patres ad illam convenerunt, et sub ejus obedientia, ac præsidentibus ejus Legatis, processit, ac denique ab eodem, et a Leone III confirmata est, ut ex Photio, Psello, et Platina constat, et ex Ivone, 4 part. sui decreti, c. 147.

12. Ad illum vero Canonem sextæ Synodi, qui inter Trulianos ponitur, quidquid de illorum Canonum auctoritate sit, respondetur male citari, quia non prohibet Sanctorum imagines, sed picturas (hæc enim sunt verba Canonis), *quæ oculos præstringunt, et mentem corrumpunt, et ad turpium voluptatum movent incendia.* Quo modo Concilium etiam Tridentin., sess. 23, sancte monuit, in sacro imaginum usu omnem superstitionem, omnemque lasciviam esse vitandam, ita ut procaci venustate imagines non pingantur, neque ornentur.

13. Difficilius explicatur decretum Concilii Elibertini, quod quia provinciale fuit, et paucorum Episcoporum, Cano, lib. 5 de Locis, c. 4, non dubitavit concedere, illud errasse. Alii autem respondent, illud Concilium solum prohibuisse proprias imagines Dei. Alii dicunt prohibuisse ne imagines ritu gentilico adorentur et depingantur. Sed hæc omnia sine fundamento dicuntur; verba enim illius Canonis, quæ in 1 tom. Concil., et de Consecrat., dist. 4, cap. Placuit, et in decreto Ivon., 3 part., cap. 40, habentur, hæc sunt : *Placuit in Ecclesiis picturas esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur.* Ex quibus verbis non obscure colligitur, ibi non prohiberi imagines simpliciter, sed ne in parietibus Ecclesiarum depingerentur. Quæ lex potuit eo tempore expedire; fuit enim illud Concilium circa tempora Concilii Nicæni, quando idololatria adhuc vigebat, unde facile accidere poterat ut imagines Sanctorum in parietibus depictæ ab infidelibus irreverenter tractarentur. Ita respondet Alanus, dialog. 5, c. 16; Sander., lib. 2, c. 4; Ayala, lib. de Traditionib., 3 par., c. de Antiquit. imagin., qui aliam rationem illius decreti subjungit, scilicet, quia imagines in parietibus depictæ facile deformantur; quia vero hoc incommodum diligentia evitari potest, et antiqua illa necessitas jam cessavit, ideo decretum illud usu abrogatum est, et in VII Synod. hujusmodi imagines parietibus depictæ admittuntur.

14. Ad tertium, de illo Epiphanii testimonio varia a Doctoribus dicta sunt. Castro, lib. 8 contra hæres., verbo Imago, quamvis Epiphanium ab hæresi excuset, quod non pertinacia animi, nec contra Ecclesiæ definitionem, quæ tunc esset, ita fuerit opinatus, concedit tamen eum in illo errore fuisse versatum. Non est tamen satis considerate locutus. Waldens., tom. 3 de Sacramentalib., c. 157, non minus incaute dicit Epiph. motum fuisse zelo, non secundum scientiam; Damasc. vero, orat. 1 de Imag., quem Jonas Aurelian., lib. 1, imitatur, primum dicit, etiam si Epiphanius in eam sententiam incidisset, non esse audiendum contra cæterorum Patrum auctoritatem. Secundo, addit (et hæc est vera responsio) partem illam extremam illius epistolæ non esse Epiphanii, sed ab aliquo hæretico suppositam, cujus rei varias conjecturas congerit Alan. supra, c. 20; tres vero aut quatuor sunt potissimæ. Prima est, quod in VII Synod., act. 6, duo testimonia Epiphanii afferuntur, quibus abutebantur hæretici, qui convicti sunt illa falso confinxisse, et Epiphanio imposuisse; si autem in hac epistola Epiphanii hæc pars eo tempore legeretur, certe hæretici illam maxime urgerent. Signum est ergo eam partem non fuisse ab Epiphanio scriptam, sed postea ab hæreticis impositam. Hanc enim esse hæreticorum consuetudinem constat ex eadem VII Syn., act. 3, 8, ubi Macharius confessus est se mutasse testimonia Sanctorum; et Adrianus, in responsione ad Carolum, ostendit hæreticos corrupisse epistolas Cyrilli ad Successum; et similia videri possunt in Euseb., lib. 4 Hist., c. 25; Athan., epist. ad Serapionem; Nicolao etiam Papa, epist. ad Leonem. Secundo, ex contextu epistolæ hoc non obscure colligitur, nam pars illa, in qua hæc fabula continetur, extrema est totius epistolæ, quæ incipit ab illo § *Præterea audivi quosdam*, etc., ante quam particula epistolæ est absoluta et completa, ut patet ex ultima clausula : *Deus autem pacis det vobis juxta suam clementiam, ut conteratur Satanas*, etc. Tertio, Greg., l. 9, ep. 9, reprehendens Serenum, dicit nullum antiquorum Patrum ausum esse imagines confringere, neque de ullo hoc esse scriptum. Quarto, constat ex Chrys., Basil., Athan., Greg. Nazianz. et Nys., et aliis Patribus Epiphanio æqualibus, ea ætate usum imaginum in Ecclesia Græca, et universo Oriente frequentissimum fuisse. Qui ergo verissimile est novum et inusitatum Epiphanio visum esse? aut si hoc contra Scripturam esse credidit (ut ibi dicitur), quomodo cæteros errores atque hæreses impugnans, nunquam hunc usum repre-

hendit? Addo tandem in illa epistola non satis explicari cujus fuerit figura in illo linteo depicta, nec dicitur fuisse alicujus Sancti; unde fortasse contingere potuit, ut fuerit alicujus hominis profani, quod notavit Marianus Victor, in scholiis ad hanc epistolam, quæ habetur tom. 2 operum D. Hieronymi, epistola 60.

15. Ad quartum jam responsum est, nullum scandalum creari fidelibus in Catholica Ecclesia ex imaginum usu, quia omnes norunt non ideo proponi ut per se adorentur, ac si in se aliquid divinum aut viventem spiritum habeant, sed solum in memoriam, et venerationem Sanctorum quos repræsentant. Augustinus autem ibi citatus loquitur de simulacris et idolis gentium, ut ex contextu, et illius intentione facile patet.

SECTIO II.

Utrum liceat uti Dei et Angelorum imaginibus.

1. In quæstione hac non solum cum hæreticis, sed etiam cum nonnullis Catholicis nobis disputandum est; non enim desunt, qui negent expedire usum imaginum spiritualium rerum, præsertim Dei et Trinitatis. Quam sententiam inter Scholasticos defendit Durand., in 3, dist. 9, q. 2, ad 4, ubi fatuum esse dicit imagines Trinitatis facere, aut venerari. Idem Abusens., 4 c. Deuter., q. 5; et Ayala supra. Cui opinioni videntur Patres interdum non parum favere, quorum dicta statim exponemus. Fundamentum potissimum illorum est, quia Deus (et idem est de Angelis) non habet figuram, cum corporeus non sit; ergo non potest depingi, aut corporali imagine repræsentari. Unde Isa. 40 dicitur: *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* et infra: *Cui assimilastis me, et adæquastis, dicit Sanctus?* et c. 46: *Cui assimilastis me, et adæquastis, et comparastis me, et fecistis similem?*

2. Observandum vero est, duobus modis posse imaginem Dei depingi, vel ad repræsentandum illum, prout in se est, per propriam ac formalem similitudinem; vel solum ad repræsentandum secundum quamdam metaphoram aut proportionem, seu sub aliqua specie, in qua interdum in Scriptura sacra apparuisse dicitur.

3. *Dei et Angelorum imagines licite et religiose in usu habentur.* — Dicendum est ergo primo, non esse absolute et simpliciter reprehendendum usum imaginum Dei, et Angelorum, sed potius retineri posse et expedire, si prudenter fiat. Hæc est communis Theologorum sententia, et quidem (quod ad Angelos attinet) aperte traditur in VII Synod., act. 2 et 5, quamvis ratio, quæ ibi subjungitur, scilicet, quia Angeli corporei sunt, non sit probanda, quia nec verum assumit, neque a tota Synodo directe approbata, sed solum est recitata ex quadam epistola Joannis Thessalonicensis; postea vero Tharasius dixit: *Ostendit autem Pater quod et Angelos depingere oporteat, quando circumscribi possunt, et ut homines apparuerunt; sacra Synodus dixit: Etiam Domine.* Quo verbo, propositionem ipsam approbat, non utramque rationem; quamvis etiam necessarium non sit omnes rationes Conciliorum solidas esse. Et probari præterea potest, quia (ut supra dicebamus) Cherubim jussu Dei depicti sunt in antiquo templo, et in Scriptura sacra sæpe inducuntur Angeli sub formis rerum sensibilium; quas optime explicat Dionys., cap. 13 et 15 de Cœlesti hierarch., et indicat, suo sæculo usum fuisse in Ecclesia depingendi Angelos in ea specie, in qua leguntur in Scriptura apparuisse. Quod his verbis clarius dixit Nazian., orat. 23, in principio: *Angelicus est vestitus candor, et splendor, cum corporea forma pinguntur, ad designandam naturalem eorum puritatem.* Et ex actis Constantini et Sylvestri constat, Angelorum imagines in Ecclesiis, quas ædificarunt, posuisse.

4. Ex his vero ad imagines Dei gradum faciendo, eodem fere modo illarum usus comprobari potest; non est enim dubium quin in Ecclesia Catholica permissus sit: nunquam autem Romana Ecclesia illum generaliter admitteret, si honestus non esset; quin potius, VII Synod., act. 5, circa med., Spiritus Sancti imaginem sub specie columbæ approbat, quam antiquissimam esse constat ex V Synodo, act. 1, in supplicatione clericorum et monachorum Antiochiæ ad Joan. Patriarch., contra Severum, qui præsumpserat columbas aureas et argenteas in formam Spiritus Sancti super divina lavacra et altaria appensas sibi appropriare, dicens, non oportere Spiritum Sanctum in specie columbæ nominare. Refert etiam Amphilochius, Basilium Magnum Eucharistiam in hujusmodi columbis asservare solitum esse. Sexta etiam Synod., can. 82, approbat imaginem Christi sub figura agni. Quanquam enim Angelus, Sylv., Armil., et alii Summistæ, et Bartholomæus Miranda, in summa Conciliorum, intellexerint, illo canone hujusmodi imaginem prohiberi, vera tamen

intelligentia illius canonis est, quod potius hanc imaginem admittat, quamvis non in ea tantum specie, sed in propria etiam specie Christum depingi præcipiat. Hic enim sensus et consentaneus est verbis canonis, si attente legatur, et traditus est ab Adriano I, in epist. ad Tharasium, quæ habetur in VII Synod., act. 10, et a Tharasio, in epist. ad Antiochenos et Alexandrinos, in act. 3 ejusdem Synod., et ab eadem Synodo, act. 4, ante med. Et hinc sumitur argumentum a simili, nam est eadem ratio de hac metaphorica imagine Christi, et de imaginibus Dei, quas etiam metaphoricas esse oportet. Et ideo Concilium Tridentinum, sess. 25, dixit admonendum esse populum, non ideo depingi imagines Dei, quia corporeus sit, in quibus verbis supponit has imagines esse depingendas. Ratio vero hujus conclusionis ex sequenti constabit.

5. *Imago Dei non potest esse nisi metaphorica.* — Dico ergo secundo, non posse depingi imagines, quæ formaliter ac proprie repræsentent Deum, sed solum metaphorice, et per quamdam analogiam. Prior pars est certa de fide; unde Damasc., lib. 3, cap. 17, hoc sensu dixit extremæ dementiæ esse velle depingere Deum, ut ipsemet explicuit, orat. 1 de Imaginib., referens Dionysium et Greg. Nazianz. Et similia habet Clemens Alexand., lib. 1 Stromat., circa principium, et lib. 6, circa finem. Et in eodem sensu Theodorus, Patriarch. Hierosolymitanus, in epistola Synodali quæ habetur VII Syn., act. 3, dicit: *Invisibilis est divinitas, nec depingi, nec figurari se permittit.* Et fere eodem modo loquitur Gregor. Papa, ep. ad Germanum; et Germanus, ep. 1 ad Joan., et in epist. ad Thom., in eadem Synodo, act. 4. Ac denique idem docere voluit Augustinus, lib. 4 de Civitat., cap. 21, cum ex sententia Varronis dicit, naturali lumine cognosci, Deum sine simulacro esse colendum; per simulacrum enim intelligit imaginem, quæ propriam Dei formam referre existimetur; vel fortasse intelligit idolum, ut infra dicemus. Ratio vero hujus partis manifesta est, quia, cum Deus non habeat figuram corpoream, non potest per corpoream imaginem repræsentari. Quæ ratio æque in Angelis procedit, quamvis non pari certitudine. Certius enim est Deum esse incorporeum quam Angelos, quamvis hoc etiam indubie verum sit. Altera vero pars de imagine metaphorica, ex præcedenti conclusione constat; nam si imago Dei possibilis et licita est, et non propria, ergo metaphorica. Præterea, metaphorica imago Christi hominis depingi potest; cur non etiam Dei? Et confirmatur, quia sacra Scriptura sæpe loquitur de Deo per metaphoram, nominibus rerum sensibilium, quia nos solum per analogiam ad res sensibiles illum concipimus; et ideo etiam Deus sæpe apparuit sub forma sensibili. Verbum enim factum est homo; et Spiritus Sanctus apparuit sub specie columbæ, Joan. 1; et Pater sub specie senis, Dan. 7, ut exponit Augustinus, lib. 2 de Trinitat., cap. ult., et Genes. 18. Trinitas repræsentata est, quando Abraham tres vidit, et unum adoravit, ut eodem lib. 2 Aug. exponit, c. 11; ergo eadem ratione potest Deus metaphorice depingi, sicut depingnntur etiam quatuor Evangelistæ sub speciebus quatuor animalium, sub quibus in Scriptura sacra repræsentantur, vel sicut virtutes etiam solent metaphorice depingi. Denique in his imaginibus omnes utilitates in præcedenti sectione numeratæ inveniuntur. Nam imprimis sæpe sunt necessariæ ad historiam aliquam depingendam; deinde per se sumptæ excitant Dei memoriam, fidem et devotionem, et per se nullam malitiam, neque ullum incommodum conjunctum habent; ergo si non desit sufficiens populi instructio, et convenienti modo hujusmodi imagines depingantur, utilis et honestus erit illarum usus. Plura legi possunt apud Waldens., tom. 3 de Sacramentalib., cap. 150 et sequentibus; et Catherin., opusculo de Imaginib., et alios auctores supra citatos. Ex hoc tamen bene colligit Cajet., hoc loco, has imagines Dei non esse ad libitum depingendas, neque privata cujusque intentione aut inventione introducendas, sed juxta modum in Ecclesia receptum, vel ut in Scriptura, et in formis quibus Deus apparuit, fundamentum habeant. Et ideo etiam dicunt Sancti, ut D. Thomas hic ad primum notat, ante incarnationem, vel nullas, vel raras fuisse inter fideles imagines Dei, quia nondum Deus apparuerat in forma humana, neque in alia, in qua commode depingi posset.

6. *Objectio.* — Sed objicitur præceptum illud Exod. 20, Deuter. 4 et 5: *Non facies tibi sculptile*, ibi enim saltem imagines Dei videntur prohibitæ. Confirmari potest ex Lactantio, lib. 2 de Origine erroris, c. 2, ubi inter alias hac ratione utitur: *Imaginum ratio idcirco ab hominibus inventa est, ut possit eorum memoria retineri, qui fuerunt vel morte subtracti, vel absentia separati: sed Deus non moritur, et ejus spiritus ac lumen ubique diffusum abesse*

nunquam potest. Semper ergo superflua est ejus imago. Ad principale argumentum Damascenus, dicta orat. 1, uno modo respondet, verum esse illo præcepto fuisse prohibitas Hebræis omnes imagines Dei, ut omnino ab idololatriæ periculo abstraherentur, ut indicavit etiam Eleazarus, inter Hebræos peritissimus, apud Euseb., lib. 8 de Præparat. Evang., cap. 3. Juxta hanc vero responsionem, quam Catherinus supra sequitur, dicendum est, præceptum illud partim esse morale, quatenus idololatriam prohibet, quæ per se mala est; partim cæremoniale, quatenus simpliciter prohibet omnem usum imaginum Dei, non quia per se malus sit, sed quia ita expediebat illi populo propter illius ignorantiam, ne Deum esse corporeum existimaret, neve ad idololatriam, ad quam ex gentium consuetudine valde propensus erat, delaberetur, præsertim cum gratia minus perfecta, et minus explicata fide frueretur. Unde Deut. 4 dicitur: *Non vidistis aliquam similitudinem, ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem,* etc. Et 4 Reg. 18, Ezechias confregit serpentem æneum, quia superstitiose illo utebantur filii Israel. Quoad hanc ergo partem cæremonialem cessavit præceptum illud, et ita Damasc. illud cum præcepto circumcisionis comparat. Hæc vero responsio imprimis difficultatem patitur, quia juxta communem Sanctorum expositionem omnia præcepta Decalogi, præter tertium quoad determinationem de observatione sabbati, moralia sunt, non cæremonialia, ut docet Iren., lib. 4 contra Hæres., c. 31 et 32; et August., l. 19 contra Faust., c. 18, in specie loquens de primo præcepto; et ep. 109, c 12, ex hoc principio concludit, omnia hæc præcepta prætor illud de observatione Sabbati sine ulla figurata locutione a nobis observari. Et idem docet Clem. Alexand., orat. exhortat. ad Gent., fol. 2, de eodem primo præcepto in particulari loquens. Deinde totum illud, quod his verbis continetur: *Non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, quæ est in cœlo desuper et quæ in terra deorsum, neque eorum quæ sunt in aquis sub terra, non adorabis ea, neque coles,* totum, inquam, hoc est unum et idem præceptum; nam si essent plura præcepta Decalogi, non essent tantum decem, sed undecim vel duodecim, contra Scripturam, Exod. 31, Deut. 4. Et ita illud esse unum præceptum docet August. supra, et q. 71, in Exod.; et Clem. Alexandr., lib. 6 Strom., et est communis sententia; ergo toto illo præcepto idololatria et multitudo falsorum Deorum prohibetur.

7. *Responsio.* — Respondetur ergo non vetari imagines absolute, sed idola, et Deos manibus fabricatos, quibus, vero Deo relicto, latriæ cultus impenditur. Unde Levit. 26 clarius dicitur: *Non facietis vobis idolum et sculptile, nec titulos erigetis, neque insignem lapidem ponetis in terra vestra, ut adoretis eum; ego enim sum Deus vester.* Et ideo, c. 18, dixerat Deus: *Ego Dominus Deus vester, juxta consuetudinem terræ Ægypti in qua habitastis, non facietis,* etc. Et subdit c. 19: *Nolite converti ad idola, nec Deos conflatiles facietis vobis.* Et ad hunc modum, ubicunque explicatur hoc præceptum, significatur substantiam ejus esse, ut nullus præterquam verus Deus colatur et adoretur ut Deus. Ita exponit Augustinus supra, dicens hoc præceptum esse, idola non colere. Indicat Cyprian., l. 3 ad Quirinum, c. 59, et l. de Exhortat. ad martyr., c. 1; et Tertul., l. 2 contr. Marcionem, circa finem. Clarius Damasc., l. 4 de Fide, c. 13, et D. Thomas hic, ad 1, ubi ita exponit omnia illa verba: *Non habebis Deos alienos,* scilicet fide, id est, non credes illos esse Deos; et ideo non facies sculptilia, id est, talium Deorum imagines; et eodem sensu concluditur, *Neque adorabis ea,* quam particulam amplius in sequenti sectione explicabimus. Et inde clarius constabit differentia inter imaginem et idolum, et hujus præcepti perfecta intelligentia.

8. Ad Lactantium et rationem ejus respondetur imprimis, rationem nullius esse momenti, quia, licet Deus sit ubique præsens, non tamen videtur a nobis, et ideo utilis potest esse imago, quæ illius memoriam excitet. Ad verba autem, seu intentionem Lactantii respondetur, eum loqui contra idola gentium, sicut loquitur Scriptura, non contra imagines factas ad repræsentandum Deum verum, quæ gentibus, contra quas scribit, usui non fuerunt.

SECTIO III.

Utrum imagines Christi et Sanctorum sint adorandæ.

1. ***Variæ contra imaginum adorationem hæreses.*** — Hæretici, qui omnino imaginum usum abstulerunt, multo magis earum adorationem illicitam esse censuerunt, non tamen omnes in eo fuerunt extremo errore;

nam quidam eorum, etiam tempore VII Synodi, admittebant imagines quoad aliquem usum, præsertim ob memoriam et recordationem prototyporum; non tamen permittebant aliquam venerationem vel adorationem eis tribui. Hoc colligitur ex multis locis VII Synodi, præsertim act. 6, circa finem; et ex Scripto Adriani ad Carolum Magnum, præsertim c. 50, ubi referuntur hæretici asserentes cum Gregorio, imagines non esse confringendas, contendentes tamen esse sententiam ejusdem Gregorii, non esse adorandas. Et in hoc etiam errore versantur nonnulli Lutherani hoc tempore, qui etiam in templis illas admittunt, non tamen ad cultum, sed ad ornatum. Calvinistæ vero nolunt eas in templis admittere, ut omnem occasionem vel apparentiam cultus auferant.

2. *Durandi sententia.* — Hanc sententiam nullus Catholicorum simpliciter probavit, imo omnes absolute docent, imagines esse adorandas; quidam tamen ita explicant hanc adorationem, ut re ipsa vel parum discrepent a superiori sententia, vel nimium illi favere videantur. Durandus enim in 3, d. 9, q. 2, aperte docet imagines non adorari nisi improprie et abusive, quia ad præsentiam earum fit rememoratio exemplarium quæ tunc adorantur in præsentia imaginum, ac si præsentia realiter essent; et ideo dicuntur adorari imagines. Unde in num. 8 et 14 generalem regulam statuit, rem inanimatam, quæ non est subjectum susceptivum sanctitatis, non posse esse secundum se terminum adorationis. Unde concludit, cruci Christi non deberi aliquem honorem, nisi in quantum reducit in memoriam Christi; et tunc (ait) solum adoratur prædicto modo, scilicet, quod ad præsentiam ejus adoratur Christus, et circa illam exercentur illæ actiones vel signa honoris, quæ exhiberentur ipsi Christo, si præsens esset. Quia tamen sentit illas actiones non fieri ullo modo in honorem seu venerationem ipsius imaginis, ideo dicit, ob hanc causam improprie dici imagines adorari, et solum ita loqui quia ita loquuntur plures. Hujus sententiæ fuit etiam Holkot, in lib. Sapientiæ, lect. 157; et Picus Mirand., in Apol., q. 3, qui inter alios refert pro hac sententia Henricum, Quodl. 10, quæst. 6, ubi dicit imaginem non adorari nisi per accidens cum prototypo. Sed illa vox *per accidens*, æquivoca est et ideo non satis constat de mente hujus auctoris. Magis favent huic opinioni Petrus Cluniac., ep. 2, cont. Petrob., c. de Vener. Crucis, sub finem; et Jonas Aurelian., l. de Cultu imag., a princ.; insinuat etiam Castro, verbo Adoratio, in illis verbis: *Denique adoratio ipsa, etsi coram cruce fit, mens tamen nostra ad id solum fertur, quod crux ipsa repræsentat, Dei scilicet Filium, olim in cruce pendentem.* Citari etiam solet Alexand. Alens., 3 p., quæst. 30, art. ult.; sed illius alia est sententia, ut infra videbimus. Ab hac opinione Durandi quidam moderni verbis discrepare videntur, dum simpliciter docent, imagines vere et proprie adorari; tamen ita hoc declarant, ut re ipsa idem sentiant. Aiunt enim non aliter neque alia ratione adorari imagines, nisi quia coram eis et circa illas exhibentur externa signa honoris, ut genuflexio, deosculatio, inclinatio, vel apertio capitis, et similia; affectus tamen interior (aiunt), quatenus est affectus honorandi, seu exhibendi signum reverentiæ et servitutis, nullo modo dirigitur ad imaginem, sed solum ad prototypon, tanquam ad unicum adorationis objectum. Ita plane sentit Dieghus Paiva, lib. 9 Orthodoxarum explicationum, per totum, præsertim § de Imaginibus, versic. At Kemnitius, ubi inter alia sic scribit: *Quanquam, si corporis motus, externamque venerationem species, imago ipsa colatur, animus certe, qui pietatis religionisque sedes est, nihil minus quam lignum, colores atque imaginem intuetur, sed totus in re quam refert, positus est.* Unde infert non pugnantia dicere, qui se imaginem adorare affirmaverit et negaverit; nam adorat corpore, animum vero in solum exemplar defixum habet. Favent interdum Waldensis, Turrian., et alii sequente sectione citandi.

3. Fundamentum hujus opinionis est, quia res inanimata non est alio modo capax adorationis vel honoris, cum non percipiat signum honoris, quod circa illam exercetur, de quo fundamento plura in sect. 5. Quod si objicias, quia hæretici, qui admittebant imagines propter solam recordationem, non negarent in earum præsentia posse sola exemplaria adorari, eisque signa submissionis exhiberi, respondent, verum quidem esse eos non negasse exemplarium venerationem, negasse tamen signa honoris ullo modo esse imaginibus exhibenda, etiam sola actione exteriori, et in hoc tantum discrepare a Catholicis, et propterea fuisse damnatos. Quod si urgeas, hoc modo exhibere signa externa coram imaginibus sine intentione interna adorandi, non esse adorationem, respondent interdum hoc ne-

gando, quia, licet non sit summa adoratio, nonnulla adoratio est; interdum vero, Patres VII Synodi non multum curasse an illa exterior nota sit dicenda adoratio, sed in hoc solum intendisse, ut docerent, imagines cum aliquo signo exteriori reverentiæ et submissionis esse tractandas.

4. *Aliorum sententia.*— Altera tamen sententia est, imagines vere ac proprie adorari, saltem ut materiale objectum adorationis, vel totale, vel saltem partiale. Hæc est sententia D. Thomæ in hoc articulo, ut etiam auctores contrariæ sententiæ, præsertim Durandus et Picus Mirandulan. intellexerunt. Et Cajetanus hic, et alii discipuli et expositores D. Thomæ, qui opinionem Durandi ut parum fidei consentaneam rejiciunt, idem sentiunt. Atque hæc opinio mihi maxime probatur; et ideo partim in hac sectione, partim in duabus sequentibus, ex professo confirmanda est, declaranda et defendenda.

5. *Prima assertio.* — *Ex Scriptura colligitur.*—*Quid nomine* scabelli pedum Dei *in Scriptura significetur.* — Dico ergo primo, absolute et simpliciter fatendum esse, imagines esse adorandas, et honorifice tractandas. Hæc assertio est de fide, et præsertim fundatur in traditione et definitione Ecclesiæ, ut statim ostendemus. Habet tamen nonnullum in Scripturis fundamentum; nam ex Scriptura habemus, res creatas, etiam inanimes, si Deo sacratæ sint, adorandas esse; ergo eadem ratione adorandæ erunt imagines, quæ personas sanctas et sacras repræsentant; nam hoc ipso res quædam sacræ sunt. Antecedens patet ex illo Psalm. 98 : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, ubi nomine scabelli, mystice quidem potest humanitas aut crux Christi intelligi, ut Augustinus et Hieronymus exponunt; proprie tamen et ad litteram intelligitur, vel propitiatorium, ut vult Jansenius, vel arca Testamenti, ut alii exponunt, et recte confirmat Bellar., lib. 1 de Sanct. beatitud., c. 13. Aliqui vero, ut Basilius et Vatablus, cum Chaldaica Paraphrasi, nomine scabelli totum templum intelligunt. Quæ expositio, quamvis per se sumpta nihil nobis obstaret, quia etiam templum est res creata et inanimis, tamen ab eis inventa est ut illa verba ad improprium sensum detorqueant, ut mox videbimus; et nullum habet in Scriptura fundamentum, tum quia nunquam vox scabelli in Scriptura reperitur ad significandum templum, reperitur autem ad significandam arcam fœderis, 1 Paralip. 28 : *Cogitavi ut ædificarem domum, in qua requiesceret arca fœderis Domini et scabellum pedum Dei nostri;* tum etiam quia metaphora scabelli templo non potest recte accommodari, optime vero quadrat in arcam; nam, ut dicitur 2 Reg. 9, Deus sedebat super eam in Cherubim, id est, in propitiatorio, quod super arcam erat in manibus Cherubim; et ideo arca erat quasi subsellium Dei. Alii vero per scabellum, terram intelligunt, quoniam hac metaphora solet in Scriptura terra significari, Isaiæ 66, Matth. 5. Sed licet de aliis locis hoc verum sit, tamen præsenti non recte accommodatur, ut patet tum ex illa ratione subjuncta : *Quoniam sanctum est;* hoc enim de terra absolute dici non potuit; tum quia ex ipso contextu constat esse sermonem de peculiari ritu, et adoratione Judæorum. Unde in principio Psalmi dicitur Deus sedere super Cherubim, et additur : *Dominus in Sion magnus;* et infra : *Judicium et justitiam in Jacob tu fecisti;* et deinde subjungitur : *Exaltate Dominum Deum nostrum, et adorate scabellum pedum ejus,* et additur rursus exemplum Moysis et Aaron, qui fuerunt in Sacerdotibus ejus, et Deum colebant, et arcam etiam testamenti venerabantur ; tum denique quia terra proprie non adoratur, si nulla alia specialis ratio sanctificationis ei adjungatur, ut inferius videbimus.

6. *Objectio.* — Sed dici tandem potest, ibi non præcipi adorari scabellum ipsum, sed Deum in scabello, seu in templo, ut Vatablus exposuit, Basilium imitatus; quomodo etiam potest Deus in terra adorari, juxta illud : *Nolite jurare per cælum, quia thronus Dei est, neque per terram, quia scabellum est pedum ejus,* Matth. 5. Cui expositioni favent similia verba Psalm. 131 : *Adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus;* cum tamen in hebræo etiam habeatur vox significans scabellum pedum ejus. Favet denique lectio Græca ejusdem Psalm. 98, quæ in ratione illa : *Quoniam sanctum est*, non habet genus neutrum, sed masculinum, *Quoniam sanctus est*, et ita etiam vertit Hieronymus juxta veritatem Hebraicam, Vatablus et alii. Non ergo scabellum, sed Deus adorari præcipitur, quoniam sanctus est. Et hanc expositionem amplectuntur hæretici hujus temporis, et approbare deberent Catholici, qui dicunt proprie adorari Christum in imagine, non tamen imaginem ipsam, nisi abusive et improprie. Recte tamen expendit Bellarminus supra, interpretationem hanc non quadrare juxta proprietatem linguæ He-

braicæ; nam littera Lamed præponitur verbo adorandi, quæ non denotat locum in quo fit adoratio, sed personam vel rem cui adoratio tribuitur; ut Genes. 23: *Adoravit Abraham populum terræ*, in hebræo dicta littera præponitur, et latine proprie vertetur: *Adoravit ad populum terræ*, ita ut præpositio *ad* denotet terminum adorationis, quæ tamen latine non proprie additur, et ideo etiam in dicto loco Psalmi prætermissa est. Unde Paraphrastes Chaldaicus ad eam vim explicandam, per dativum vertit: *Incurvate vos scabello pedum ejus*. Non ergo ad solum Deum, sed etiam ad ipsum scabellum adoratio exhibenda et dirigenda præcipitur.

7. Quod etiam ex usu illius temporis satis confirmatur, nam cum magna reverentia tractabatur arca Testamenti; et tantum a Sacerdotibus vel Levitis tangi poterat. Unde, qui irreverenter eam tetigerunt, vel etiam aspexerunt, graviter puniti sunt, quæ omnia constant ex Deut. 10, Jos. 3, 1 Reg. 6, 2 Reg. 6. Quapropter eodem modo exponenda sunt alia verba citata ex Psalm. 131, ita ut per illa verba, *adorabimus in loco*, non significetur locus ubi fit adoratio, sed locus in quo erant pedes Dei, id est arca Testamenti, ad quam etiam fiebat adoratio. Unde ibi etiam in hebræo habetur, ut vertit Hieronymus: *Adoremus scabellum pedum ejus*. Unde post illa verba proxime subditur: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ*. Igitur etiam ipsa arca in veneratione habebatur. Nec refert quod ratio illa in neutro vel masculino verti possit: *Quoniam sanctum*, vel: *Quoniam sanctus est*; vox enim hebræa ambigua est, et ad Deum vel scabellum referri potest; eumdem tamen reddit sensum; nam scabellum Dei adorari præcipitur, vel quia ipsum sanctum est, ut latinus vertit, vel quia Deus sanctus est, ut græcus vertit. Quanquam enim scabellum seu arca Dei adoraretur, tamen tota ratio adorandi illam erat Deus, quod nos etiam de imaginibus dicimus, ut infra explicabimus. Idemque est de cæteris rebus sacris.

8. Unde in VII Synodo, act. 3, in epistola Theodori, Patriarchæ Hierosolym., quam tota Synodus probavit, non solum arca Testamenti, sed etiam mensa, propitiatorium, totumque tabernaculum adorata esse dicuntur a filiis Israel. Et Damasc., lib. 4 de Fid., c. 17, ait Mosaicum populum tabernaculum illud adorasse, eo quod cœlestium rerum imaginem gerebat. Et Hier., ep. 130 ad Marcellam, de Ephod dicit, vestes sacerdotales et alias res sacras, (quas *divina sacramenta* vocat) in magna veneratione fuisse habitas. Et similiter Augustinus, l. 3 de Doctr. Christ., cap. 9, et l. 3 de Trinit., c. 10, ait res illas sacras propter sacram significationem merito fuisse in veneratione et honore habitas, et idem dicit de vasis sacris, concion. 2 in Psalm. 113. Sicut ergo hujusmodi res, licet inanimes, censentur aliquo modo sacræ, et sanctæ, ac adorandæ, quia divino cultui dicatæ sunt, ita imagines, quia repræsentant personas sacras, colendæ sunt, quia propter hanc habitudinem, etiam ipsæ deputantur inter res sacras, ut D. Thom. 2. 2, q. 99, a. 3, recte docuit.

9. *Ex Ecclesiasticis decretis eadem veritas colligitur.* — Secundo, principaliter probatur hæc veritas ex definitione Ecclesiæ, quæ præcipue tradita est in VII Synodo generali, act. 7, et in discursu totius Synodi multa ex historiis Ecclesiasticis, et Sanctis Patribus referuntur, ex quibus concluditur, hanc esse Apostolicam traditionem. Leguntur etiam in illa Synodo epist. Adriani Papæ et aliorum Episcoporum, ex quibus constat, universam Ecclesiam Græcam et Latinam in hac veritate conspirasse. Et hujus Synodi definitio refertur in Concilio Florentino, sess. 5, et ab omnibus recipitur. Et antea tradita fuerat hæc veritas in VI Synod., can. 82, et in Conciliis Romanis, sub Gregorio III, et Steph. III, prout in eorum gestis et in aliis historiis refertur, et insinuatur ab Adriano Papa, in Scripto de Imaginibus ad Carolum. Item colligitur hæc veritas ex can. 73 Trullano, et ex VIII Synod., can. 3. Ac tandem definita est in Concilio Tridentino, sess. 25. Ex Sanctis Patribus nunc alia non refero, quia sufficiunt quæ in VII Synodo afferuntur, quæ in præcedentibus sectionibus a nobis adducta sunt; et alia opportuniori loco in sequentibus sectionibus afferemus.

10. *Idem ex Ecclesiæ traditione.* — Tertio, habetur hæc veritas ex communi usu et traditione Ecclesiæ, quam in sectione prima satis indicavimus; nam fere ubicunque fit mentio harum imaginum, fit etiam de veneratione illis debita, et statim plura referemus. Nunc illud maxime hanc traditionem confirmat, quod Deus variis miraculis per imagines factis hunc cultum sibi placitum esse testatus est. Neque enim Deus suis divinis operibus et beneficiis singularibus, quæ cultoribus imaginum contulit, rem turpem aut superstitiosam approbasset; neque horum miraculorum

veritas potest, nisi valde impudenter, negari, cum a gravissimis auctoribus et historiographis referantur, ut videre licet in VII Synod., act. 4 et 5; Damasc., orat. 1 et 3 de Imag.; Athanas., lib. de Pass. imag. Dom., et Evag.; lib. 4 Histor., cap. 26, et aliis. Neque etiam oportet plura hic in speciali referre.

11. *Miraculum pro adoratione imaginis Beatæ Virginis.* — Solum illud attingam quod de religioso quodam refertur; qui, cum vehementi dæmonis tentatione vexaretur, illaque liberari cuperet, ei dæmon apparuit, et a tentando se cessaturum promisit, si religiosus consuetudinem adorandi imaginem Beatæ Virginis omittere sponderet; quod ipse omnino negavit, eoque modo facilius et constantius tentationem superavit. Ita refertur in Prato Spirit., c. 45, et a VII Syn., et Damasc., loc. cit., approbatur.

12. Ultimo probatur ratione, quia honor imaginis in prototypum redundat, ut in VII Synodo sæpe dicitur, ex Basil., lib. de Spirit. Sanct., c. 18; et Ambros., serm. 10 in Psalm. 118, et videtur esse principium quasi lumine naturæ per se notum, ad honorem alicujus personæ pertinere, ut non solum in se, sed etiam in imagine honoretur. Unde colligunt sæpe Patres, hominem, hoc ipso, quod est ad imaginem Dei, esse honore dignum, ut videre est apud Augustinum, ep. 113; Cyrill. Hierosolym., catech. 12. Hinc etiam antiqua consuetudo obtinuit ut imagines imperatorum honorifice tractarentur, quam etiam Christianos semper servasse satis colligitur ex fraude Juliani, quam refert Nazianz., orat. 3, quæ est prima contra Julian., post medium; fecit enim ille ut prope suam imaginem idola falsorum Deorum ponerentur, ut Christiani suam imaginem venerantes, idola colere viderentur. Et ex eodem principio contumelia vel injuria illata imagini, ad personam repræsentatam pertinere censetur. Nota est historia Theodosii de vindicta quam in Antiochenos exercuit, propter dejectam et contumeliose tractatam imperatricis imaginem, ut est apud Amb., orat. de Morte Theodos.; et Chrysost., homil. 2 et 3 ad Popul.; et Niceph., lib. 13 Histor., cap. 34; ergo.

13. *Exod.* 3. — Et confirmari potest, nam res sanctæ veneratione dignæ sunt; sed imagines ex relatione, quam habent ad personas sanctas quas repræsentant, aliquo modo sanctæ sunt; ergo ea ratione venerandæ seu adorandæ sunt. Major constat, quia sanctitas est præcipuum fundamentum adorationis et honoris. Minor vero constat, tum ex modo loquendi Scripturæ, in qua res inanimatæ ex relatione ad munera sacra, vel ad sacras personas, sanctæ dicuntur, et ea ratione veneratione dignæ censentur; Exod. 3 : *Solve calceamenta de pedibus tuis ; locus enim in quo stas, terra sancta est.* Et cap. 12, dies festi, sancti et venerabiles dicuntur; et vestes sacerdotales, sanctæ dicuntur capit. 28. Tum etiam quia, ut notavit Augustinus, lib. 2 de Peccat. merit. et remiss., c. 26, et serm. 14 de Verbis Apostoli, sanctificatio non unius modi est, nam quædam est intrinseca et propria, per veram ac internam sanctitatis susceptionem; alia vero est per aliquam habitudinem ad veram sanctitatem, quo modo etiam sacramenta dicuntur sancta, et utrique sanctitati seu sanctificationi sua proportionata veneratio respondet. Qua ratione dixit Concilium Tridentinum, sess. 3, cap. 7, ad omnes sanctas functiones sancte et reverenter esse accedendum; eadem autem ratio est de omni re sancta. Quod vero imagines rerum sacrarum in hoc ordine collocentur, constat, tum ex communi et recepta Ecclesiæ appellatione; sic enim appellantur sanctæ imagines frequenter in VII Synodo et aliis Patribus; et communi usu Ecclesiæ, et sic discernuntur non solum ab idolis, sed etiam a profanis imaginibus. Tum ex citato testimonio D. Thomæ 2. 2, quæst. 99, a. 3, ubi inter res sacras, quibus sanctitas attribuitur, eo quod divino cultui dicatæ sunt, imagines numerat. Tum denique a paritate rationis, quia non minus sufficiens est hæc habitudo imaginis ad hujusmodi effectum, quam habitudo loci, vel alia similis. Unde etiam Scriptura *sacra* appellatur, propter sacram significationem, 2 ad Tim. 3; ergo similiter imago.

14. *Corollarium primum.*—Ex hac conclusione et ratione colligitur primo, hanc adorationem imaginum prout ad illas terminatur, respectivam esse, et non absolutam. Probatur ex dictis, quia solum adorantur propter excellentiam et sanctitatem eorum quos repræsentant; cum enim imagines res inanimatæ sint, non possunt in se habere excellentiam propter quam adorentur; ergo tota ratio adorandi illas, est excellentia prototypi; ita ergo adoratio earum non est absoluta, sed respectiva, id est, propter habitudinem ad extrinsecam excellentiam.

15. *Objectio. — Responsio.* — Dices : in se habet imago figuram et similitudinem alterius; ergo in se habet rationem propter quam

adoretur, sicut interdum amatur imago propter figuram quam in se habet. Respondetur negando consequentiam, nam illa eadem forma et figura adorabilis non est, nisi propter habitudinem ad excellentiam prototypi. Quod illomet exemplo amoris declaratur, nam, si quis amet imaginem solum quia ejus pulchritudine et coloribus delectatur, ille non amat imaginem propter prototypon, sed propter se; unde cum illo amore imaginis posset simul esse odium rei repræsentatæ. Hoc autem modo non potest prudenter adorari imago, quia ut sic non habet excellentiam aliquam honore dignam, licet habeat aliquam amabilem bonitatem. At vero, si quis amet imaginem, solum ut faciat sibi aliquo modo præsentem rem quam repræsentat, tunc, licet amet ipsam figuram, tota tamen ratio amandi est res repræsentata. Sic ergo dicendum est de honore, quia imagines non possunt alio modo boneste adorari.

16. *Corollarium.*—Secundo infertur ex dictis, hunc cultum imaginum sacrarum religiosum esse et proportionatum sanctitati personarum quas imagines repræsentant; nam cultus, in sanctitate fundatus, religiosus est; hujusmodi autem est cultus imaginum, sicut et cultus aliarum rerum sacrarum, juxta illud : ***Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.*** Quæ assertio amplius in sequentibus declarabitur.

17. ***Imagines respective, sed proprie, non abusive adorandæ.***— Secundo principaliter asserendum est imagines non abusive tantum et improprie, sed vere ac proprie esse adorandas, quamvis respective. Sub his terminis pauci ex antiquis Theologis conclusionem hanc proposuerunt aut declararunt. Sed moderni contra Durandum dicunt, ejus sententiam, quæ huic conclusioni contraria est, periculosam esse ac temerariam, et hæresim sapere. Ita Medina hic, qui refert, Victoriam asseruisse illam esse hæreticam. Et ita est hæc conclusio communiter recepta a posterioribus Theologis, quos infra, sect. 5, commemorabo. Ex antiquioribus vero docuit eam expressius Gabriel, in 3, d. 9, et super Canonem, lect. 49; et Paludan., in 3, d. 9, q. 1, art. 3, ubi imprimis ait, imaginem vere adorari, licet solum propter exemplar; et infra dicit quippiam valde notandum, scilicet esse absurdum principium, nihil irrationabile esse adorandum in se, quia licet non propter se, tamen in se adorari potest et debet; et ponit exemplum in instrumentis passionis, de quibus ait : ***Non solum veneramur Crucifixum in eis, sed etiam ipsa in se ipsis propter Crucifixum;*** hoc ergo est quod nos de imaginibus dicimus. Et idem sentit Major, eadem d. 9, q. 1, dum declarat imaginem vere esse adorationis objectum. Est tamen et in hoc auctore, et in aliis notandum, interdum ita loqui, ut dicant imaginem per accidens adorari; intelligunt autem, per aliud, seu ratione alterius adorari, non vero ipsam adorationem non vere ac proprie dirigi ad imaginem, ut ipsimet declarant.

18. Probatur ergo assertio posita primo in genere ex definitionibus Conciliorum et Patrum; simpliciter enim nobis tradunt imagines esse a nobis adorandas, et sub anathemate hoc definitur in act. 17, VII Synodi; at vero si improprie et abusive tantum adorari deberent, potius esset simpliciter neganda quam affirmanda talis adoratio; nam impropria et abusiva adoratio revera non est adoratio, et immerito damnarentur ut hæretici, qui admittentes imagines, quoad alios usus, solum earum adorationem respuebant et negabant; nam si adoratio vere non terminatur ad imagines, et ideo, solum abutendo seu improprie utendo verbo adorandi, dici possunt adorari, ergo vere ac proprie utendo vocibus, atque adeo simpliciter loquendo, merito negari potest eas esse adorandas.

19. *Responsio.*— Ratione hoc confirmatur, declarando rem ipsam; nam vel imago vere et in re ipsa est objectum adorationis saltem materiale, totale, vel partiale, aut neutro modo est objectum. Si primum dicatur, id est quod intendimus, nam objectum, quod est materia circa quam actus animæ versatur, proprie a tali actu denominatur. Sic enim proprie credi dicitur veritas illa circa quam actus fidei versatur, et amari res illa ad quam amor terminatur, sive propter se, sive propter aliud ametur. Sic ergo proprie dicetur adorari res illa, ad quam ut ad objectum et materiam adoratio dirigitur, sive propter se, sive propter aliud adoretur; quem modum adorationis latius in duabus sectionibus sequentibus declarabimus. Si autem dicatur imaginem nullo ex dictis modis esse objectum adorationis, non solum sequitur ipsam abusive adorari, ut alii dicunt, sed etiam plane sequitur, vere ac simpliciter loquendo, illam non adorari. Probatur, quia neque est objectum formale adorationis, ut per se constat, quandoquidem adoratio non fit ratione illius, sed prototypi; neque etiam est objec-

tum materiale, ut dicitur; ergo nullo modo est res quæ adoratur; ergo nec vere adorari dici potest; nam hæc denominatio vere non cadit nisi in objectum, neque aliam habitudinem denotat. Et confirmatur, nam, si non est imago objectum adorationis, cur dicitur, vel abusive, adorari? Dicetur ex Durando et Pico Mirand., dici adorari, solum quia ad præsentiam imaginum adorantur prototypa, quæ per imagines ad memoriam revocantur. Sed hoc revera nihil aliud est quam dicere, imagines esse occasiones vel signa excitantia hominem ad adorandum prototypa, non vero esse res quæ adorantur, licet vulgo ita existimentur; et ita plane sensit Durandus, illam locutionem solum admittens, quia ita loquuntur plures, non quia revera ita sit. Quo fit ut ex hujus sententia proprius et rigorosius loquerentur hæretici quam Catholici, et sane consequenter loquitur; nam qui, visa pulchra specie creaturæ, animo insurgit ad considerationem creatoris, et illum laudat ac diligit, non potest vere dici diligere aut laudare creaturam, etiamsi præsentia creaturæ excitaverit amorem creatoris; ergo idem erit de adoratione imaginum, si tantum in earum præsentia adorantur prototypa., quia tunc imagines non deserviunt nisi ut occasiones vel signa excitantia memoriam. Hinc merito in VII Syn., act. 6, gravissime reprehenduntur, qui dicebant imagines retinendas esse propter memoriam, non propter adorationem, quod in re fere dicunt, qui solam abusivam adorationem imaginum in prædicto sensu admittunt; quia, si tantum adorantur prototypa in præsentia imaginum, ergo imagines solum memoriæ deserviunt, ut, eis visis, prototypa per recordationem adorentur. Neque est verisimile, illos hæreticos, qui dicebant imagines retinendas esse solum ob memoriam prototyporum, negasse in earum præsentia posse adorari exemplaria, cum id nulla apparenti ratione fundari possit; nam, si exemplaria ipsa per se sunt digna adoratione, quid obstare potest præsentia imaginis quominus adorari possint? Hinc rursus in eadem VII Synodo frequenter dicitur, imagines esse adorandas, non tamen latria summa et perfecta; et est sermo, non tantum de imaginibus Sanctorum, sed etiam de cruce et de imagine Christi; at vero, si imago tantum abusive adoranda esset in prædicto sensu, perfectissima latria esset adoranda, quia per recordationem et in præsentia imaginis Christi perfectissima latria adoratur Christus; ergo Concilium, negans imaginem tali adoratione coli, negat abusive coli, seu (quod idem est) negat talem adorationem, ex eo præcise quod terminetur ad prototypon ut ad rem adoratam, dici posse adorationem imaginis; et e contrario, docens imaginem adorari alia inferiori adoratione, consequenter docet, non abusive tantum, sed proprie adorari. Unde in eadem Synodo, act. 3, non solum dicitur adorari exemplar in imagine, sed etiam adorari imago propter exemplar. In quo dicendi modo satis significatur, imaginem esse rem adoratam propter exemplar tanquam propter rationem adorandi. Quod etiam significavit ibi Leontius, act. 4, dicens: *Imaginem adorans, non materiam aut colores, sed inanimatum Christi characterem adorat.*

20. *Tertia conclusio.* — Tertio dicendum est, non solas actiones externas adorationis circa imagines esse exercendas, sed etiam interiorem intentionem cultus, et adorationis ad eas esse dirigendam. Hæc assertio est contra ultimum modum explicandi priorem Catholicorum sententiam, quem solis verbis ab opinione Durandi differre dixi. Nam Durandus etiam concedit actiones externas cultus circa imagines exerceri; sed quia existimavit intentionem cultus ad sola exemplaria dirigi, negavit illam esse propriam imaginum adorationem; alii vero contendunt esse simpliciter ac proprie adorationem, in quo (ut opinor) minus consequenter quam Durandus loquuntur, et ideo eorum opinio probabilior non est. Prima ergo ratio conclusionis est, quia sola exterior actio sine intentione colendi non est adoratio, nisi fortasse ficta vel apparens; est enim intentio, quasi anima et vita adorationis, quæ illi dat esse in ratione adorationis. Unde fit ut eadem actio externa ex diversa intentione diversam rationem adorationis recipiat, ut in principio hujus materiæ notavimus. Propter quod recte dixit Leontius, in dial. cont. Jud., in act. 4 VII Syn. citatus, *in omni adoratione intentionem ipsam requiri et expectari*, seu spectari et considerari debere; ubi ergo nulla est intentio cultus et honoris, nulla est vera adoratio. Respondent, ad hanc adorationem satis esse quod procedat ex simplici affectu exhibendi imagini signum illud, aut notam honoris, quamvis non procedat ex intentione honorandi vel colendi ipsam, sed tantum rem in illa repræsentatam, quia adoratio in externa actione principalius consistit; unde, sicut vere dicimur deosculari imagines, genua eis flectere,

caput aperire, et similia, ita dicemur simpliciter et proprie illas adorare, quia volumus tales actiones circa illas exercere, etiamsi intentio cultus ad illas non feratur. Sed hoc non recte dictum est, quia ut ex Damasc. et Anast. supra retulimus, adoratio est signum seu emphasis honoris, quod, ut recte declaretur, respective intelligendum est, scilicet, esse signum honoris qui exhibetur illi rei quæ adorari dicitur; nam, ut per se constat, adoratio non est signum alieni honoris, sed proprii ejus qui adoratur. At vero signum honoris, quod circa imaginem exercetur, si non procedit ex intentione honorandi imaginem, sed solum prototypon, non est honor imaginis, neque est signum honoris illi exhibiti; ergo neque est adoratio imaginis. Minor patet, quia honor, ut Aristoteles dixit, est in honorante, et ideo omnino pendet ex intentione honorantis; ergo eum tantum aliquis honorat, quem honorare vult et intendit; ergo, si, osculando imaginem Christi, ego non intendo honorare ipsam imaginem, sed solum Christum, revera non honoro imaginem, sed tantum Christum; ergo neque adoro. Patet hæc ultima consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam quia adoratio et honoratio vel convertuntur, si respectu superioris cum debita proportione sumantur, vel certe honor est superior ad adorationem, quia omnis adoratio est honor, quamvis non omnis honor sit adoratio, dicente Augustino, lib. cont. ser. Arian., cap. 23: *Honorat omnis qui adorat, non tamen adorat omnis qui honorat.*

21. Atque hinc secundo probari potest conclusio ex variis locutionibus VII Synodi, quibus non obscure indicatur adorationem exhiberi imaginibus ex intentione adorandi ipsas, et non tantum exemplaria in ipsis repræsentata. Primo quidem, quia adoratio imaginum honoraria seu honorifica dicitur, et imagines ipsæ honorabiles ac venerandæ. Unde in act. 7, in ep. totius Synodi ad omnes Ecclesias, sic dicitur: *Honorabiliter adoramus*, scilicet, imagines. Quid autem esse potest honorabiliter adorare, nisi ex animo et intentione colendi ipsas et honorandi adorare? Deinde quia act. 6, in fin., dicitur: *Non indignas habemus imagines honore, salutatione et veneratione, debitamque illis venerationem et adorationem dare debemus.* Si ergo imagines sunt dignæ honore, illis exhibendus est ex intentione colendi ipsas; alioqui non eis datur adoratio, sed alteri in ipsis, circa ipsas, vel occasione earum; sicut oratio non fit ad imaginem, sed ad exemplar coram imagine. Et in eadem act. 6, tom. 4, in principio, ait Epiphan., de typo crucis: *Apud nos honorabilis existit;* et act. 1, ait Basil., in sua confess.: *Honorifice veneror venerandas imagines, suscipio et amplector, honoremque debitum eis exhibeo;* et act. 2, ait Adrian., in epist.: *Ex animi desiderio eas veneramur;* et inferius Tharasius: *Has desiderio nostro adoramus, ut in nomine Christi, Deiparæ et Sanctorum factas.* Et inferius Euthym., Episc. Sardensium: *Ego* (inquit) *lectis Beatissimi Papæ veteris Romæ litteris, sincere et irrepugnabiliter inhæreo;* et infra: *Ob eam causam venerandas imagines ex toto corde cum debito honore, et salvatoria adoratione suscipio;* et infra ait Elias, Episc. Cretens.: *Juxta sanctissimi Papæ Adriani litteras confiteor, et teneo venerandas et sacras imagines, nunquam seponens, sed perfecte adorans.* Quomodo autem dici potest perfecte adorare, qui solum externum actum exhibet, non vero ex intentione colendi? Denique Concilium Tridentinum, ses. 25, de imaginibus dixit, *eis debitum honorem et venerationem esse impertiendam;* ostendimus autem non posse verum honorem appellari, si desit intentio honorandi.

22. Unde argumentor tertio, nam velle genua flectere, vel aliud simile signum externum honoris exhibere coram imagine, aut est velle adorare illam, aut non. Si primum dicatur, et conceditur nobis quod intendimus, nimirum, intentionem adorandi imaginem esse necessariam, ut vere ac proprie dicatur adorari imago; et aliunde non proceditur consequenter; nam, si ipsamet voluntas exhibendi signum honoris intrinsece est intentio cultus, male et sine causa distinguitur inter simplicem voluntatem exhibendi signum honoris, et intentionem cultus. Quod si hæc duo distinguuntur, ut revera distingui possunt, dici non potest, voluntatem flectendi genua, vel exhibendi aliud simile signum, esse vel intrinsece includere voluntatem adorandi. Aliud est ergo, formaliter et moraliter loquendo, velle genua flectere coram re aliqua, et velle illam adorare, quia illud prius solum est quasi materialiter exercere illud, quod est signum honoris; hoc autem posterius est velle exhibere illud tanquam signum honoris. Quod si illa voluntas exhibendi signum honoris coram imagine solum cadit in illud signum, ut materialis quædam actio est, non vero formaliter ut est signum adorationis, non potest talis signi exhibitio respectu ima-

ginis dici vere ac proprie imaginis adoratio aut cultus, quia adoratio dicit humanam et voluntariam actionem, procedentem ex voluntate adorandi. Unde, licet demus adorationem hanc per exteriorem actionem consummari, tamen exterior actio, seclusa voluntate adorandi, non potest vere ac proprie adoratio appellari, quia, ut ostensum est, adoratio est quidam honor; honor autem exhiberi non potest sine intentione honorandi. Et hac ratione, qui exterius exhibet idolo signum honoris sine intentione colendi, non vere honorat vel adorat idolum, sed simulat se adorare. Unde non proprie committit proprium et perfectum idololatriæ peccatum, sed simulationis idololatriæ. Quod si non solum sine voluntate adorandi, sed etiam sine voluntate simulandi adorationem, talem actionem quispiam exerceret, non solum non adoraret, sed neque etiam adorationem simularet. Quomodo multi exponunt factum Naaman, Syri, 4 Reg. 5, ut videre licet in Abulens, ibi, q. 25. Tota ergo ratio adorationis ex voluntate adorandi pendet, nec vera adoratio sine intentione cultus intelligi potest.

23. *Evasio refutatur.* — Nec satisfaciet, si quis respondeat verum quidem esse nullam adorationem veram exerceri posse nisi ex intentione cultus, non tamen esse necessarium ut adoratio et intentio cultus ad idem referantur; sic ergo adoratio imaginis procedit ex intentione colendi exemplar; et hoc satis est ut possit esse vera adoratio imaginis, quamvis non procedat ex intentione colendi ipsam imaginem. Hoc (inquam) satisfacere non potest, quia, sicut vera adoratio ut sic essentialiter ac formaliter requirit intentionem adorandi, ita adoratio hujus vel illius rei essentialiter requirit proportionalem intentionem adorandi talem rem; est enim eadem proportionalis ratio. Item quia adoratio ex propria ratione dicit actionem, quæ ad alterum refertur; ergo, ut sit vera adoratio alicujus, necesse est ut sub ea ratione ad illum voluntarie referatur. Item, quia honor unius non potest vere dici honor alterius rei distinctæ, nisi in illam aliquo modo refundatur, seu ab illa participetur; sed imago est res distincta ab exemplari; ergo non potest honor exemplaris dici honor imaginis, nisi in illam aliquo modo refundatur; ergo sub ea ratione potest et debet intendi, ut sit vera adoratio imaginis. Tandem declaratur exemplo, nam, si quis ex mera intentione humiliandi seu submittendi se Deo, terram deosculatur, vere ac proprie non adorat terram, sed solum Deum, quia tantum materialiter exercet actionem illam circa terram ex intentione cultus solius Dei; ergo, ut actio habeat rationem veræ adorationis respectu illius rei, circa quam proxime exercetur, non sufficit simplex voluntas exercendi talem actionem circa talem rem ex intentione cultus circa aliam, sed necesse est ut intentio cultus se extendat ad omnem rem quæ proprie adorari dicitur.

24. Ultimo possunt ad hanc assertionem confirmandam applicari omnia, quæ in confirmationem primæ assertionis adduximus; nam illa probant adorationem dirigi posse ad rem etiam inanimatam, quatenus per aliquam sanctificationem aliqua veneratione digna efficitur, juxta illud : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est;* imago autem, ut recte dixit Epiphanius, in VII Synod., act. 6, tom. 3 et 4, per sacram repræsentationem absque alia precatione venerabilis existit, et quamdam sanctificationem accipit; ergo ad illam potest adoratio et intentio adorationis aliquo modo referri. De qua ratione et de tota hujus assertionis confirmatione dicemus plura in duabus sectionibus sequentibus, ubi etiam latius satisfaciemus fundamento contrariæ sententiæ. Nunc breviter dicitur, falsum esse rem inanimatam esse omnino incapacem vel ineptam, ut ad illam intentio cultus referatur, quando ille cultus non est absolutus, sed respectivus, et propter excellentiam extrinsecam tribuitur. Neque etiam est necesse ut res, quæ adoratur, percipere possit honorem qui ei tribuitur; neque etiam est de ratione adorationis, ut hac intentione tribuatur, sed solum quod unaquæque res juxta capacitatem suam reverenter tractetur, et quod ipsa signa externa testimonium præbeant illius religiosæ existimationis, quæ de unaquaque re habetur, vel haberi debet. Sic enim de imaginibus existimationem habemus, non vulgarem, qualem habemus de aliis rebus profanis. Et hanc existimationem indicare volumus, quando eas reverenter tractamus. Atque hoc modo intentionem cultus et honoris ad eas dirigere possumus. Et hoc videtur explicasse Tharasius, in act. 4 VII Synodi, ubi, cum ex lib. Maximi Abbatis hæc verba relata essent : *Venerandam crucem, et imaginem Dei Salvatoris nostri Jesu Christi, necnon Dominæ nostræ Deiparæ salutarunt,* Constantinus, Cypri Episcopus, exposuit, verbum *salutarunt,* positum esse pro verbo *adorarunt.* Tharasius vero addit : *Animadvertendum hoc verbum,* salutarunt,

quod et nos reverenda acceptione facere debemus.

25. Unde etiam obiter constat, falsum omnino esse Patres VII Synodi non multum curasse an cultus, exhibendus imaginibus, nomine adorationis vel alio significetur; quanquam enim illi Patres non curaverint an illa actio possit aliis nominibus declarari, id est, non hoc excluserint, sed admiserint potius, scilicet, nomine salutationis, honoris, venerationis, et similibus, ut videre licet in citatis locis, et in Brevi demonstrat. de imaginib., quæ ex Epiphanio habetur act. 6, in fine, et in ep. Tharasii ad Imperatores, quæ habetur act. 7, tamen multum curavit ut nomen adorationis huic cultui non negetur, sed potius vere ac proprie tribui credatur.

26. Unde sub hac voce sæpius sub anathemate definitur, imagines esse adorandas; et aliæ voces ita explicantur, ut voci adorationis æquivaleant, et illam includant, ut apertissime constat ex act. 7, in definitione fidei, et in epistolis ad imperatores et ad omnes sacerdotes. Quapropter Thesaurus, act. 4, post testimonium Anastasii, Episc. Theopoleos, quod adoratio sit emphasis seu symbolum honoris subdit, *tanquam hypocritas redarguendos esse omnes qui imagines se venerari confitentur, adorationem autem recusant.* Et Epiphanius, in fine act. 6, in Demonst. pro imagin., *semiprobos et falso veros* appellat eos, qui imagines ob recordationem admittunt, et salutationem earum recusant, et statim declarat, per *salutationem*, adorationem intelligi. Et ad hoc confirmandum, Tharas., in ep. ad Imper., act. 7, inter alia adducit quod de Pharisæis Dominus dixit, Matth. 23: *Amant primos accubitus in mensis, et salutationes in foro,* et declarat salutationem hoc loco a Domino appellari adorationem; et subdit verba notanda in favorem ultimæ assertionis, et contra oppositam sententiam: *Pharisæi* (inquit) *glorioso animo præditi, et seipsos justos existimantes, ab omnibus adorari studebant; non enim ore osculari petebant, fuisset enim hoc humilitatis signum, et haudquaquam Pharisaici supercilii.* Igitur salutatio, quæ est adoratio, non consistit in solo actu, vel signo externo, etiam voluntarie exhibito, nisi procedat ex vera intentione cultus et reverentiæ; et hæc est adoratio propria quæ imaginibus etiam exhibenda decernitur.

27. *Objectio hæreticorum contra præfatas assertiones. — Qualiter satisfieri possit objectioni.* — Contra doctrinam vero his assertionibus explicatam multa objiciuntur, tum a Catholicis, tum etiam ab hæreticis, quæ in sequentibus sectionibus, præsertim 4, 5 et 8, a nobis tractanda sunt. Nunc solum libet proponere argumentum, quod hæretici hujus temporis magnifaciunt, ex definitione Concilii Francofordiensis, in quo dicunt II Synod. Nicænam damnatam ac reprobatam esse, eo quod imaginum adorationem approbasset; ipsum verum Francofordiense Concilium imagines retinendas quidem, non vero adorandas, indicasse. Hanc autem illius Concilii definitionem probant, primo, ex actis ejus, quæ nuper ipsi in lucem ediderunt. Secundo, ex historiis quæ definitionem hanc Concilii Francoford. referunt, ut patet ex Annonio, in Annalib. Francor., ann. 794; et Abbat. Usperg., in Chro. ann. 793, et aliis. Tertio, ex lib. Carolin. contra imagin., in quibus docetur, imagines, quamvis retinendæ sint, non tamen propter adorationem; illos autem libros aiunt editos a Carolo Magno, et Patribus Francof. Concilii oblatos, et ab eis susceptos et approbatos. De hoc argumento multa his temporibus scripta sunt a Catholicis, non quia difficile sit, quod ad doctrinam fidei spectat, sed quia veritas historiæ, quæ in eo attingitur, et difficile potest ex antiquis Scriptoribus erui, et novis hæreticorum inventis et mendaciis involuta, magis et obscurior effecta est. Primo igitur breviter respondere possemus, quidquid sit de iis quæ in argumento sumuntur, non esse auctoritatem Concilii Francof. cum auctoritate VII Synodi, neque testimonium Caroli cum testimonio Adriani Papæ comparanda. Fuit enim Synodus Nicæna Œcumenica, et a Summo Pontifice probata; Concilium autem Francof. Generale non fuit, et si quicquam contra imagines docuit, non fuit in hac parte ab Ecclesia approbatum, cum Adrianus Papa septimam Synodum confirmaverit, et contra imaginum impugnatores scripserit. Et simili ratione, quamvis constaret imperatorem Carolum contra imagines scripsisse, nihil veritati catholicæ derogaret, quia imperatoria auctoritas non multum refert ad doctrinam fidei stabiliendam, sed definitio fidei ad Summum Pontificem spectat.

28. *Quid circa imagines Concilium Francofordiense sanxerit, Scriptorum varia placita. — Improbatur.* — Hoc ergo supposito, circa historiam Concilii Francofordiensis quoad hanc partem etiam inter Catholicos Scriptores hujus temporis dissensio est. Concedunt enim fere omnes Concilium Francofordiense de

imaginibus tractasse ac definiisse aliquid, nam hoc historiæ referunt; quid vero illud fuerit, non eodem modo declarant, quia neque in historiis satis declaratum, neque pars illa ejus Concilii in qua de imaginibus actum est, exstat. Dicunt ergo quidam, Concilium Francofordiense damnasse quidem Nicænam Synodum, et quoad hanc partem errasse, non tamen in doctrina fidei, sed solum in facto, quia non satis perspectam habuit definitionem Synodi Nicænæ. Ita sensit Genebr., l. 3 Chronogr., ann. 794, et Bellar., l. 2 de Imaginibus, c. 14, qui in modo declarandi suam sententiam verbis differre videntur, quamvis in re fortasse idem sentiant. Nam Genebrardus simpliciter concedit, in Concilio Francofordiensi prohibitam fuisse imaginum adorationem, ideoque Nicænam Synodum damnasse, quia existimavit, illam hujusmodi adorationem imaginum approbasse; quam revera (inquit Genebrardus) non probavit. Unde concludit, illud Concilium non errasse in doctrina, scilicet, reprobando imaginum adorationem, sed in facto, quia non satis perspectam habuit Nicænæ Synodi sententiam : *Nam contra eam* (inquit) *sic dimicarunt* (Patres Concilii Francofor.), *ac si ad statuendam imaginum adorationem simpliciter incubuisset, cum potius de retinendis imaginibus sanxisset, et egisset adversus Constantinopolitanam VII Pseudosynodum, quæ de illis confringendis et omnino tollendis paulo ante canones tulerat. Alioqui hæc cum illa idem plane judicavit ac sensit.* Quæ verba, ut jacent, mihi valde displicent, tum quia in eis admittit hic auctor simpliciter et absolute, imagines quidem esse retinendas, non tamen adorandas, quod est plane falsum, ut ex dictis in hac sectione constat. Loquor autem de illis verbis ut jacent, quia in eis de adoratione simpliciter et absolute est sermo. Quod si fortasse Genebrardus per antonomasiam de summa adoratione et absoluta latria, quæ divinitati soli debetur, locutus est, debuisset hoc exponere, præsertim cum illa sententia de retinendis et non adorandis imaginibus sub his eisdem terminis fuerit in Nicæna Synodo reprobata. Unde multo magis mihi displicent verba quæ statim subjungit, in quibus de libris Carolinis sic ait : *Passim inculcant retinendas esse imagines in ornamentum Ecclesiæ et memoriam rerum gestarum; seque duntaxat armant adversus nescio quam prætentam imaginum adorationem, quam nec Nicæna ipsa agnovit.* In quibus verbis plane sentit VII Synodum non magis docuisse imaginum adorationem, quam Pseudocarolum, seu Eli. Phili., in libris illis Carolinis, quos tanti faciunt hæretici hujus temporis, Catholici vero prorsus rejiciunt, et Adrianus Papa ex professo impugnavit. Aliter ergo declaravit hanc sententiam Bellar.; concedit enim Synodum Francofordiensem damnasse Nicænam, atque in hoc errasse, non tamen in doctrina, sed in facto; idque ex duplici errore seu falsa existimatione quam de Nicæna Synodo habuerunt Patres Synodi Francofordiensis; existimarunt enim imprimis, Nicænam Synodum non fuisse auctoritate Summi Pontificis congregatam, et confirmatam; deinde existimarunt in illa fuisse definitum, imagines esse adorandas suprema ac perfecta adoratione latriæ æque ac Deum ipsum, et hoc ipsi reprobarunt.

29. Verumtamen hæc sententia mihi plane est incredibilis; nam ex historiis, quæ referunt acta illius Concilii, constat in eo adfuisse Legatos Summi Pontificis Adriani, quos Ado, in Chron., Theophylactum et Stephanum nominat; ergo fieri non potuit ut totum illud Concilium ignoraverit, qua auctoritate VII Synodus congregata fuerit, et quid in ea fuerit definitum; nam cum hæc Synodus paulo antea sub eodem Pontifice acta esset, non potuerunt Legati ejusdem Pontificis illius auctoritatem et doctrinam ignorare; ergo, etiamsi falsi rumores sparsi essent de illa VII Synodo, ut Genebrardus, nescio quo fundamento, affirmat, potuissent Patres Concilii Francoford. a Legatis Summi Pontificis instrui, et ipsis etiam scriptis VII Synodi doceri. Imo, cum res esset adeo celebris et publica in universa Ecclesia, fieri non potuit quin in universa Gallia et Germania, nota esset VII Synodi congregatio, et quod Pontificia auctoritate facta esset, et quid Adrianus Papa de illa, atque de ejus doctrina sentiret. Accedit quod error ille adorandi imagines ut Deos, potius est error Gentilium quam aliquorum hæreticorum, vel eorum qui fidem Christi profiteantur; ergo nulla ratione credibile est, existimasse Patres Francofordiensis Concilii in eum errorem incidisse, aut propter solos rumores falsos id temere credidisse. Præsertim, cum nulla tunc esset in Ecclesia illius erroris suspicio, et credendum sit, pios et Catholicos Episcopos nullo pravo affectu ductos fuisse, ut errorem illum aliis Patribus VII Synodi attribuerent, aut eorum sententiam in deteriorem partem interpretarentur, quod hæretici interdum facere solent.

30. *Secundum placitum.—Rejicitur.*—Alii ergo, cum defendere non possint Francof. Concilium ex falsa informatione in facto errasse, et alioquin negare non audeant illud contradixisse VII Synod., et damnasse illam, propter historias quæ hoc referunt, non verentur concedere, Concilium Francof. in hac parte errasse; nam Provinciale fuit, et errare potuit. Sed hunc dicendi modum apud nullum Catholicum invenio, solumque hæretici hujus temporis hoc affirmant, qui non dicunt illud errasse, sed emendasse potius et correxisse VII Synodum, quæ in hac parte erraverat. Cum tamen certum sit Nicæni Concilii definitionem legitimam fuisse, non potuerunt Patres Concilii Francof. ab illa dissentire sine manifesta hæresi; est autem incredibile eos pertinaciter et hæretice in hac parte errasse, incidendo in errorem Iconomachorum. Primo, quia in actibus illius Concilii, quæ nunc extant, sæpe profitentur, se procedere sub obedientia Roman. Pontif., et specialiter in libro Sacrosyllabo, sub finem, dum sententiam contra hæreticos proferunt, subjungunt hæc verba : *Reservato per omnia juris privilegio Summi Pontificis Domini, et Patris nostri Adriani primæ Sedis Beatissimi Papæ.* Sæpe etiam in eo Concilio profitentur illi Patres se sequi majorum traditiones, et ab eorum vestigiis non discedere ; et specialiter Carolus Magnus, qui illi Concilio interfuit, in epist. ad Episcopos Hispaniæ, ait se imprimis consuluisse Apostolicæ Sedis Pontificem, quid de causa in illo Concilio tractata sentiret; et inferius hæc verba subjungit : *Apostolicæ Sedi, et antiquis ab initio nascentis Ecclesiæ et Catholicis traditionibus tota mentis intentione, tota cordis alacritate conjungar.* Ergo non est verisimile Patres Concilii Francof. coram Legatis Summi Pontificis, et coram illo Catholico principe, Adriano Papæ et VII Synod. ab illo confirmatæ, restitisse. Accedit quod, si Concilium Francof. Iconomachorum errorem probasset, certe ante nostra tempora aliquis illius erroris sectator ejus auctoritate muniri studuisset, quod tamen nullus fecit, maxime cum paulo post Carolum Magnum in eadem Gallia exortus fuerit Claudius Taurinensis, qui errorem illum in Occidentalem Ecclesiam introducere voluit, qui sane non parum juvari posset auctoritate Occidentalis plenarii Concilii in eadem provincia nuper celebrati, si errorem illum confirmasset. At vero neque Claudius in suum favorem illud adduxit, neque Jonas Aurelianensis, qui contra illum eodem tempore scripsit, et illius fundamenta confutavit, quicquam de Concilio Francof. respondit, aut quoad hanc partem scripsit. Est ergo falso impositus hic error Concilio Francof. Addo ultimo, quamvis non repugnet, Provinciale Concilium errare in doctrina fidei, tamen, si contingat errare ex pertinacia et hæresi, nunquam solere Ecclesiam hujusmodi Concilia quoad partem aliquam approbare, et ut Catholica recipere. At vero Concilium Francof. receptum est ab Ecclesia, et probatum ut vere Catholicum, quoad eam partem quæ est de filiatione Christi naturali, ut supra vidimus ; ergo non est verisimile fuisse hæreticos Patres illius Concilii, alioquin debuisset Summus Pontifex Adrianus illos hæreticos declarare, eorumque definitionem confutare, sicut contra librum Pseudocarolinum eodem tempore scripsit.

31. *Tertium placitum.* — Sit ergo tertia responsio, Concilium Francof. definiisse potius veritatem de adoratione imaginum, et Nicænæ Synodo consensisse. Ita docuerunt hoc tempore Alanus, dialog. 4, c. 18 et 19, et dialog. 5, c. 12 et 13; Sander., lib. 2 de de Imaginib., c. 5, et lib. de Visib. Monarch., n. 713 ; et Surius,* in 3 tom. Conciliorum, in Præfat. ad Concil. Francof. Et potest hoc confirmari auctoritate Concilii Senon. in Decretis fidei, c. 14, ubi sic ait : *Carolus Magnus, Francorum rex Christianissimus, Francofordiensi Conventu ejusdem erroris suppressit insaniam*, scilicet Iconomachorum. Præterea Platina, in vita Adriani, sic ait : *Biennio post, Theophylactus et Stephanus, Episcopi insignes, Adriani nomine Francorum et Germanorum Synodum habuere, in qua et Synodus (quam septimam Græci appellabant) et hæresis Feliciana de tollendis imaginibus abrogata est.* Idem fere dicit Paulus Æmilius, lib. 3 de Gestis Francorum, prope finem; ait enim Concilium Francofor. egisse contra hæreticos damnantes imagines. *Et imaginibus* (inquit) *suus honos servatus est.* Idem dicit Blondus, decade 2, lib. 1 ; Sabellicus, lib. 8 Ænead. 8 ; Nauclerus, in Cronolog., vol. 2, gener. 27; Gallisardus Arelaten., in Chronogr., ann. 816. Imo, refert Alanus, d. c. 19, hæreticum quemdam Anselmum Riid, affirmasse Nicænam Synodum, Constantinopolitanam pseudosynodum de abolendis imaginibus, tanquam hæreticam execrasse, idemque fecisse Adrianum Papam, et Carolum regem Francofordiæ.

32. *Objectioni contra tertium placitum, qua-*

liter illius auctores respondeant. — Sed quid dicemus ad historiographos referentes Synodum Francofor. damnasse VII Græcorum Synodum? Respondent Alanus, Sanderus, et Surius, per VII Synodum non intelligere historiographos II Nicænam, sed pseudosynodum Constantinopolitanam, quæ sub Constantino Copronymo, ab Iconomachis celebrata est, quam universalem et VII Synodum ipsi appellarunt, ut refert Zonaras, in vita Constantini, et constat ex II Synodo Nicæna, act. 7, ubi tota illa Synodus ex professo impugnatur et refellitur, et neque universalis, neque vera Synodus fuisse demonstratur, sed profana, et adulterina, *quia neque habuit cooperarium*, ut ibi dicitur, *Romanum Papam, neque illius Sacerdotes, neque per Vicarios, neque per Provinciales litteras, quemadmodum fieri in Synodis debet. Neque concordantes sibi habuit Orientis Patriarchas*, etc. Dicunt ergo prædicti auctores, historiographos loqui de VII pseudosynodo, cum referunt, Francofor. Concilium quamdam Synodum Græcorum damnasse. Hæc vero responsio ex verbis ipsorum historiographorum magnam difficultatem patitur, nam apertis verbis designare videntur Nicænam Synodum. Nam imprimis auctor librorum, qui Carolo attribuuntur, in præfatione asseverat, Græcorum Synodum, quam de adorandis imaginibus fecerunt, in medium Synodi (scilicet Francofordiensis) allatam esse, atque damnatam; Synodus autem Græcorum pro adorandis imaginibus non fuit Constantinopolitana, sed Nicæna. Secundo, Hincmarus Rhemensis, libro contra Jandinensem, ut refert Alanus, seu contra Laudunensem, ut refert Bellarminus, c. 20, aperte dicit illam Synodum Nicææ esse habitam, et in generali Synodo in Francia habita tempore Caroli Magni fuisse penitus abdicatam. Hæc autem Synodus in Francia non potuit esse alia nisi Francofordiensis. Tertio, Aimoinus, lib. 4 de gestis Francorum, c. 85, dicit, illam Synodum Græcorum, quæ in Francofor. abdicata est, congregatam esse sub Irene, et Constantino, filio ejus; illa vero Synodus fuit Nicæna, nam altera pseudosynodus Constantinop. multo prius fuerat congregata sub Copronymo; et idem dicit Abbas Uspergensis, in Chron. ann. 793. Quarto, Regino, lib. 2, ann. 794, dicit, Synodum Græcorum, quam pro adorandis imaginibus fecerant, rejectam esse a Pontificibus, utique Concilii Francofor. Et similiter Aventinus, in Historia Boiorum, scribit acta Græcorum de adorandis imaginibus recisa esse. Quinto, Ado, in Chron., ann. 792, sic ait: *Sed pseudosynodus, quam septimam Græci appellant, pro adorandis imaginibus, abdicata penitus.*

33. *Alia præfatæ objectionis solutio.*—Propter hæc respondent alii fatendo, in his omnibus historiis sermonem esse de II Synodo Nicæna, falsum tamen esse quod referunt, scilicet, Nicænam Synodum a Francofordiensi fuisse damnatam; occasionem autem erroris fuisse aiunt, quia posteriores historiographi citati, fuerunt Germani, et longe posteriores quam Francofor. Concilium; unde et de Synodo Nicæna, aut parvam, aut nullam habuerunt notitiam, eo quod inter Græcos acta esset, et Græci scriptores nihil fere tunc de illa scripsissent. De Concilio autem Francofordiensi, cujus acta omnia multo tempore latuerunt, et quoad hanc partem de imaginibus adhuc non constat scripta fuisse, non potuerunt habere notitiam, nisi ex prioribus scriptoribus. Inter priores autem scriptores nullus facit mentionem hujus partis, præter Pseudocarolum et Hincmarum. Hos ergo posteriores secuti sunt. Ex his vero duobus Hincmarus videtur deceptus occasione libri Carolini, nam de hoc libro videtur loqui Hincmarus, cum loco supra citato scribit hæc verba: *De cujus destructione non modicum volumen, quod in Palatio adolescentulus legit, ab eodem imperatore Romam est per Episcopos missum.* Constat autem ex scripto Adriani ad Carolum pro imaginibus, Carolum misisse ad Adrianum librum illum, qui eo tempore fuit contra imagines et contra Synodum Nicænam in Francia compositus, et Carolo dicatus. De hoc ergo loqui videtur Hincmarus, et ab illo deceptus fuisse, ut existimaverit Synodum Nicænam in Francoford. fuisse damnatam; nam existimavit librum illum in Francoford. Synodo fuisse compositum, vel saltem recognitum et probatum. Totum ergo hujus erroris fundamentum ad auctorem libri Carolini, et ad verba citata ex præfatione ejus revocatur; illa autem nullius sunt auctoritatis. Primo quidem, quia verba illius præfationis, prout a nostris auctoribus referuntur (illa enim in proprio originali videre non licuit) sic habent: *Allata est in medium* (scilicet in Synodo Francofordiæ) *quæstio de nova Græcorum Synodo*, etc. Non constat autem an illa parenthesis sit ab ipsomet auctore posita, an vero ab aliis auctoribus, qui dum ea verba referunt, ita illa intelligunt et exponunt. Deinde quia, licet illa verba sint apposita

ab eodem auctore, nullius est auctoritatis, non solum quia ab hæreticis creditur liber ille conscriptus, verum etiam quia falsum testimonium manifeste imponit Synodo Nicænæ, nimirum, quod imaginibus Sanctorum ita ut Deificæ Trinitati servitium et adorationem impendendam decreverit. Igitur, quanquam prædicti auctores omnes referant, Francofordiense Concilium damnasse Nicænum II, non est illis fides habenda. Quod si objicias, saltem Hincmarum et posteriores auctores Catholicos esse, et bene de adoratione imaginum sensisse, ut omnes fatentur, ut ex aliis eorum locis Bellarminus et alii probant, et ideo non esse verisimile, eos male sensisse de Synodo Nicæna, prout in locis citatis dicto modo intellectis aperte declarant, respondendum est, eos errasse in facto, non in fide, quia non fuerunt satis instructi de auctoritate Synodi Nicænæ, et de doctrina ejus; unde crediderunt, definiisse imagines esse adorandas ut Deos; et de hac adoratione sunt locuti, cum asseruerunt Francofordiense Concilium, eam detestatum fuisse.

34. *Improbatur tertium placitum.—Quid de Carolinis libris sentiendum.* — Tota hæc sententia infirmis nititur conjecturis et testimoniis, quæ sibi ipsis non constant; nam imprimis, ut incipiamus a præfatione Eli. Phili., in qua totus discursus superioris responsionis præcipue fundatur, nulla fides ei adhiberi potest; nec verisimile est reliquos omnes historicos illi soli fuisse innixos. Primo quidem, quia auctores præcedentis opinionis dubitant an in illa præfatione, ut est in suo originali, Francofordiense Concilium nominetur; et probabilius credunt parenthesim illam, in qua Francoford. Concilii fit mentio, fuisse ab aliis interpositam. Quod si hoc verum est, neque Hincmarus, neque alii historici potuerunt ex hac præfatione sumere illam sententiam de damnatione Synodi Nicænæ in Francofordiensi, sed ad summum, in aliquo conventiculo imperitorum et hæreticorum hominum, a quibus fortasse liber ille editus est. Unde sumitur secunda conjectura; nam omnium recte sentientium judicio liber ille non fuit a Carolo Magno editus, sed ab aliquo vel aliquibus hæreticis, qui illum vel occulte vel palam Carolo obtulerunt; Carolus autem illum ad Pontificem Adrianum misit, qui in Scripto ad Carolum de imaginibus librum illum ex professo confutavit. Quæ omnia late probant Alanus supra, et Bellarm., dict. lib. 2, c. 15; ergo non est verisimile, Hincmarum, virum Catholicum et doctum, ex sola illius libri auctoritate factum illud Concilio Francoford. attribuisse. Tertio, quamvis ille liber tempore Caroli editus fuerit, tamen de præfatione, quæ nunc ei præfigitur, merito Alanus et Surius dubitant an sit antiqua, vel nuper ab aliquo hæretico edita et supposita, vel saltem corrupta; nam, qui præfatur, vel ficto, vel ementito nomine, *Eli. Phili.* se nominat, ut se ipsum occultet, quod statim suspicionem alicujus deceptionis generat, præsertim in re adeo lubrica, et ex se suspecta. Et præterea, quantum ex his quæ Alanus, c. 18, refert, conjectare possum, ipse Eli. Phili. se alium a Carolo esse ostendit; nam ex professo in eadem præfatione ostendere conatur Carolum fuisse illorum librorum auctorem, re prius deliberata cum Episcopis Concilii Francofordien.; fuit ergo auctor illius præfationis Eli. Phili., non Carolus; et illa præfatio non fuit edita tempore Caroli Magni; ergo nihil probabile de illa credi potest, nisi quod ab eodem sit edita, a quo denuo liber ille inventus vel typis mandatus, ante quadraginta quatuor annos solummodo. Et ut minimum improbabile fit Hincmarum, et alios antiquos historiographos ab illa præfatione sententiam suam hausisse. Quarto obstat (quod Surius notavit), quia auctor præfationis dicit, Synodum illam, quæ a Francofordiensi damnata est, Constantinopoli fuisse celebratam; hæc enim ejus verba referuntur: *Allata est in medio quæstio de nova Græcorum Synodo, quam de adorandis imaginibus, Constantinopoli fecerunt;* ex quo verbo colligi potest, eum non de Nicæna, sed de Constantinopolitana Synodo loqui; vel certe, cum dicat in illa Synodo actum esse de adorandis imaginibus, cumque etiam dicat (ut Bellarminus refert) Constantinopolim sitam esse in Bythinia, colligitur hominem illum prorsus fuisse imperitum, nullaque fide dignum; aut certe inferri potest, eum ex aliqua traditione aut fama credidisse quamdam Constantinopolitanam Synodum rejectam esse in Francofordiensi, ignorasse vero quid in ea actum fuerit, et ex errore id addidisse.

35. Ex his etiam constat quam sit infirmum testimonium Hincmari, ut credamus eum testatum esse, Conc. Francof. damnasse Synodum Nicænam, ex sola auctoritate præfationis libri Carolini, cum verisimilius sit Hincmarum talem præfationem non vidisse. Unde Alanus supra merito fidem non habet huic

testimonio, nec credit esse Hincmari, quia nec liber ille Hincmari, unde sumptum dicitur, extat, neque ad nos pervenit, nisi ex relatione Illyrici hæretici, cui nullam fidem adhibemus, neque scimus unde fragmentum illud decerpserit, præsertim cum Trithemius inter opera Hincmari illum non numeret. Deinde in illismet verbis multa sunt falsa, et inter se pugnantia, vel parum probabilia. Primum, quod asserit, in quadam VII Synodo Græcorum, quosdam dixisse imagines esse confringendas, alios vero esse adorandas; nam hoc non in una Synodo, sed in diversis accidit; et ita videtur utramque Synodum confundere, nam utramque illam partem dicit, non sano intellectu esse ibi definitam. Deinde quod ait, Synodum Nicænam sine auctoritate Papæ fuisse habitam, et Romam missam. Rursus quod ait, Romanum Papam illam Synodum Nicænam ad se missam, et in Franciam directam, ut ibi (sicut indicat) examinaretur vel corrigeretur, est per se improbabile, et ab omni vera historia alienum. Denique quod ibi dicitur de volumine contra Nicænam Synodum edito, et ab imperatore Romam misso per quosdam Episcopos, non consonat cum eo quod Adrianus refert, Carolum misisse ad se librum per Engilbertum Abbatem.

36. *De posterioribus scriptoribus fertur censura.*— Denique de aliis historicis necessario est omnibus fatendum, aliquem errorem in eorum scriptis contineri, nam imprimis Aimonius, quem Abbas Usper. secutus est, expresse dicit, Synodum, Francofurti damnatam, Constantinopoli congregatam fuisse; cur ergo interpretabimur eos de Nicæna loqui? Dices: quia addunt, *Sub Constantino et Iren.* Respondet Alanus, illos libros quoad hanc particulam ab aliquo Iconomacho fuisse corruptos. Verum, quia hoc probari non potest, nec fieri satis verisimile, dicam potius Aimonium errasse, ignorantem quo tempore Constantinopolitana pseudosynodus congregata fuisset. Deinde Regino, quem Aventinus imitatur, illam Synodum vocat *pseudosynodum Græcorum*, quo nomine appellata est ab omnibus Catholicis illa Synodus Constantinopolitana VII; nam Nicæna, nec pseudosynodus appellari potuit, cum verissima fuerit, nec Græcorum tantum, cum universalis fuerit, et Summi Pontificis auctoritate coacta, cujus contrarium de illa Synodo ibi indicatur. Dices: quomodo ergo dicit Regino, illam Synodum fuisse factam *pro adorandis imaginibus*. Respondet Alanus, legendum esse, *pro non adorandis*; et particulam *non*, vel incuria vel malitia fuisse sublatam. Sed est difficilis responsio, cum id probari non possit. Libentius dicerem, ignorasse illos auctores quid in Conciliis Græcorum tractatum ac definitum fuerit, sicut de Nicæna Synodo prior opinio dicebat; nec sine fundamento, quia illa pseudosynodus Constantinopolitana nunquam est in latinum conversa, quod nobis constet; et Synodus etiam Nicæna post longa tempora latinitate est donata; et ex historiis illorum temporum nihil fere certum scire potuerunt de his quæ in illis Synodis tractata sunt.

37. Ad verba Adonis Alanus acute respondet, verba illa, *pro adorandis imaginibus*, non esse conjungenda cum præcedentibus, sed cum subsequentibus, interposito comate hoc modo: *Pseudosynodus, quam septimam Græci appellant, pro adorandis imaginibus abdicata penitus*, id est, in defensionem adorationis imaginum, penitus abdicata est. Qui sensus est quidem satis consentaneus verbis ipsis; imo vix aliter commode construi possunt, quia nulla Synodus appellata est, *Septima pro adorandis imaginibus*. Quod si hic sensus verus est, fortasse Regino verbis Adonis fuit deceptus; nam vel æquales fuere, vel Regino junior fuit; floruit enim Regino ann. 910, teste Trithemio; et tamen Ado texuit historiam usque ad ann. 877; fuit ergo Ado vel antiquior, vel ut minimum æqualis; fieri ergo potuit ut Regino verbis Adonis non satis intellectis deceptus fuerit, et ab eis occasionem errandi sumpserint Abbas Uspergensis et Joannes Aventinus, qui absque controversia sunt longe recentiores. Imo et de Aimoino vel Annomio idem dici potest, si fortasse ille est, quem sub nomine *Ammonii monachi* refert Trithemius scripsisse de rebus Francorum an. 990. Quod si hic sensus non probatur, potius dicendum est (sicut de aliis) ignorasse Adonem, quid tractatum sit in pseudosynodo Constantinopolitana, falsoque existimasse in ea esse definitum, imaginibus esse perfectam latriam tribuendam, quam nomine pseudosynodi Græcorum, Nicænam Synodum intellexisse.

38. *Consectarium ex omnibus adductis.* — Ex his ergo omnibus saltem concluditur evidenter, nullum ex historiis posse sumi firmum argumentum, quo existimetur, Concilium Francofordien. contra veram imaginum adorationem, aut contra Synodum Nicænam ali-

quid definivisse. Ostendimus item manifestis indiciis et rationibus, non potuisse Concilium Francof., si in eo de causa imaginum actum est, aut sententiam Adriani Papæ, et Nicæni Concilii veram definitionem et auctoritatem ignorare, vel ab eis sciens et prudens dissentire, supposita reverentia quam ex ejus actis, quæ exstant, scimus Sedi Apostolicæ detulisse. Relinquitur ergo, necessario fatendum esse, vel historicos errasse, vel aliqua ex parte corruptos esse eorum codices, vel certe non de vera, sed de falso nominata septima Synodo locutos fuisse. Et quidem de testimonio præfationis Carolinæ et testimonio Hincmari nulla omnino est habenda ratio; illius quidem quoniam est ignoti auctoris et suspecti, et, quia non constat quo tempore aut loco scripta sit, aut edita, vel inventa, et quia aperta continet mendacia, et falsa testimonia quæ Nicænæ Synodo imponit; hujus vero, quia non constat, tale testimonium esse Hincmari, nisi ex relatione hominis hæretici, et hostis imaginum; et quia ea ipsa, quæ in illo testimonio referuntur, parum sunt verisimilia et aliis certis historiis consentanea. De reliquis vero auctoribus, cum negare non possimus errorem aliquem in eorum libris reperiri, omnino enervatur in hac parte eorum auctoritas. Propter quod posset aliquis libere negare, quicquam actum esse de imaginibus in Concilio Francoford., neque pro illis, neque contra illas, quia neque exstant acta illius Concilii quoad hanc partem, neque ullus auctor Catholicus ea se vidisse refert; nam quæ hæretici isto tempore sub hoc nomine divulgarunt, ab eis plane conficta sunt; unde neque exemplar designant ex quo illa transtulerint, neque locum in quo hactenus detulerint, ipsique invenerint. Neque etiam ad verbum describunt acta Concilii, sicut in aliis Conciliis fit, et sicut nos habemus eam partem hujus Concilii, quæ est de filiatione adoptiva Christi.

39. Denique Jonas Aurelianensis, qui paulo post Carolum Magnum floruit, et contra Claudium Taurinensem in defensionem imaginum ad Carolum Calvum scripsit, in initio illius operis mentionem faciens Concilii Francof., solum dicit, in eo damnatum esse errorem Felicis de filiatione Christi adoptiva, nullam mentionem faciens, quod causa imaginum in illo Concilio acta fuerit; et Walfridus Strabo, in lib. de Reb. Eccl., c. 8, mentionem faciens erroris Græcorum circa imagines, dicit damnatum esse in Concilio Romano sub Gregorio III, et subdit: *Ipsa denique querela Græcorum, temporibus bonæ memoriæ Ludovici imperatoris, in Franciam perlata, ejusdem principis providentia scriptis Synodalibus est confutata*. De Concilio autem Francof. nullam mentionem facit, cum tamen Walfridus ejusdem fere ætatis auctor fuerit. Non ergo caret hic modus dicendi probabili conjectura.

40. Quia tamen tot historiæ, quæ mentionem faciunt Concilium Francoford., referunt aliquid de imaginibus in eo actum esse, suspicari cogunt aliquod habuisse hujus rei fundamentum, et saltem traditione vel fama publica ad eorum aures pervenisse, qui hoc scribere cœperunt, Adonis nimirum, vel Aimoini, aut Reginonis. Quare credibile est, Adrianum Papam, cum Legatos suos ad Concilium Francof. mitteret, per illos etiam misisse acta Concilii Nicæni, quod illo eodem tempore finitum fuerat, ut definitio illius toti Occidenti innotesceret. Atque ita fieri facile potuit, ut in Concilio Francofor. nihil denuo de imaginibus ageretur vel scriberetur, præter acceptationem Concilii Nicæni, et consensionem illorum Patrum in damnanda pseudosynodo Constantinopolitana; et hoc fortasse est quod Ado brevibus verbis referre voluit juxta sensum supra traditum; et eadem est aliorum sententia, quamvis circa res alias vel circumstantias pertinentes ad illam pseudosynodum Constantinop. errorem aliquem ex ignoratione historiæ miscuerint. Quem errorem posteriores historici, ut vidimus, emendarunt, partim ratione, et certa conjectura ducti, partim quia de Nicæna Synodo clariorem notitiam adepti sunt. Sic igitur in re tam incerta merito Concilium Senon. eam partem ut probabiliorem elegit, quæ ait, Concilium Francof. Nicæno II consensisse.

SECTIO IV.

An imagines eadem adoratione, qua exemplaria, adorari possint.

1. D. Thomas quæstionem hanc in particulari movit de imagine Christi et adoratione latriæ. Est autem eadem proportionalis ratio et quæstio de imaginibus Sanctorum, et adoratione duliæ, et in universum de omni imagine, et adoratione suo exemplari debita; et ideo generalius est a nobis hæc quæstio proposita, ut omnia comprehendamus. Deinde, ut opinionum diversitas intelligatur, advertendum est, tribus modis intelligi posse, fieri adorationem ad imaginem, seu in præsentia

imaginis. Primo, dirigendo totam mentis intentionem ad exemplar in imagine repræsentatum tanquam ad objectum proprie per se et ex corde adoratum, et non ad imaginem. Secundo, dirigendo adorationem, tam ad exemplar repræsentatum, quam ad imaginem in qua repræsentatur, ex utroque mente et animo conficiendo unum objectum adæquatum, ad quod per se terminetur, et sit adæquata materia circa quam versetur adoratio ex intentione adorantis. Tertio, dirigendo adorationem ad solam imaginem tanquam ad materiam seu rem per se adoratam, ad exemplar vero, solum ut ad rationem adorandi; aliud est enim adorari per se, et aliud adorari propter se, sicut et amari; nam medium per se, seu in se amatur, quamvis non propter se, sed propter finem; et in superiori sectione ostendimus, imaginem per se et proprie adorari, quamvis respective et propter exemplar; et in hac tertia consideratione hoc præciso modo adorari intelligitur. De primo ergo adorandi modo nulla controversia est, quin sit possibilis; quis enim dubitare potest quin, præsentata imagine Crucifixi, possim ego personæ Christi recordari, et ad eum tota mentis intentione recurrere, dirigendo in illum subjectionem et actionem meam, et non ad imaginem, sed tantum uti illa tanquam medio, et occasione excitante ad adorandum Christum? Cum ergo hic modus non involvat repugnantiam neque indecentiam, et alioqui homo sit liber, non est dubium quin possit hunc modum adorationis exercere, et facto, et jure. Solum potest circa hunc modum dubitari, an talis adoratio vere ac proprie dici possit imaginis adoratio, necne, sed solius prototypi. Sed hoc (ut opinor) satis discussum est sectione præcedenti, ubi ostendimus, talem adorationem nec simpliciter neque vere dici posse imaginis adorationem. De aliis autem duobus modis certum est, si illi sunt possibiles, illis vere ac proprie adorari imagines; an vero possibiles sint, illud est in controversia; et hæc est quæ a nobis nunc tractatur; et in hac sectione agimus de secundo modo, in sequenti vero dicemus de tertio.

2. *Prima opinio.* — Principio igitur omnes auctores, qui existimant imagines non esse proprie et per se adorabiles, neque ut totam materiam adorationis, neque ut partem ejus, sed solum abusive et improprie, seu solum specietenus, consequenter negant, imaginem Christi proprie adorari eadem adoratione qua Christum, et sic de cæteris, quamvis abusive et improprie id dici possit; et hæc fuit opinio Holkot, Durandi et Mirandulani, et aliorum, quos sectione præcedenti citavimus; et multi ex his quos referemus, præsertim Bonavent., Marsil. et Major, eidem opinioni favent. Et in eadem sententia sunt, velint, nolint, illi moderni qui solam actionem externam, non autem intentionem adorandi dicunt circa imaginem versari; quantumvis enim verbis proclament se sequi D. Thomam, dicentem imaginem eadem adoratione coli qua prototypon, tamen revera illi contradicunt, et in rigore negant imaginem eadem adoratione adorari, cum in rigore et veritate negent adorari; quia, si non adoratur, neque eadem adoratione adoratur; sed solum dicere possunt non adorari alia adoratione, et illa, qua adoratur prototypon, videri adorari, re tamen vera non adorari, quia actio externa non est adoratio, nisi ut informatur interna, seu intentione adorandi, ut supra late deductum est, et in sequentibus sæpe inculcabitur.

3. Alii vero auctores, quamvis fateantur imagines posse proprie et per se adorari, negant tamen posse adorari eadem adoratione qua prototypon, quia putant non posse adorari secundo modo supra declarato, sed tantum tertio, qui distinctus est a primo, et actionem seu adorationem distinctæ rationis requirit; nam adoratio primi modi est tantum absoluta, et in solum exemplar per se et propter se terminatur; ac denique non est vera adoratio imaginis; at vero adoratio postremi modi est vere ac proprie adoratio imaginis, non tamen propter se, sed propter exemplar; unde est adoratio mere respectiva, qua non proprie ac formaliter adoratur exemplar ut quod, sed tantum ut quo; sunt ergo adorationes distinctæ, atque ita fit, imaginem et exemplar nunquam adorari vere ac proprie eadem adoratione. Hanc opinionem sic expositam videtur mihi docuisse Gabriel, in 3, dict. 9, et super Canonem, lect. 49, quanquam non constanter loquatur, et velit in modo loquendi cum omnibus convenire. Primum enim simpliciter asserit, imaginem adorari eadem adoratione qua prototypon; postea vero dicit hoc esse intelligendum de eadem adoratione externa, non de interna; eadem enim genuflexione colitur Christus, et ejus imago, non tamen ex eadem existimatione; aliud enim significare volumus per illa actionem in imagine, aliud in Christo. Hoc vero non satis est, quia, ut dixi, actio externa per sese

neque est adoratio, neque latria, neque dulia; ergo neque unitas actionis externæ satis est ut imago et prototypon una adoratione adorari dicantur. Neque imago Christi dici poterit adorari eadem latria qua Christus, propter solam actionem externam, cum actio externa ex se nec latria sit, nec dulia, sed juxta intentionem adorantis; alias Sancti possent dici eadem adoratione seu latria coli, qua Christus, quia eadem exterior actio cultus potest circa illos exerceri. Unde addit ulterius Gabriel, etiam adorationem internam seu affectum adorandi imaginem et prototypon, esse aliquo modo unum, vel realiter, quod probabile esse censet, vel saltem habitudine et analogia; nam uterque pertinet ad adorationem latriæ, verbi gratia, si de Christo et ejus imagine sit sermo, aut duliæ, si de Sanctis loquamur, quia in eadem excellentia uterque fundatur, diverso tamen modo, quia ad exemplar terminatur ut ad habens illam excellentiam, ad imaginem vero solum propter respectum vel habitudinem ad illam excellentiam; et ideo, licet utraque sit latria, tamen altera est simpliciter, altera secundum quid; atque ita fit illam adorationem esse tantum secundum quid unam, plures autem simpliciter. Et hanc opinionem in re sequitur Corduba, l. 1 Quæst. Theol., q. 5, dub. 4, art. 2, opin. 3, ubi etiam, opin. 2, refert Joannem Medinam, asserentem adorationem imaginis esse inferiorem adoratione prototypi; unde existimo solum in voce differre, quando unam vocat latriam, alteram duliam, respectu Christi et imaginis ejus; nam, ut in superioribus tetigi, omnis adoratio, quæ non est perfecta et suprema latria, vocatur ab aliquibus dulia, vel interdum hyperdulia; unde respectu alicujus Sancti et imaginis ejus non potuerunt illa verba accommodari, sed necesse erit dicere exemplar adorari superiori dulia, imaginem vero inferiori, seu illud absoluta dulia, imaginem vero respectiva tantum. Atque in hanc etiam sententiam coincidit opinio Catherini, opusc. de Ador. imag., concl. 6 et 7, et Martini de Ayala, de Tradition., p. 3, c. de Cultu imag.; citari etiam solet pro hac sententia Henricus, Quodl. 10, q. 6; sed, ut supra dixi, æquivoce loquitur. Et nonnulli etiam ex Thomistis hanc opinionem in re secuti sunt, quamvis in modo loquendi, propter D. Thom., dicant imaginem et prototypon una adoratione coli; intelligunt autem de una adoratione non quoad actum internum vel externum, sed quoad habitum, quia unica et eadem virtus, quæ inclinat ad adorandum prototypon propter se, inclinat ad adorandam imaginem propter ipsum; sicut possunt dici Deus et proximus una charitate diligi. Qui modus dicendi in se est probabilis, tamen non satisfacit intentioni D. Thomæ; nam plane loquitur de actu, ut patet ex articulo, et ex fundamento quo utitur, quod infra videbimus.

4. Hæc opinio fundatur primo auctoritate, nam in VII Synodo sæpe dicitur, imaginem Christi non adorari latria, sicut adoratur ipse Christus, sed quadam minori veneraria, seu honoraria adoratione. Ita habetur in act. 2, post epist. Adriani, et act. 3, in abjuratione Basilii Ancyrani, quam Concilium approbat, et sæpe in act. 4 et 6, et tandem in 7, in definitione fidei; et in epistolis Tharasii et totius Concilii, in quibus locis necesse est esse sermonem de imagine ut imago est, quia ut res quædam materialis est, nec latria, neque alia minori adoratione digna est, et tamen ibi plane distinguitur adoratio imaginis ab adoratione exemplaris, et inferior esse dicitur. Unde multi putant, si D. Thomas hanc definitionem Concilii legisset, aliter de imaginum adoratione locutum fuisse. Quod autem illam non viderit, magnum argumentum est, quod in tanta hac materia nullam illius Concilii mentionem fecerit; et causa esse potuit, quia fortasse eo tempore nondum erat in latinum translatum.

5. Secundo, fundatur ratione, quia imago, quantumvis ut imago consideretur, est res distincta ab exemplari, et non est tantæ excellentiæ quantæ illud; imago enim Christi non est Christus, neque Deus. Responderi potest ex Cajetano, imaginem, ut imaginem, esse Christum ipsum quoad rationem formalem et materialem terminandi adorationem; nam adoratio terminatur ad Christum in imagine. Sed contra objicitur ex Durando supra; nam quantumvis reduplicetur, *imago, ut imago*, semper est res a Christo distincta, et inferior illo, imo et inanimata; ergo nunquam potest adorari ut Christus, et consequenter neque eadem adoratione qua Christus. Secundo, hæc propositio est absolute falsa: Imago Christi est Christus; sicut est simpliciter falsum quod homo pictus, sit homo; ergo etiam est falsum, imaginem Christi adorari posse eodem cultu quo Christum. Nec refert quod quidam aiunt, imaginem esse Christum in esse repræsentativo, quia hoc est dicere secundum quid tantum esse Christum,

nam illud esse repræsentativum diminutum est, præsertim si ad verum esse Christi comparetur; ergo, si imago secundum illud esse diminutum aliquo modo adorabilis est, non potest illa adoratio esse æqualis, cum debeat esse proportionata rei quæ adoratur. Quod etiam confirmat ratio supra tacta, quia adoratio, quæ debetur imagini, ut imago est, est respectiva tantum; adoratio autem exemplaris est absoluta; non ergo est una simpliciter, sed tantum habitudine quadam.

6. Neque etiam satisfacit quod dici solet, cum adoratur imago, adorari Christum, seu exemplar in ipsa, et ideo eadem adoratione coli. Contra hoc enim objicit superius Picus Mirandul., nam, cum adoratur Christus in imagine, vel solus Christus est totum objectum talis adorationis; et sic verum est illam adarotionem esse eamdem cum illa, qua adorari potest Christus absque imagine; per illam tamen non adoratur imago, quia solum adoratur adorationis objectum. Vel objectum talis adorationis est totum hoc, Christus et imago ejus; et sic sequitur imaginem esse partem illius objecti; et consequenter sequitur, rem creatam, saltem partialiter, esse objectum adorationis latriæ, quod dicere (ait Mirandulanus) videtur male catholicum.

7. *Tertia sententia.* — Altera sententia est, imaginem adorari posse et debere eadem adoratione cum exemplari. Hæc est sententia D. Thomæ hic, quam Cajetanus sequitur, et alii Thomistæ hic, in 3, dist. 9, ubi Paludanus, q. 1, a. 3; et Capreolus, q. unica; Ferrar., 3 contra Gentes, c. 120, ad finem, qui diserte declarat, imaginem esse partem objecti circa quod talis adoratio versatur. Idem omnino docet Antonin., 3 p., tit. 12, c. 9, § 4; Soto, l. 2 de Just., q. 4, a. 2, in fine. Alii etiam antiqui Theologi fere omnes sunt in hac sententia, in 3, dist. 9; Albertus, a. 4, ubi ait, adorare imaginem ut sic, esse per intellectum et intentionem adorationis duci in eum cujus est imago. Idem fere Richardus, a. 2, q. 2; D. Bonaventura, a. 1, q. 2 et 3, ubi inter alia ait: *Qui adorat Christi imaginem, Christum adorat, non imaginem.* Item Major ibi, q. 1; Almainus, q. 1, concl. 5; Marsilius, in 3, q. 8, a. 2, dub. 1; Alensis, 3 p., q. 30, memb. 3, a. 3, § 1. Idem tenet Waldensis, tom. 3, de Sacra., c. 119, et c. 156, n. 6 et 7; Turrian., lib. 1 pro canon. Apost., c. 25; et adducit Nicephorum, Patriarcham Constant. Sanderus, l. 2 de Imag., c. ult.; Albert. Pighius, l. 8 cont. Erasm., non longe a principio; et Turrecrem, in c. Venerab., de Cons., d. 3. Atque hæc sententia probabilior est, magisque consentanea usui Ecclesiæ.

8. *Conclusio. — Imago in se continet prototypon in esse repræsentativo.* — Dicendum est ergo, fieri recte posse ut prototypon in imagine, et imago propter prototypon, uno actu interiori et exteriori adoretur. Hac conclusione existimo recte explicari mentem D. Thomæ, quam Capreolus assecutus est loco citato, quem secutus videtur Ferrar. supra; neque alius fortasse fuit sensus Cajetani, licet obscurius illum explicuerit, et sano modo intelligendus sit, cum dicit, adorationem hanc formaliter et materialiter ad exemplar, et non ad imaginem terminari; est enim hoc verum de primario et per se termino qui adoratur, non tamen excludendus est secundarius, qui veluti per accidens et concomitanter adoratur. Prius autem quam conclusionem probemus, explicemus amplius hunc adorationis modum; imago enim, quamvis in se revera non contineat protypon secundum proprium esse reale illius, continet tamen in esse, quod vocant, repræsentativo; unde fit ut homo, qui ex sensibilibus objectis movetur, proposita hujusmodi imagine, statim ac veluti conjunctim cum imagine ipsum exemplar apprehendat, ac si revera in illa adesset, et per modum unius utrumque simul concipiat; ea igitur posita apprehensione animus adorantis, uno adorationis motu, primario in exemplar, concomitanter vero in imaginem fertur, quam deosculando Christum ipsum adorat, non per deceptionem, quia non judicat imaginem esse Christum, sed per simplicem ac vivam repræsentationem exemplaris in imagine, ac si adesset. Hic autem adorationis modus probatur, primo, ex VII Synod., act. 4, ubi ex Basilio contra Sabellium; et Athanasio, serm. 4 cont. Arian., in hunc modum dicitur: *Qui adorat imaginem, in ea ipsum regem adorat.* Ex quo dicto Joannes, legatus Orientis, approbantibus aliis Patribus, colligit in hæc verba: *Unde B. Pater indicavit non esset duas adorationes, sed unam imaginis, et primi exemplaris;* et infra: *Christiani imagines Christi et Martyrum tenentes et osculantes, animo videmur nobis Christum ipsum aut Martyres amplecti.* Similia habentur act. 6, tom. 4, act. 7, circa finem. Nec aliud videtur sentire Concilium Tridentinum, ses. 25, dicens: *Per imagines quas osculamur, et coram quibus procumbimus, Christum adoramus, et Sanctos veneramur;* ubi verbum *adoramus*, latriam,

verbum autem *veneramur*, duliam significare videtur; et utraque adoratio dicitur fieri, *per imaginem*, sicut adoratur princeps per vestem aut calceum, quando hæc osculando personam adoramus.

9. Secundo ex Patribus; Basil., de Spiritu Sancto, c. 18: *Rex*, inquit, *dicitur regis imago, et non duo reges, neque imperium scinditur, neque gloria dividitur, quia sicut potestas est una, ita et glorificatio est una*. Origenes, hom. 1 in Genesim: *Qui videt imaginem alicujus, videt eum cujus imago est*. Damasc., l. 4 de Fide, c. 12: *Adoramus crucem, non quod materiam colamus, sed figuram, ut qua Christus designetur;* et infra: *Quocirca nobis faciendum est, ut crucis signum adoremus; ubi enim signum fuerit, illic quoque et ipse erit*. Tandem Nicephor. Constantinop., in dial. Orthodoxus, qui est de imaginibus, introducit hæreticum interrogantem ubi sit scriptum de adoranda imagine Christi. Et respondet: *Ubi scriptum est adorandum esse Christum, siquidem inseparabilis est a prototypo effigies ejus, cum sint unum, non natura, sed habitudine;* et infra dicit, *imaginem habere cum prototypo communionem nominis, honoris et adorationis, non æqualiter, sed respective*. Citat denique Athanas. dicentem: *Qui imaginem aspicit, in ea regem aspicit*. Tertio, ratione, quia hic modus adorationis possibilis est (ut satis explicatum et probatum videtur), et est rationi consentaneus, nihilque habet inordinatum, quia intentio, voluntas et existimatio, quæ adorationem discernit, rectissima est, quia per se primo tendit in Christum, in imaginem vero concomitanter et propter ipsum; ergo hæc adoratio honesta est, et rectæ rationi consentanea. Et confirmatur, quia supra ostensum est, quamvis creatura non possit per se primo adorari latria, posse tamen coadorari, sicut humanitas Christi coadoratur Verbo, et purpura regis coadoratur honore regio.

10. *Objectio. — Responsio. — Objectio. — Responsio.* — Dices, hoc habere locum in iis quæ aliquo modo unum constituunt cum persona adorata; imago autem non facit unum cum exemplari. Sed hoc nihil obstat, quia imago et exemplar sunt unum habitudine et apprehensione; exemplar enim, in imagine repræsentatum, adoratur quidem in suo vero esse, quasi denominato tamen et vestito imagine, et ita per modum unius objecti, et ipsum per imaginem, et imago cum ipso, uno motu adorantur. Sed urget Gabriel, quia licet exterius unus motus appareat, interius tamen revera sunt duo, quia alia est existimatio Christi, alia imaginis; ille enim ut Deus, hæc ut imago Dei adoratur; unde in voluntate etiam erunt actus diversi, aut si fortasse realiter unus est, ratione tamen formali distinguentur. Respondetur: quod ad intellectum attinet, quamvis possit interdum exemplar et imaginem distinctis conceptibus, et per modum plurium rerum concipere, tamen etiam potest per modum unius objecti apprehendere prototypon, verbi gratia, Christum in imagine; et hic modus concipiendi intervenit in hoc adorationis modo, qui non solum doctis, sed etiam indoctis fidelibus communis et vulgaris esse videtur. Unde fit etiam ut, sicut unico corporis motu, ita etiam unico voluntatis actu homo feratur ad colendum illud objectum; neque oportet in tali actu rationes formales distinguere, quia ratio formalis objecti ejus una est, licet in materiali objecto sit aliqua diversitas, sicut in adoratione Christi et humanitatis, regis et purpuræ, sæpe explicatum est.

11. *Prima illatio.* — Ex hac conclusione, ut res distinctius explicetur, infero primo, in hoc genere adorationis et per hunc actum directe ac primario adorari Christum, seu personam in imagine repræsentatam, ob propriam excellentiam quam in se habet. Ita declarant hanc adorationem prædicti auctores, et manifeste sumitur ex citatis Patribus statim referendis, et aperte convincitur fundamento prioris sententiæ, quia hæc adoratio est perfecta latria, verbi gratia; ergo necesse est ut ad personam dignam tali adoratione directe terminetur, quia talis adoratio incommunicabilis est alteri. Item per hanc adorationem non solum profitetur homo, id quod adorat, repræsentare Deum, sed etiam esse Deum, et redemptorem vel supremum dominum suum, alias non esset vera et suprema latria; hæc autem professio, seu significatio, vera non esset, nisi talis adoratio ad personam repræsentatam, directe ac primario tenderet; et hoc declarat Ecclesia, quando adorando crucem ita ad illam loquitur, sicut ad Christum:

O Crux, ave, spes unica,
Hoc passionis tempore
Auge piis justitiam,
Reisque dona veniam.

12. Præterea hoc declarat fundamentum quo D. Thomas hic utitur, ex illo axiomate Aristotelis, lib. de Memor. et reminis.: *Idem est motus in imaginem, et in id cujus est imago*. Unde infert, motum adorationis imaginis,

ut imago est, in exemplar terminari, quod Patres aiunt, honorem imaginis ad prototypon tendere; si ergo hic motus seu honor sit perfectus in illo ordine, necesse est ut ad exemplar terminetur tanquam ad rem per se primo ac principaliter adoratam.

13. *Secunda illatio.* — Secundo infero, per hanc adorationem adorari etiam imaginem, non solum actu externo, qui ad adorationem non sufficit, sed etiam interiori motu et intentione adorantis, atque non ita abusive tantum, sed vere ac proprie. Hæc est in primis mens D. Thomæ, alias non satis explicuisset aliquam veram adorationem imaginis, quia non declarat alium modum adorandi illam; et hoc declaravit Paludanus, dicens vere adorari imaginem, et in se, licet non propter se, sed propter exemplar, et eodem actu quo exemplar; et in hoc æquiparat adorationem imaginis adorationi specierum altaris et reliquiarum: et hoc declaravit Capreolus dicens, Christum et imaginem esse unum totale objectum talis adorationis, quod etiam dixit Ferrar. Hoc etiam probant testimonia Conciliorum adducta, adjunctis his quæ sectione præcedenti diximus; nam simpliciter docent imagines esse adorandas, quod de vera et propria adoratione intelligendum esse ostendimus; et rursus declarant adorationem imaginum potissimum fieri adorando exemplaria in imaginibus, seu per imagines exemplaria; ergo sentiunt talem adorationem non ad exemplaria nuda, sed (ut ita dicam) vestita imaginibus, et consequenter ad imagines ut conjunctas exemplaribus terminari. Ad quod confirmandum ponderari possunt verba definitionis VII Synodi, act. 7: *Qui adorat imaginem, in ea quoque adorat descriptum argumentum;* vim enim quamdam et energiam habet illa conjunctio et particula *quoque*, qua denotatur, non solum adorari unum in alio, quasi in præsentia alterius, sed etiam unum cum alio, ita ut utrumque vere adoretur. Quapropter ad intelligendos auctores, cavenda est æquivocatio terminorum; interdum enim dicunt, hac adoratione imaginem per se seu in se adorari, ut declarent non esse abusivam tantum, sed veram et propriam; interdum vero dicunt illam adorari concomitanter, ut declarent non esse ipsam objectum quod per se primo adoratur, sed coadorari tantum primario objecto; et in eodem sensu dicunt interdum adorari per accidens, ut patet ex Capreolo supra; et fortasse eodem sensu locutus est Henricus, Quodl. 10, q. 6; nam apud Philosophos, per accidens moveri seu denominari dicuntur, quæ concomitanter, vel tanquam partes, vel tanquam accidentia moventur, licet in se vere afficiantur motu, quod maxime est in usu, quando unum alteri accidentaliter conjungitur, ut in superioribus tactum est. Ad tollendam ergo vocis æquivocationem, dicimus, imaginem vere ac proprie adorari seu coadorari suo exemplari, et hoc modo una adoratione cum ipso coli.

14. *Tertia illatio.* — Tertio infero, totam rationem hujus adorationis esse excellentiam prototypi, quæ et ipsum et imaginem ejus adoratione dignam reddit, exemplar, videlicet, per se et propter se; imaginem vero propter exemplar. Hæc etiam est certa veritas, quam illis verbis declaravit Concilium Trident., sess. 25, dicens, *imaginibus debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas propter quam sint colendæ, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa quæ repræsentat.* Et hoc etiam convincunt fundamenta eorum qui negant imagines proprie adorari; nam saltem probant non adorari propter excellentiam, quæ in ipsis sit; et hoc sensu ostendimus supra, omnem adorationem imaginum esse respectivam.

15. *Quarta illatio.*— Quarto infertur, hanc adorationem imaginis Christi, verbi gratia, proprie esse latriam ex habitudine ad objectum primarium, seu personam quæ per se primo adoratur; nam ex habitudine ad illam, et ad excellentiam ejus prout in ipsa est, habet quod sit perfecta et summa adoratio, quam vox *latria*, supposito usu, in rigore significat. Quia tamen ille actus, qui unus est et indivisibilis, terminatur simul ad imaginem cum prototypo, ideo vere dicitur talis imago vere adorari adoratione latriæ, sicut humanitas Christi vere dicitur adorari latria qua adoratur Christus, quamvis illa adoratio non habeat quod sit latria ex humanitate, sed ex persona ipsius Christi, quod statim magis declarabitur in solutionibus argumentorum.

16. *Satisfit fundamentis in contrarium.* — Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ ex auctoritate VII Synodi uno verbo responderi posset, in illis locis non loqui Concilium de hac adoratione qua imagines coadorantur cum prototypo, ut imagines sunt, sed qua ipsæ solæ adorantur, ut res quædam sacræ sunt; illa enim adoratio inferior est, ut sequenti sectione constabit. Ne tamen cogamur illam sententiam et exposi-

tionem postea tractandam accommodare omnibus locis illius Concilii, possumus secundo respondere ex paulo antea dictis, quamvis imago adoretur eodem actu latriæ quo adoratur prototypon, tamen illum eumdem actum esse latriam perfectam prout terminatur ad prototypon, prout vero terminatur ad imaginem non esse perfectam latriam, sed habere vim et rationem inferioris adorationis. Non quod hæ duæ rationes in illo actu secundum rem, seu ex natura rei distinguantur, sed tantum habitudine et præcisione mentis; sæpe enim contingit eamdem indivisibilem actionem respicere diversos terminos, et præcise conceptam per habitudinem ad unum vel alterum habere diversam rationem seu denominationem; sic eadem actio, prout est a Deo, est concursus primæ causæ; prout vero est a causa secunda, est efficientia ejus; sic etiam, licet beatus eadem indivisibili visione videat Deum et creaturas in Deo, nihilominus illa visio est beatitudo prout terminatur ad Deum, non vero prout terminatur ad creaturas; et similiter, juxta probabilem opinionem, quod possunt Deus et proximus diligi eodem indivisibili actu, talis actus, prout terminatur ad Deum, est amor super omnia, non vero prout terminatur ad proximum. Sic ergo, quamvis idem motus adorationis tendat ad prototypon in imagine, et ad imaginem propter prototypon, nihilominus ille actus respectu prototypi est proprie latria, quia illud respicit ut objectum summe excellens et per se adorabile, respectu vero imaginis non erit tam perfecta adoratio, sed inferior veneratio, quia illo eodem actu non adoratur ut summum objectum, sed ut aliquid ad illud pertinens coadoratur illi. Quæ responsio magis in sequente sectione declarabitur. Ex illa vero intelligitur, in re nullam esse diversitatem inter sententiam Concilii et D. Thomæ; nam D. Thomas solum consideravit unitatem motus seu actionis, et ideo dixit, eadem adoratione latriæ, qua colitur Christus, adorari imaginem ejus, quod verum est, quia est unus indivisibilis actus; hanc autem unitatem adorationis non prætermisit Concilium, ut vidimus; quia tamen illamet unica actione aliter adoratur exemplar, et aliter imago, illud per se primo et propter se, hæc concomitanter et propter aliud, ideo adorationem illam sub nomine latriæ simpliciter dictæ retulit ad solum exemplar, respectu vero imaginis dicit esse inferiorem adorationem.

17. *Objectio.*— Dices: ergo, saltem quoad modum loquendi, non est simpliciter asserendum, imaginem Christi esse adorandam latria, tum quia Concilium non ita loquitur, sed potius id negat; tum etiam quia illa adoratio, prout terminatur ad imaginem, non est latria; tum denique quia Sancti frequenter cum exclusione dicunt, solum Deum adorari latria. Respondetur, cum res jam constet, in usu vocum prudentia opus esse, ne possit sermo aut audientes in errorem inducere, aut scandalum aliquod gignere; et ideo attendenda est consuetudo et apprehensio, seu existimatio eorum coram quibus est sermo; nam in diversis sensibus utrumque potest affirmari vel negari, et uterque loquendi modus habet fundamentum in Conciliis et usu Ecclesiæ. Et ideo inter sapientes recte loqui possumus, ut D. Thomas loquitur, imaginem Christi adorari latria, quia in re ipsa unicus est actus latriæ, quo ipsa cum exemplari colitur; et quia in hoc modo loquendi non significatur, adorationem illam habere perfectionem latriæ ex respectu ad imaginem, aut in imagine sistere, quatenus vere latria est, quod solum negavit Concilium; sed significatur adorationem latriæ complecti adorationem imaginis, quod verum est; sicut absolute verum est beatos videre creaturas visione beatifica, in quo non significatur illam visionem esse beatificam ex habitudine ad creaturas, sed solum visionem ipsam beatificam ad creaturas extendi. Unde, cum exclusive dicitur solus Deus adorari latria, tantum excluditur alia persona, ad quam possit per se primo illa adoratio terminari; non vero excluduntur concomitantia; sicut cum solus rex dicitur adorari honore regio, non excluduntur purpura, et alia quæ coadorari solent; sic ergo in præsenti non excluditur imago quæ cum suo exemplari coadoratur; nam revera usitatissimus modus illam adorandi, hujusmodi est, qui, quamvis a Theologis subtiliter explicetur, a rudi tamen et indocta plebe facilius exercetur. At vero pro concione ad plebem oportet cautissime et disertissime loqui, ut omnis erroris et idololatriæ occasio vitetur; et ideo satis erit docere populum, imagines non propter se, sed propter personas quas repræsentant, in honore haberi, et in ipsis imaginibus personas ipsas adorari, absque subtiliori discussione.

18. *Hic sese auctor ab objectione vendicat.*— Propter hæc verba, et hanc responsionem, attribuit mihi quidam modernus auctor, quod

scripserim non esse prædicandum populo, imaginem Christi esse adorandam latria; et quod asseruerim D. Thomam non fuisse id concessurum, si VII Synodum legisset. Sed neutrum horum ex hactenus dictis colligi potest. Ecquidem D. Thom. ego valde probabile existimo, ipsum non vidisse VII Synodum, cum ejus mentionem non fecerit. Quod si vidisset, non mutasset quidem sententiam, nec fortasse loquendi modum, cum simpliciter verus sit; exposuisset tamen VII Synodum, suamque sententiam cum modo loquendi illius conciliasset. Quod vero ad concionandum coram plebe pertinet, non negamus veritatem hanc prædicandam esse populo, quantum ad ædificationem ejus pertinere potest; sed tamen, quia materia est lubrica et obscura, et in ea non solum sunt variæ Theologorum sententiæ, sed errores etiam misceri possunt, ideo dicimus coram plebe caute et diserte esse loquendum, et potius esse rem ipsam explicandam sub communibus terminis qui a plebe concipi possint, quam sub terminis scholasticis, qui vix intelligi valeant.

19. Ad aliud fundamentum ex ratione sumptum, jam responsum est, illo argumento recte concludi, imaginem per se solam non posse adorari illo cultu, qui exemplari secundum se debetur, non tamen probari non posse coadorari simul cum exemplari illo eodem cultu quo adoratur exemplar. Et quoad hoc nihil refert quod imago sit res distincta et inferior prototypo, aut quod esse repræsentativum secundum se sit inferioris rationis, quam verum esse repræsentatum; nam ob hanc causam ipsa imago inferiori quodam modo participat illam adorationem, seu ab illa attingitur; nam, licet adoratio una sit, non est necesse ut æqualiter cadat in omnia quæ per illa coadorantur; sicut eadem adoratione, qua sanctus homo colitur, adorantur corpus et anima, non tamen æque, sed magis anima quam corpus; sic ergo imago adoratur quidem una adoratione cum prototypo, non tamen æque ac prototypon. Atque hoc ipsum et nihil aliud probat confirmatio ibidem adjuncta, quod adoratio imaginis respectiva est, quod verum esse censeo, etiam de illa adoratione qua simul cum exemplari imago adoratur, quia imago nullo modo est adorabilis propter se, sed solum propter extrinsecam excellentiam. Neque inde necessario fit, adorationem imaginis esse distinctam ab illa qua directe adoratur exemplar, quia non repugnat eamdem adorationem esse respectivam et absolutam respectu diversorum; non enim dicitur formaliter absoluta et respectiva propter habitudinem ad aliquem terminum; sic enim omnis adoratio potest dici respectiva, quia respicit objectum adoratum, et excellentiam propter quam adoratur; sed ex parte objecti adorati, quod potest esse vel absolute et in se excellens, vel solum respiciens excellentiam quæ est in alio, dicitur absoluta adoratio, prout respicit objectum prioris rationis; respectiva vero, ut cadit in objectum quod solum adoratur propter extrinsecam excellentiam; fieri autem potest ut totum aliquod objectum adoretur ratione unius excellentiæ, quæ non æque insit omnibus partibus talis objecti, sed in una sit per se, in aliis tantum habitudine quadam; et talis adoratio respectu unius quasi partialis objecti dicetur absoluta, et respectu alterius respectiva.

20. *Ultimæ objectionis solutio.* — Unde ad ultimam objectionem, quæ directe procedit contra superiorem doctrinam, respondetur non solum Christum esse objectum talis adorationis, sed etiam imaginem sub illo objecto comprehendi. Cum autem ex hoc infertur aliquam creaturam esse saltem partiale objectum adorationis latriæ, respondetur distinguendo consequens: aut enim intelligitur de objecto per se primo adorato, aut de objecto coadorato; de priori negatur sequela, ut ex dictis facile patet; de posteriori autem conceditur, quia, ut supra diximus, illa dictio exclusiva non excludit concomitantia. Neque est contra divinam reverentiam, imo est maxime consentaneum illi, ut cum ipso Deo adorentur quæ illi conjuncta sunt per habitudinem ad ipsum; quomodo, servata proportione, in superioribus dicebamus, humanitatem Christi adorari latria, quia conjuncta est Verbo, quod dignum est tali adoratione, quanquam humanitas, si præcise consideretur, non æque participet illam adorationem ac ipsa persona vel divinitas Verbi, quia semper manet creatura; sic ergo non repugnat creaturam adorari seu coadorari latria.

21. *Sacrificium imagini offerri non potest, et quare.*— Sed objicies: ergo eadem ratione poterit sacrificium imagini Christi offerri, saltem concomitanter seu simul cum Christo, quod est plane falsum; sequela patet, quia, si non posset imagini sacrificium offerri, maxime quia continet cultum latriæ; at hoc nullum est inconveniens, quia dictum est posse imaginem coadorari latria. Atque idem

argumentum fieri potest de cultu orationis, et similibus. Respondetur negando sequelam, nam, ut sumi potest ex doctrina Scoti, in 3, dist. 9, § ult., sunt quidam actus, qui præcise respiciunt personam intelligentem, ut talis est, per quos solum coluntur personæ ad quas diriguntur, non autem imagines, nec vestes, nec similia. Hinc Tridentinum Concilium, ses. 25, cum dixisset imagines esse adorandas, adjunxit: *Non quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda*, nam petitio et fiducia sunt ex illis actibus qui præcise respiciunt personam intelligentem. Unde, si aliquando videtur ad imaginem fundi oratio, ut in illis verbis Ecclesiæ: *O Crux, spes unica, auge piis justitiam*, etc., figuratus est sermo, nam oratio fit ad Crucifixum, qui nomine crucis invocatur, metonymice nominando continens pro contento; quo etiam fit ut simul aliquis honor ipsi cruci tribuatur; nam licet oratio, ut est petitio, proprie et vere non fiat nisi ad exemplar, tamen, ut est honor quidam, potest talibus verbis vel signis fieri coram aliqua imagine, ut simul intelligatur imago honorari; cultus enim vel adoratio latius patet, et extenditur ad omnem rem, cui homo venerationem aliquam exhibet. Quod declaratur exemplo, nam cum aliquis accedens ad Pontificem, genua flectens, et pedem deosculans, petit aliquid, petitio ad solam personam dirigitur, adoratio vero etiam ad vestem et calceum Pontificis terminatur. Atque eodem modo loquendum est de sacrificio; refertur enim ad divinam personam in recognitionem supremi dominii, et ideo sacrificium ut sic non potest cum imaginibus communicari, ut contra quosdam antiquos hæreticos docuerunt Iren., lib. 1, c. 24; Epiph., hær. 27, 29 et 79; August., hær. 7. Non repugnat autem ut actiones et cæremoniæ, quæ inter sacrificandum fiunt, in imaginum redundent; ad eum modum quo in VII Synodo, act. 7, dicitur, merito nos oblationibus suffituum et luminarium ad imagines reverenter accedere.

SECTIO V.

Utrum imago adorari possit, non adorato directe exemplari.

1. Supponimus id, quod est inter Catholicos certum et extra controversiam, imagines non posse adorari, nisi propter excellentiam exemplaris; nam in eis nihil est propter quod ipsæ sint adoratione dignæ; et hoc significavit Concilium Tridentinum, cum, agens de adorandis imaginibus, dixit: *Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus propter quam sint colendæ*. Quia vero duobus modis intelligi potest exemplar esse rationem adorandi imaginem, uno modo, tanquam rem per se primo adoratam illamet adoratione qua adoratur imago, seu (ut dici solet) tanquam primarium objectum quod, quem modum adorationis hactenus tractavimus; alio modo tantum ut rationem adorandi, seu ut objectum quo, et non ut rem formaliter ac directe adoratam; ideo nunc inquirimus an hic modus adorationis, qui excogitari potest, possit etiam licite et honeste exerceri.

2. *Prima sententia.*— Prima sententia est, hunc adorationis modum esse superstitiosum et illicitum. Quam sub his terminis non invenio apud antiquos Theologos, necesse tamen est ut ita opinentur omnes illi, qui negant imagines proprie adorari, etiam cum prototypo, sed tantum abusive, vel improprie, seu rememorative; nam, cum inficientur adorationem posse terminari ad imaginem in se ipsam, asserantque solum dici adorari, quia coram illa vel circa illam adoratur exemplar, ut unicum objectum quod adoratur, consequens est ut, cessante hac directa adoratione exemplaris, nulla possit manere imaginis adoratio, cum jam nec vera esse possit, neque abusiva. Hac ergo ratione tribui potest hæc opinio Holkoth, Durando, et Pico Mirandul. Simili modo Platina, et alii, qui fingunt solam externam actionem adorationis versari circa imaginem, non vero intentionem cultus et adorationis, necesse est doceant, non existente tali intentione adorationis circa exemplar, non posse adorationem circa imaginem exerceri, saltem honesto et rationabili modo. Nam, si fingamus aliquem deosculari imaginem absque ulla prorsus intentione cultus, tam exemplaris quam imaginis, tantum ex simplici affectu osculandi vel genuflectendi, vix potest talis actio humana censeri, aut, si humana sit, erit vana et otiosa, nisi sit etiam ficta et fallax; si vero id fiat ex intentione cultus circa imaginem, repugnat juxta hanc sententiam rectæ rationi, et ita censetur superstitiosa adoratio. Atque hoc modo defendunt mordicus hanc sententiam quidam moderni Theologi, tanta verborum exaggeratione, ut non solum superstitiosum, sed etiam stultum appellent talem adorationis modum, in quo rationalis creatura se subjicit creaturæ irrationali, illiusque

servam se exhibet. Ex aliis vero doctoribus, qui imaginem dicunt adorari cum prototypo, ita tamen ut ipsa etiam proprie adoretur, illi videntur huic sententiæ favere, qui nullum alium modum adorandi imaginem declarant, nisi per eamdem adorationem cum prototypo. Et hoc modo videntur favere huic opinioni D. Thomas et fere omnes Thomistæ, maxime Capreolus, in 3, d. 9, in solut. ad 3 cont. 2 concl.; et idem sentit D. Bonaventura ibi, nam cum in rebus aliis sacris talem modum cultus admittere videatur, de imaginibus id negat. Alensis vero, Richardus et alii eodem modo favent quo D. Thomas, quorum auctoritas, licet in hac parte, negativa tantum videatur, scilicet, quia talis actionis mentionem non fecerunt, tamen si rationes eorum spectentur, videntur non solum tacere, sed etiam excludere et negare hunc adorationis modum. Atque idem argumentandi modus sumi potest ex Conciliis et Patribus.

3. *Rationes pro sententia proposita.* — Probatur ergo primo hæc sententia, nam Concilia cum docent vel definiunt imagines esse adorandas, totam rationem et modum hujus adorationis in eo ponunt, quod exemplaria in eis adorantur, seu quod earum adoratio transit ad exemplaria; ergo absque hac transitione (ut sic dicam) nulla est recta imaginis adoratio; fit autem transitus ad exemplar, quando in illud dirigitur adoratio tanquam in objectum primario adoratum; tunc enim vere dicitur in imagine adorari. Antecedens patet ex Concilio Trid., ses. 25, ubi, cum dixisset imagines esse adorandas, non propter aliquod numen quod in se habeant, subdit: *Sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa quæ illæ repræsentant;* et declarans amplius hanc relationem, subjungit, *ita ut per imagines quas osculamur, et coram quibus procumbimus, Christum adoremus, et Sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt.* Quæ definitio, cum sit doctrinalis, habet vim universalis propositionis, id est, omnem honestam adorationem imaginis esse hujusmodi, et consequenter excluditur omnis alia adoratio, per quam exemplar dicto modo non adoretur. Et (quod amplius est) statim hoc modo declarat superiorum Conciliorum definitiones, dicens: *Id, quod Conciliorum, præsertim vero II Nicænæ Synodi, decretis, contra imaginum oppugnatores est sancitum.* Quocirca in eodem sensu accipienda est definitio VII Synodi, act. 7, in Definit. fidei; ubi, cum dixisset venerandas imagines retinendas esse, subdit Concilium: *Quo, scilicet, per hanc imaginum pictarum inspectionem omnes, qui contemplantur, ad prototyporum memoriam et recordationem et desiderium veniant, illisque* (id est imaginibus) *salutationem et honorariam adorationem exhibeant, non, secundum fidem nostram, veram latriam;* et infra, hunc honorem declarans, subdit: *Imaginis enim honor in prototypum resultat, et qui adorat imaginem, in ea adorat quoque descriptum argumentum.* Ubi ponderanda est illa conjunctio, seu particula, *quoque;* nam, sicut ex illa superius colligebamus, quando adoratur prototypon, coadorari imaginem, ita hic recte colligi potest, quoties adoratur imago, in ea adorari descriptum argumentum, id est, exemplar. Huc etiam accedit doctrina Concilii Senonensis, in Decretis fidei, c. 14, quæ sic habet: *Neque, dum Catholicus quispiam sanctam Christi veneratur imaginem, aliquod numen illi subesse putat, aut quasi Deum colit, sed ob recordationem Filii Dei, ut in ejus amore recalescat, cujus imaginem videre desiderat. Et nos quidem, non quasi ante divinitatem, ante imaginem prosternimur, sed illum adoramus, quem per imaginem, aut passum, aut in throno sedentem recordamur.* Difficilius loquitur Concilium Moguntinum, c. 41, dicens: *Pastores nostri populum accurate moneant, imagines non ad id proponi, ut adoremus aut colamus eas* (scilicet, per se solas et absque exemplaribus). *Sed ut quod adorare aut colere, aut quarum rerum utiliter meminisse debemus, per imagines recordemur.*

4. Secundo afferuntur, pro hac sententia, varia Patrum testimonia, quorum verba referre prolixum esset et inutile, tum quia potissima eorum in VII Synodo referuntur, et ex parte allata sunt a nobis sectione præcedenti; tum etiam quia in re nil aliud continent, quam quod in verbis Concilii Tridentini et in definitione VII Synodi continetur, scilicet, quod in imaginibus exemplaria adoramus, non in tabulis et coloribus honorem constituentes, sed illorum prædicantes gloriam, quos imagines referunt, ut ait Adrianus Papa, in epist. ad Constantinum et Irenem, relata in secund. act. VII Synodi, ubi aliis testimoniis et rationibus hoc confirmat. Et in act. 3 similia habet Theodorus, Patriarcha Hierosolymitanus, ubi adducit testimonium Basilii supra tractatum; et act. 4, est egregium testimonium Germani, Patriarchæ Constant. Et hoc etiam confirmat, quod sæpe ab his Patribus dicitur, imaginibus exhiberi honorem per recordationem et memoriam

exemplarium, nimirum quia honor ipsorum non potest secerni, quando imagines coluntur, ut videre licet in citatis locis, et in verbis Epiphanii, quæ act. 6, t. 2, habentur, et referuntur in c. Venerab., de Cons., dist. 3, ubi in summa dicitur, licet in recordationem et memoriam prototyporum honorifice adorentur imagines, non tamen ob id illis latria exhibetur. Rursus est frequens alia locutio, quæ hoc magis declarare videtur, scilicet, imaginum adorationem non contineri intra ipsas, sed ad eos transire quos repræsentant. Sic loquitur Photius Patriarcha in libris de septem Synodis, circa septimam, cujus illa sunt verba notanda: *Neque enim in illis* (scilicet imaginibus) *consistimus, honoremque et adorationem concludimus, neque ad alios diversos et varios fines distrahimur, sed per diversum et singularem ipsorum cultum et adorationem, quæ cernitur, sacra, convenientique, ac minime divisa ratione animos nostros ad invisibilem illam, singularemque unicam divinitatem dirigimus.* Et Basilius, citatus sectione præcedenti, ideo dicit imaginis et imperatoris unam esse adorationem, et non dividi imperium, quia imaginis honor ad exemplar transit. Quod etiam dixit Damascenus, l. 4 de Fide, c. 17, et l. 4, c. 12, et orat. 1 et 3, de Imaginibus; et hoc postremo loco citans Athanasium addit exclusionem seu negationem alterius adorationis, dicens: *Quemadmodum Jacob cum esset e vita discessurus, fastigium virgæ Joseph adoravit, non virgam ipsam honoratus, sed eum qui virgam tenebat, ita nos Christiani non alia ratione imagines colimus, nisi quemadmodum etiam cum filios nostros et patres osculamur, ut animi nostri desiderium indicemus.* Sic etiam Leontius, Dialog. 5, cit. in VII Synodo, act. 4: *Manifestum est* (inquit) *quod Jacob lignum non adoravit, sed per lignum Joseph, quemadmodum nos per crucem Christum.* Eadem est sententia August., l. 3 de Doctr. Christ., c. 9, ubi in universum loquens de signis sacris ait, veros Dei cultores non debere in eis sistere, sed ad signata transire. Et Gregorius, lib. 7, epist. 53 et 109, simpliciter explicat hanc adorationem imaginis per recordationem, ita ut tota ad prototypon tendat; et hoc sensu, l. 9, ep. 9, negat adorandas esse imagines, scilicet, nisi in eis Deus aut Sancti adorentur, et eodem modo loquitur Hieronymus, Dan. 3.

5. Tertio argumentor ratione, applicando illam qua D. Thomas hic usus est: idem est motus in imaginem, et in id cujus est imago, ex quo principio D. Thomas sic colligit. Dupliciter potest considerari imago. Uno modo, ut res quædam, et ut sic, alius est motus in ipsam quam in rem repræsentatam, sub hac tamen ratione non est imago digna aliqua adoratione, cum sit res inanimata; alio modo consideratur imago formaliter ut imago est, id est ut refert in actu exercito ipsum exemplar, et sub hac tantum ratione adoratur; at vero sub hac consideratione non solum potest esse unus atque idem motus adorationis imaginis et prototypi, sed etiam necesse est ut sit unus, quia non potest imago considerari ut relata ad prototypon, quin adoratio, quæ in illam ut sic tendit, terminetur ad prototypon. Secundo, imago est res inanimata; ergo non est adorabilis sola sine exemplari. Probatur consequentia, quia res inanimis non est capax honoris, neque adorationis, per se solam sine consortio alicujus rei rationalis, tum quia honor referri debet ad rem intelligentem, alioqui vanus est; tum quia adoratio non potest rationabiliter tribui nisi superiori alicui, ut superior est; res autem irrationalis per se sola semper est inferior homine.

6. Dices, rem irrationalem solam non esse propter se adorabilem, nihilominus tamen adorari posse propter extrinsecam excellentiam. Sed contra hoc obstant duo. Primum est, quia vel illa extrinseca excellentia confert imagini aliquam dignitatem, qua faciat eam homine superiorem, vel non confert. Primum dici non potest absque stulto errore. Si autem dicatur secundum, ergo illa extrinseca excellentia nihil confert, ut imago per se solam digne possit ab homine adorari. Quomodo enim potest fieri, ut homo sese submittat et serviat rei inanimatæ propter extrinsecam excellentiam? Secundum est, quia, vel excellentia prototypi est tantum remota ratio adorandi imaginem, et sic oportebit aliquam aliam propinquam rationem in ipsa imagine quærere; vel est proxima ratio, et sic necesse est ut per illum actum per se primo ac principalius ipsum exemplar adoretur, quia non potest esse proxima ratio adorandi, nisi in quantum ipsum est quod præcipue ac primario adoratur.

7. Atque hinc sumitur confirmatio supra tacta, quia, si rectam intentionem adorantis spectemus, illa revera non est adorandi imaginem, sed exercendi circa illam talem actionem externam, ut hoc modo per ipsam exemplar adoret; ergo, seclusa adoratione exem-

plaris, nulla relinquitur honesta ratio adorandi imaginem, seu (quod idem est) serviendi rei inanimatæ.

8. Tertia ratio sit, quia adoratio est actus religionis; religio autem non potest exercere actus suos circa res mere irrationales, sed necesse est ut ad aliquam rem rationalem omnem suum actum præcipue dirigat; ergo idem est de actu adorationis; ergo non potest illum exercere circa imaginem inanimatam, nisi principaliter eum dirigat in rationale exemplar per imaginem repræsentatum. Minor declaratur (cætera enim satis nota sunt), quia religio est pars potentialis justitiæ, cum qua in eo convenit quod ad alterum ordinatur, et suo modo ei debitum reddit; sicut ergo justitia non ordinat actus suos, nec reddit debitum nisi personæ rationis capaci, cui faciat æqualitatem, et contractum aliquem ineat, vel debitum solvat; hæc enim sunt munera justitiæ, quæ circa rem irrationalem intelligi non possunt; ita etiam religio semper operatur circa alterum, qui sit rationalis persona; ergo hoc ipsum necesse est in imaginum adoratione servari; ita ut, qui decenter tractat imaginem, vel quovis modo eam veneratur, totum hoc faciat, ut rei in illa repræsentatæ debitum cultum seu observantiam præstet; alioqui non exercet actum religionis vel duliæ.

9. Quarta ratio sumi potest a contrario, nam qui irreverenter tractat imaginem, primo ac per se non peccat in imaginem, sed in personam repræsentatam; ergo idem dicendum est de adoratione; nam oppositorum eadem ratio est. Totumque argumentum, tam antecedens, quam illatio, sumitur ex Adriano Papa in scripto Imaginum, cap. 8; et ex Athanasio citato in 4 act. VII Synodi; et Damasceno, dicta orat. 3 de imaginibus.

10. *Secunda sententia.—Approbatur secunda sententia.*—Secunda sententia est, licet verum sit imagines non posse adorari nisi propter exemplar, nihilominus in se ac proprie adorari posse, non adorato directe, et ut quod, ipso exemplari. Hanc sententiam tenent imprimis omnes auctores, qui negant imagines posse adorari proprie eadem adoratione qua adoratur exemplar, et alias docent imagines adorari proprie aliquo cultu, tam externo quam interno, seu ex speciali intentione cultus illis accommodati. Ita opinantur Catherinus et Ayala; Gabriel etiam, quem Corduba sequitur, magis in hanc partem inclinat; censet enim probabile, adorationem imaginis posse fieri eodem actu interno quo per se primo ac proprie adoratur prototypon; tamen etiam existimat probabile, vel probabilius, adorationem imaginis externam procedere ex diverso actu interno. Ex quo manifeste infertur (quamvis ipse aperte non declaret) posse unum actum internum separari ab alio, et adorationem imaginis exerceri ex illo actu interno, qui ad illam dirigitur, quamvis simul non exerceatur alia intentio directe ac per se colendi prototypon; non enim habent per se necessariam dependentiam aut connexionem, ut magis intra constabit. Ex auctoribus vero, qui admittunt posse imagines adorari cum prototypis, tenent nihilominus posse sine illis alio genere cultus adorari, Sanderus, l. 2 de Imag., c. ult.; et Albertus Pighius, l. 8 cont. Erasmum; et Bellarm., l. 2 de Imaginib., c. 21 et 25; ex antiquioribus vero Scholasticis nihil certum in hac re colligi potest, uno vel altero excepto; nam verba eorum æquivoca sunt, ut ex dicendis constabit; multum vero favent omnes, qui dicunt imaginem esse verum objectum adorationis, quamvis partiale, ut Capreol., et Ferrar., et Major, qui etiam admittit adorationem respectivam imaginis. Palud. etiam, dicens esse absurdum principium, nihil irrationale esse adorandum in se, destruit totum fundamentum contrariæ sententiæ. Atque hæc opinio vera est, et tam certa, quam est certum imagines non abusive tantum et improprie, sed vere ac proprie adorari. Et, quia de hujus posterioris propositionis veritate ac fundamento satis a nobis dictum est in sect. 3, hic solum curabimus demonstrare hujus illationis necessitatem; quam existimo adeo esse evidentem, ut qui sinistre senserit de sententia Durandi, asserentis imaginem tantum abusive adorari, aut de sententia aliorum (quæ in re eadem est) dicentium, circa imagines versari tantum actionem externam adorationis, non tamen ad eas dirigi ullo modo intentionem cultus, non possit negare aliquam adorationem imaginis esse possibilem et licitam, quæ ipsum exemplar non comprehendat tanquam objectum per se primo adoratum. Duo igitur ex prædicto fundamento a nobis ostendenda sunt. Primum, hoc genus adorationis esse possibile. Secundum, esse licitum.

11. Primum probatur ex generali modo operandi nostræ voluntatis et intellectus nam potest quælibet ex his facultatibus tendere in aliquod materiale objectum propte aliud ut quo, seu ut formale, etiam si act

non tendat in illam rem quæ est formale objectum, tanquam in rem seu materiam circa quam proprie versetur, quæ solet dici objectum quod; ergo etiam in præsenti intentio adorandi potest versari circa imaginem ut objectum quod, seu rem adoratam propter exemplar ut rationem adorandi, quamvis directe non intendat adorare ipsum exemplar, ut rem directe adoratam. Antecedens probatur primo exemplis, tum in intellectu, nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus divino testimonio et veritati infallibili ejus ut rationi formali, quamvis eo actu quo credit rem revelatam, non credat vel Deum esse primam veritatem infallibilem, vel Deum hoc revelasse. Idem dicunt Dialectici de actu scientiæ, qui nititur præmissis ut rationi assentiendi, quamvis non feratur directe in ipsas præmissas tanquam in objectum scitum seu judicatum per illum actum. Tum etiam in actibus voluntatis, ut in amore, quo amatur una res propter aliam ut propter rationem amandi extrinsecam, qualis est aliquis amor quo amatur proximus propter Deum; item in pura electione medii propter extrinsecum finem, quæ directe non versatur circa finem, ipsum volendo, sed tantum in obliquo ipsum respicit tanquam rationem volendi media; sic ergo contingere potest in adoratione imaginis propter exemplar. Nec refert differentias veluti materiales assignare inter hunc actum, et cæteros, verbi gratia, inter electionem medii, et voluntatem adorandi imaginem; non enim contendimus hunc actum esse in omnibus ejusdem rationis cum cæteris, aut esse propriam electionem; sed argumentamur a paritate rationis, ut, sicut in electione vel aliis actibus potest esse motus voluntatis in unam rem propter aliam, etiam si directe non tendat in id, quod est ratio tendendi in aliud, tanquam in objectum quod, sed solum quasi oblique ut in rationem tendendi, ita id possit accidere in actu adorationis imaginis; nulla enim ratio hactenus reddita est, cur hoc magis in adorationis actu repugnet quam in cæteris, præsertim cum non agamus nunc de potestate morali, id est, an liceat vel non liceat, sed simpliciter de potestate sic operandi. Quin potius in absoluta adoratione existimant multi id accidere; nam, cum adoratur rex propter dignitatem regiam, persona est quæ per se, et ut quod, adoratur; regia autem dignitas non proprie est quod adoratur, sed est qua rex adoratur, seu ratio adorandi; quod si fortasse talis dignitas coadoratur cum persona, quia est intrinseca ratio adorandi, in extrinseca ratione etiam illud non erit necessarium, sed satis erit quod indirecte et oblique adoretur.

12. Secundo, potest probari ratione illud antecedens assumptum, quia voluntas tendit in suum objectum prout propositum per intellectum; sed potest intellectus actu cogitare et proponere unam rem ut amabilem, vel honorabilem, ratione alterius, ad quam habet habitudinem, non considerando rem illam, quæ est terminus talis habitudinis, ut per se amabilem vel honorabilem; nam prior consideratio non pendet intrinsece ex hac posteriori; nam, licet fortasse virtute, vel quasi in habitu, illam supponat vel includat, non tamen semper requirit illam formalem et expressam considerationem; ut licet homo apprehendat proximum ut amabilem propter Deum, non oportet ut actu et formaliter consideret Deum esse amabilem propter se, aut quantum vel quomodo amandus sit, sed satis est quod virtute et implicite illud includat; ergo et voluntas potest tendere directe in eam rem, quæ propter aliam amabilis vel honorabilis judicatur, non tendendo directe in alteram, quæ est terminus illius habitudinis, sed tantum oblique, ut in rationem tendendi in aliam; ut in exemplo posito de amore potest voluntas ex charitate amare proximum ut quid Dei est, ac propter Deum, non amando tunc directe et formaliter Deum ut objectum per se et super omnia amatum; sic ergo in actu adorationis, prout a voluntate proficiscitur, accidere potest, si semel supponamus posse intellectum repræsentare unam rem et honorabilem propter extrinsecam excellentiam alterius, ad quam dicit habitudinem, sive id possit vere judicare, sive tantum ex errore, ut postea videbimus.

13. Tandem hoc ipsum declaratur ex illo principio, quod imago proprie adorari potest simul cum exemplari per se primo adorato; nam in illo adorandi modo, necesse est ut intercedat cogitatio de ipso exemplari, ut propter se digno veneratione, et simul de imagine ut colenda propter exemplar, ita ut et illud in ipsa, ac per ipsam, et ipsa propter illud, per modum unius adoranda apprehendantur; quia, nisi hujusmodi objecti propositio antecedat, non potest voluntas vere ac proprie tendere in totum illud; sed nihil repugnat ut intellectus consideratione præscindat illud objectum, vel ex libertate hominis, vel (quod frequentius accidit) ex naturali in-

advertentia, seu quia occurrit aliquid excitans ad unius considerationem, et non alterius; simili ergo modo poterit voluntas moveri in objectum, prout consideratum est. Atque hunc modum apprehensionis vel imaginum, vel aliarum rerum sacrarum, satis (ut opinor) ipsa experientia ostendit; visa enim imagine, etiam si illam apprehendamus ut rem sacram et reverenter tractandam, non tamen semper statim cogitamus explicite ac formaliter de Christo, verbi gratia, in ea repræsentato, ac de excellentia vel divinitate ejus, propter quam summe venerandus est; est ergo ex parte intellectus non solum possibilis, sed etiam facilis ad intelligendum hic modus considerationis; erit ergo etiam ex parte voluntatis possibilis talis adorationis modus; nam, supposita objecti propositione et voluntatis libertate, nulla ratio cogitari potest propter quam talis actus impossibilis sit.

14. *Imago mente a prototypo præcisa honeste adoratur, ipso non adorato.* — Superest ut alteram partem probemus, scilicet, hunc actum esse rectum et honestum; hoc autem probatur primo ex illo eodem principio, scilicet, imaginem cum prototypo posse licite adorari proprie et in se; nam, quando adoratur non adorato directe prototypo, nec existimatur digna majori veneratione, nec re ipsa afficitur majori honore quam cum adoratur simul cum prototypo; imo quodammodo minus colitur priori modo, quia in re actus adorationis, qui exercetur, minus perfectus est; ergo, si adoratio conjuncta (ut sic dicam) licita est, etiam altera disjuncta erit licita. Et confirmatur, nam utraque nititur in excellentia prototypi propter quem adoratur imago, et hinc habet quod licita sit. Quod vero cum illa conjungatur adoratio directa exemplaris, materiale quid est, et per accidens in ordine ad honestatem adorationis imaginis, si alioqui fieri potest ut exemplar sit ratio adorandi, etiam si non sit objectum quod per se primo adoratur, quod fieri posse ostendimus. Secundo argumentor, quia in illo adorandi modo nihil assignari potest, quo talis adoratio illicita sit, aut contra rectam rationem, et aliunde habet ille actus objectum honestum et rationi consentaneum; ergo erit talis actio honesta et licita. Antecedens declaratur, nam in ea actione duo considerari possunt, scilicet, id quod fit, et id quod omittitur: fit enim honor imagini propter exemplar, et omittitur directa exemplaris adoratio, ut proprii objecti adorati ut quod; sed illud primum, per se loquendo, non est malum, sed potius bonum et rationi consentaneum, quia imago vere est honorabilis propter exemplar, ut VII Synodus sæpe docet, et supra retulimus; sed per illum actum hoc modo adoratur; neque exhibetur illi major honor, quam sit ille quo ipsa est digna; neque propter aliam rationem, quam sit illa quæ in tali re inveniri potest; neque demum ibi miscetur aliqua superstitio, aut falsæ existimationis significatio; quia per illam adorationis notam non significatur, imaginem habere in se excellentiam, ob quam sit digna absoluta adoratione, sed solum habere respectum ad excellentiam alterius, ratione cujus adorabilis est; ergo nihil positive fit per eam actionem, ob quam possit turpis aut irrationabilis existimari.

15. Deinde, quod in hoc genere adorationis omittitur, seu potius non fit, neque in se malum semper est, neque ut circumstantia talis actus: ergo neque ex hoc capite erit talis adoratio mala. Antecedens quoad priorem partem declaratur, quia non semper tenemur exercere actum adorationis Dei aut alicujus Sancti; nam præceptum adorationis, cum sit affirmativum, non obligat pro semper; sed tunc in eo modo adorandi nihil aliud omittitur nisi directa exemplaris adoratio; ergo ratione sui illa omissio non semper est mala, vel contra rationem. Altera vero pars antecedentis, scilicet, quod neque ut circumstantia talis actionis illa carentia mala sit, probatur, quia nullum potest excogitari præceptum, vel negativum prohibens talem circumstantiam, vel affirmativum præcipiens ut, quotiescunque adoratur imago propter exemplar, adoretur etiam exemplar directe et in se, tanquam objectum quod; hoc enim præceptum neque ex sola ratione naturali ostendi potest, cum satis declaratum sit posse unam adorationem ab altera præscindi, et in utraque reperiri honestam causam, et rationem adorandi sine conjunctione actuali alterius. Denique illa directa adoratio exemplaris non est necessaria ut adoratio imaginis habeat debitum finem ultimum seu remotum, quia ex se tendit in Dei seu prototypi honorem; neque etiam est necessaria ut habeat debitum finem proximum, quia sine illa habet talis actus debitum objectum formale et materiale, ut probatum est; finis autem proximus nihil aliud est quam debitum objectum actionis. Ergo ex solis principiis rationis naturalis colligi non potest præceptum obligans ad hanc

circumstantiam. Nec vero fingi potest, hoc præceptum jure positivo additum esse, cum nec scriptum, nec traditum ostendi possit, nec consuetudine introductum. Quin potius (quod hanc veritatem maxime confirmat) frequenter tractamus imagines, aut alias res sacras peculiari quadam veneratione ac reverentia, etiam si res in illis repræsentatas directe et per se non veneremur.

16. Tertio argumentor in hunc modum: nam ex duplici fundamento existimari potest hic modus adorationis illicitus: prius est generale, quia nulla res inanimata proprie et in se adorari potest, ita ut interior affectus adorationis ad illam tendat, quantumvis sacra et sancta sit; aliud fundamentum esse potest speciale imaginum; nam, licet aliæ res inanimatæ, quatenus sunt aliquo modo sacræ, adorari interdum possint, juxta illud: ***Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est***, imagines vero, ut res quædam sunt, nullam habent sanctificationem, sed solum referunt prototypa; et ideo non sunt adorabiles, nisi ut imagines sunt, id est, ut actu referunt prototypa, quæ in ipsis principaliter adorantur. Neutrum autem ex his fundamentis firmum est. Et de primo quidem non immerito dixit Paludanus, loco supra citato, esse absurdum principium, nihil irrationale esse adorandum in se; nam, ut vidimus in superioribus, sacra Scriptura jubet has res adorare: ***Adorate scabellum pedum ejus;*** et eodem modo loquuntur Sancti: ***Præsepe adora***, dixit Nazianzenus, et alia similia in superioribus adduximus, præsertim ex VII Synodo, ubi sæpissime dicuntur hæ res ***adorabiles*** et ***honorabiles***, et earum adoratio comparatur cum adoratione sacrarum vestium, calicis, libri Evangeliorum, et similium rerum. Quæ comparatio fit in VIII Synodo, canone 3; non potest autem vere ac proprie dici aliquid esse adorabile, aut vere ac proprie adorari, nisi in se adoretur, non solum actu externo, sed etiam ex interiori intentione adorationis et cultus, ut etiam est in superioribus ostensum; ergo omnino falsum principium est, rem inanimatam non esse in se adorabilem. Ratio vero est, quam insinuavit Paludanus, quia, licet res inanimata non sit adorabilis propter se, ut omnes Theologi docent, et est per se notum, est tamen adorabilis in se propter aliud; hæc enim duo non repugnant, cum in altero objectum materiale, in altero formale significetur; sicut esse potest veritas in se credibilis, non tamen propter se, sed propter aliud; et medium esse potest in se amabile, licet non propter se, sed propter aliud; sæpe ergo objectum formale extrinsecum est materiale; atque ad hunc modum, licet res inanimata non sit adorabilis ratione sui, potest tamen esse adorabilis ratione alterius; et tunc effectus adorationis terminatur ad ipsam, ut in se vere adoratam, quod in tertio tomo de vasis, et aliis rebus sacris latius ostensuri sumus; ergo ex hoc capite non repugnat imaginem, eo quod res inanimata sit, adorari prædicto modo, non adorato prototypo ut objecto quod adoratur, sed solum ut ratione adorandi; sic enim frequentius adorantur vasa, et aliæ res sacræ inanimatæ, ut ex ipso usu constat, et citato tom. 3, disp. 81, sect. 8, latius dicturi sumus.

17. ***Cum a prototypo præcisa imago adoretur, eadem qua res aliæ sacræ inanimes adoratione colitur. — Quorumdam exceptio. — Improbatur.*** — Aliud fundamentum seu principium illius sententiæ, quatenus in hoc distinguit inter imagines et alias res sacras inanimatas, pugnat aperte cum doctrina septimæ et octavæ Synod., qua imaginum adoratio aliarum rerum sacrarum adorationi æquiparatur; repugnat etiam cum doctrina D. Thomæ 2. 2, q. 99, art. 3, ubi inter res sacras, quæ veneratione dignæ sunt, numerat imagines cum reliquiis, et vasis consecratis; repugnat etiam rationi quæ ex eodem D. Thoma ibi, art. 1, sumitur: ***Nam res sacra efficitur ex eo quod ad divinum cultum ordinatur; nam, sicut ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.*** Sed imagines, hoc ipso quod ad Deum vel Sanctos repræsentandos deputatæ sunt, sunt divino cultui vel Sanctorum dicatæ; ergo habent dignitatem et sanctificationem rerum sacrarum, et tanquam res sacræ adorabiles sunt. Dicunt vero aliqui, hoc esse verum de quibusdam imaginibus quæ speciali benedictione, consecratione, vel sacra unctione, in Ecclesia sanctificari consueverunt. Cui sententiæ favere videtur Adrianus Papa in scripto de Imaginibus, c. 39, ubi, respondens hæreticis, qui Tharasium et VII Synodum reprehendebant, quod imagines sacris vasis æquiparaverint, inquit falsum esse quod hæretici aiebant, imagines non sanctificari per aliquam sacram orationem: ***Quia usus*** (inquit) ***S. nostræ Catholicæ et Apostolicæ Romanæ Ecclesiæ fuit***

et est: quando sacræ imagines, vel historiæ pinguntur, prius sacro chrismate unguntur, et tunc a fidelibus venerantur. Sed hæc limitatio non est in universum necessaria; nam, licet possint imagines hoc cæremoniali modo (ut ita dicam) sanctificari, tamen hoc simpliciter necessarium non est ut tanquam res sacræ habeantur et colantur, sed satis est ut Dei vel Sanctorum cultui deputentur, ut ex ratione et doctrina D. Thomæ citata constat; deputantur autem ex hoc, quod ad illos repræsentandos instituuntur et assumuntur, ut Epiphanius significavit in VII Synodo, act. 6, t. 4, in principio, ubi sic inquit: *Typus salutiferæ crucis, sive sacrata precatione, sive dedicatione, apud nos honorabilis existit, satisfacit enim nobis figura.* Ex quibus ultimis verbis colligitur generalis ratio, nam propria sanctificatio imaginis non consistit in aliqua benedictione vel unctione, sed in repræsentatione personæ sacræ ad quam habet respectum, ex hoc præcise quod illius similitudinem gerit, et vice illius substituitur, ut Anastasius, in eadem VII Synodo, act. 4, significavit. Unde ex vi hujus repræsentationis et institutionis, habet imago aptitudinem ad illos sacros usus ad quos conferre potest; ergo hoc satis est ut, tanquam res sacra, venerabilis existat; et ideo VII Synodus non de benedictis aut unctis imaginibus, sed simpliciter de imaginibus ait, esse veneratione dignas; et sæpe exempla adhibet de imaginibus nulla speciali cæremonia sacratis, ut de cerea imagine qua utebatur Chrysostomus, et de imagine a Nicodemo depicta, et similibus; imagines enim, ad Deum vel Sanctos repræsentandos dicatæ, hoc ipso inter res sacras inanimatas computandæ sunt, et ideo non minus sunt adorationis capaces, quam aliæ res similes Deo consecratæ.

18. *Ultima nostræ sententiæ confirmatio.*— Atque hinc potest ultimo hæc sententia confirmari auctoritate, præsertim VII Synodi, in qua frequentissime dicitur, imaginibus deberi venerariam adorationem, qualis debetur rebus sacris, non tamen latriam, ut patet in act. 2, post epist. Adriani, et sæpissime in 3, 4 et 6, ac denique in 7, in ipsamet fidei definitione, quæ definitio est accommodata proportione intelligenda; nam mens Concilii est, imagini non deberi adorationem omnino æqualem illi quæ debetur exemplari. Unde respectu imaginis Christi intelligitur de latria propria, ut verba sonant; respectu vero imaginum Sanctorum, intelligitur etiam de dulia, quæ ipsis Sanctis debetur; igitur ex doctrina Concilii adoratio imaginis, prout ad ipsam terminatur, inferior est adoratione exemplaris; illa autem inferior adoratio imaginis non potest esse alia, nisi illa quæ est mere respectiva, et nititur in excellentia exemplaris tanquam in ratione adorandi, versatur autem circa imaginem ut in rem propter aliud adoratam. Duobus autem modis supra insinuatis eludi potest hoc testimonium. Prior est, quod adoratio imaginis dicatur inferior, quia interna intentio cultus non cadit in ipsam, sed sola actio exterior circa illam versatur ex intentione colendi exemplar. Sed hæc responsio, ut supra ostendimus, falsam introducit doctrinam, multumque derogat imaginum venerationi; nam ex ea non solum sequitur, imagines minus coli quam exemplaria, sed etiam sequitur illas non coli, sed sola exemplaria, quia, sicut adoratio exterior, nisi ex intentione cultus procedat, non est vera, sed ficta adoratio, si absolute consideretur, ita etiam respective non potest exterior actio esse vera adoratio alicujus rei, si nullo modo ex intentione colendi illam, sed aliam, procedat; multoque minus dici potest honoraria adoratio ejusdem rei, si non ex intentione adorandi illam procedat; cum tamen dicta VII Synodus dictam inferiorem adorationem, honorariam imaginis adorationem appellet; quæ omnia in superioribus latius perpendimus.

19. Alia responsio est, appellare Concilium inferiorem illam imaginis adorationem, quia, licet procedat ex intentione colendi exemplar in imagine et per imaginem, tamen illamet intentio inferiori modo attingit imaginem, quam exemplar, etiamsi utrumque directe attingat, et ut objectum quod adoratur. Atque ita fit ut Concilium non doceat imagines posse adorari aliqua inferiori adoratione, qua in re ipsa non colatur principaliter directe, et ut quod, ipsum exemplar. Sed quanquam hæc expositio improbari non possit, ut etiam in superioribus diximus, et ideo convinci etiam non possit, Concilium formaliter et expresse sententiam nostram definivisse, nihilominus tamen ex doctrina Concilii, etiam sic exposita, per consequentiam satis probabilem inferre possumus quod intendimus. Nam, si imagines vere ac proprie adorari possunt aliqua intentione cultus, quæ ad illas terminatur, et ut sic inferior est intentione adorandi exemplar propter se ipsum, ergo illa intentio concepta sub illa præcisa ratione inferioris adorationis, non attingit exemplar in recto

et ut quod, sed in obliquo tantum et ut quo; ergo, sicut illa adoratio a nobis mente præscinditur, et concipitur ut inferior, ita etiam potest re ipsa exerceri sola, et sine concomitantia vel identitate perfectioris adorationis, quæ ad exemplar in recto, et ut quod, terminetur. Hæc ultima consequentia (reliqua enim omnia clara sunt) probata, ut existimo, sufficienter est, illis rationibus quibus ostendimus, hunc modum adorationis inferioris, non solum cogitatione, sed etiam re ipsa, præcise a superiori, et esse possibilem, et esse honestum. Et ex solutionibus argumentorum contrariæ sententiæ id etiam evidenter constabit. Et confirmatur ex verbis D. Thom. 2. 2, q. 99, art. 1, dicentis: *Ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum*. Et inferius, art. 3, in hoc ordine ponit imagines et earum venerationem. Satis autem significat D. Thomas in prædictis verbis, illam reverentiam, quæ his rebus sacris debetur, referri quidem in Deum, non tamen esse eamdem, neque tantam quanta est illa quæ ipsi Deo propter se debetur. Unde particula illa *quædam reverentia*, diminuens esse videtur, seu distinguens hanc reverentiam ab illa quæ ipsi Deo secundum se debetur; et eamdem vim habet illa particula, *quæ refertur in Deum*, et illa, quæ est in art. 3, scilicet, *in quibus* (rebus videlicet sacris, vel reliquiis) *personæ Sanctorum quodammodo venerantur*, id est, ut ratio venerandi tales res. Et confirmatur, nam propter hoc in d. art. 3 distinguit sacrilegium quod fit irreverenter tractando vasa sacra aut imagines, ab illo quod fit contra ipsas personas sacras, et dicit illud prius esse minus grave; ergo similiter sentit reverentiam illam esse distinctam et inferiorem.

20. Dicet fortasse aliquis, his rationibus et testimoniis recte probari, posse imaginibus aliquam reverentiam, vel venerationem exhiberi, etiam si tali actu exemplar directe, et ut quod, non adoretur; illam tamen reverentiam imaginis non esse adorationem. Hunc modum dicendi insinuat Bonaven., in 3, dist. 9, art. 2, q. 4, ubi distinguit duplicem honorem, unum venerationis, alium adorationis: hunc posteriorem dicit tantum posse tribui rei rationali, sicut et orationem; nam adoratio (inquit) quædam oratio est ad aliquem ordinata; nam adorare idem est quod ad aliud orare; priorem autem modum venerarii honoris dicit posse tribui creaturæ irrationali, quia solum exhibetur in signum alicujus nobilitatis vel dignitatis, quæ non requirit cognitionem: negat tamen hunc honorem esse adorationem; et loquitur de adoratione reliquiarum, vel aliarum rerum sacrarum; nam imaginibus, etiam hunc honorem venerationis negare videtur; sed solam illis concedit adorationem, quæ in exemplar directe referatur; tamen juxta doctrinam superius traditam, cum imagines inter res sacras computentur, si distinctio illa bona est, etiam in cultu imaginum locum habebit. Verumtamen illa distinctio primum sine fundamento data est, quia nulla est ratio cur adoratio omnis ad solam intellectualem naturam referri possit, magis quam veneratio; neque est verum omnem adorationem esse orationem; nam, quidquid sit de etymologia vocis *adoratio*, quam alii a verbo orandi, alii a nomine *ador*, quod frumentum sacrificiis destinatum significat, desumunt, tamen impositio vocis non est facta ad significandam orationem ut sic, seu sacrificium ut tale est, sed ad significandum in genere quodlibet signum reverentiæ, vel submissionis alicui rei exhibitæ; ergo, licet oratio, ut oratio, possit solum ad naturam rationalem dirigi, adoratio tamen latius patet, et æque extendi seu communicari potest ac veneratio, seu reverentia. Accedit, ac maxime urget, quod illa distinctio expresse reprobata est in VII Synod., nam in act. 4, cum relatum esset dictum Anastasii, Episcopi Theopoleos: *Quid aliud est, quam honoris alicui exhibiti veluti emphasis, adoratio?* ex hac sententia ita colligit Tharasius: *Omnes igitur, qui sacras imagines venerari confitentur, adorationem autem recusant, a sancto Patre tanquam hypocritæ redarguuntur*. Si ergo rationes factæ probant, reverentiam et venerationem aliquam exhiberi posse imaginibus, etiam dum in eis non colitur directe exemplar tanquam objectum quod, etiam probant simili modo adorari posse imagines.

21. *Consectarium.*— Atque hinc infero primo, hunc actum, quo adoratur imago isto modo, distinctum esse ab illo actu quo imago coadoratur prototypo, quod per se primo eodem actu adoratur. Probatur facile ex differentia objectorum; nam actus habentes objecta diversa, distinctos esse necesse est, distinguuntur enim ex objectis; nam, cum ratio talium actuum consistat in habitudine ad objecta, non potest habitudo esse eadem, si objectum, ad quod terminatur, diversum sit; neque actus potest esse idem, si distinctam ha-

bet habitudinem ad distinctum objectum; sed hi actus habent objecta diversa; nam unus primario tendit in exemplar, ut in objectum quod, in imaginem vero concomitanter tanquam in partem objecti, vel aliquid simile; alius vero actus non tendit directe in exemplar tanquam in objectum quod, sed solum in imaginem; exemplar vero solum oblique attingit, ut objectum quo; ergo sunt actus distincti inter se: est autem sermo de actibus internis, nam exteriorem actum constat posse esse unum, qui ex sola diversa intentione potest diversam rationem adorationis participare. Et confirmatur primo, nam actus adorationis, qui ita tendit in Christum, verbi gratia, ut nullo modo versetur circa imaginem ejus, distinctus est ab eo quo adoratur Christus in sua imagine, et ipsa imago simul coadoratur, ut in superioribus dictum est; ergo majori ratione alii actus, de quibus agimus, distincti sunt. Confirmatur secundo, nam ille actus, quo directe ac formaliter adoratur Christus in imagine, est vera et perfecta latria; alius vero actus, quo sola imago directe, et ut tota materia adorationis colitur, Christus vero solum indirecte, et ut ratio adorandi, non est latria, simpliciter loquendo, sed inferior quædam veneratio, ut ex VII Synodo ostendimus, et est certissimum, quia perfecta latria non potest communicari creaturæ. ut rei per se primo adoratæ, ut ex dictis in superioribus constat; sunt ergo illi actus distincti.

22. *Adoratio imaginis ut partialis objecti cum prototypo, et adoratio imaginis solius propter prototypum, specie diversæ.*—An vero hi actus sint specie diversi, vel tantum numero, item an dicendi sint distincti tantum in esse naturæ, vel etiam in esse moris, non multum ad præsens institutum refert, nam ad explicandum modum hujus adorationis, satis nobis est, hos actus esse re ipsa distinctos, et distincto modo respicere ipsum exemplar, sive hic modus sufficiat ad distinctionem specificam, sive non. Quibusdam autem videtur non sufficere ad specificam diversitatem, quia illa diversitas in objecto est tantum materialis, nam formalis ratio attingendi in utroque actu est eadem, scilicet dignitas, et excellentia exemplaris; sicut etiam actus, quo solum exemplar in se colitur, absque imagine, et quo colitur in imagine et cum imagine, re ipsa et in individuo distinctus est, non tamen in specie. Aliis autem videtur illa differentia sufficiens ad specificam diversitatem, quia, licet excellentia prototypi, in qua formaliter nititur utraque adoratio, sit eadem, tamen aliter est in persona repræsentata, aliter vero participatur in imagine; in illa enim est vere ac formaliter, in hac vero tantum habitudine quadam; unde illam reddit simpliciter excellentem, et dignam perfecta et absoluta adoratione in tali ordine, hanc vero solum secundum quid reddit excellentem, et dignam adoratione respectiva; ergo hoc satis est ad specificam actuum diversitatem. Atque hoc etiam confirmat id, quod ex VII Synod. dicebamus, unam ex his adorationibus esse perfectam latriam, alteram vero minime, sed inferiorem. Unde Damasc., orat. 1 de Imag.: ***Adoratio*** (inquit) ***est submissionis et honoris nota, atque hujus duplex est ratio: altera enim est quam Deo, qui natura solus adorandus est, latriaque dicitur; altera, quam propter ipsum Deum exhibemus, vel amicis et servis ejus, vel quibuslibet Dei locis, vel templis ejus, vel principibus a Deo constitutis.*** Quo loco videtur aperte constituere specificam diversitatem inter adorationem Dei et rerum sacrarum, quæ Deo dicatæ sunt, inter quas, ut diximus, computantur imagines; verba enim illa: ***Atque hujus*** (adorationis scilicet) ***duplex est ratio,*** specificam rationem indicant; et in aliis etiam exemplis, quæ adhibet, manifesta est specifica diversitas. Atque ex hoc etiam loco Damasceni licet obiter colligere, hanc adorationem rerum sacrarum, ut templi, et calicis, etc., non terminari directe ad Deum, ut objectum per se primo adoratum; alioquin non distingueret illam a propria latria, qua adoratur ipse Deus. Unde non est eadem ratio de distinctione adorationis directæ ipsius exemplaris, vel solius, vel cum imagine, quia hæc differentia plane est accidentaria, et in solo materiali objecto secundario; nam primarium idem est cum eadem excellentia proprie ac intrinsece; at vero in aliis actibus est discrimen in objecto directo, et per se primo adorato, et in modo habendi, seu participandi excellentiam propter quam adoratur, qui modus refunditur in objectum formale talium actuum. Quapropter probabilissimum est reperiri specificam diversitatem inter hos actus.

23. Atque hinc etiam constat hos actus differre in esse naturæ, quia esse specificum est esse naturale talium actuum, id est, quo constituuntur in sua physica entitate, et idem esse est quo respiciunt objecta sua. Quod vero petebatur de distinctione in esse moris, potest esse ambiguum ex vocis æquivocatione; nam per

esse moris intelligitur bonitas moralis talium actuum, unde necesse est ita distingui in bonitate intrinseca, sicut distinguuntur in suo esse; nam in actibus internis voluntatis ex se et ex objecto intrinsece bonis, moralis bonitas vel nihil aliud est quam illud esse virtutis, quod talis actus habet a suo objecto secundum suam propriam speciem, quod etiam est ipsum esse naturale ejus, quo in tali specie entis et qualitatis constituitur; vel certe, si bonitas moralis aliquid dicit præter hoc esse, illud est proportionatum ipsi esse, et intrinsece consequens illud, et ideo æque erit distinctum; ut, verbi gratia, si ponamus bonitatem addere conformitatem ad rationem, vel ad appetitum rectum, vel ad legem, hæc etiam invenietur diversa in illis diversis actibus, nam aliter est debita Deo adoratio quam imagini ejus. Nihilominus tamen, quamvis hæc diversitas sit in ipso esse naturali et morali talium actuum, quodammodo dici possunt habere quamdam unitatem moralem, quatenus unus ex alio consequitur, et per utrumque tenditur ad completam Dei adorationem, tam in se quam in sua imagine, vel in qualibet alia re sacra. Sicut electio pura in re quidem distinctus actus est ab intentione, et distinctam habet bonitatem, imo et distinctum meritum, et nihilominus dici possunt complere moraliter unum actum, quia complent unam tendentiam, et unum perfectum motum in finem. In hoc ergo sensu dici possunt illi actus habere unitatem in esse moris, ita ut illa determinatio, *in esse moris*, cadat potius in unitatem inventam inter tales actus, quæ est quasi collectiva vel respectiva, quam in aliquo esse intrinseco, quod sit idem vel ejusdem rationis in utroque actu.

24. *Idem habitus ad exemplaris et imaginis adorationem inclinat.* — Addendum vero ulterius est, hujusmodi actum adorationis circa imaginem, ad eumdem habitum virtutis pertinere, ad quem pertinet alter actus quo adoratur ipsum exemplar in se, et propter se; sub qua consideratione dici possunt illi actus habere unitatem quamdam in ordine ad habitum. Ratio est, quia uterque illorum actuum fundatur in una et eadem excellentia prototypi; pertinet autem ad eamdem virtutem, quæ primario inclinat ad honorandam personam excellentem, consequenter etiam inclinare ad reverenter tractandam imaginem talis personæ; et ideo, licet actus sint diversi, principium tamen et radix utriusque, qualis est habitus, idem est. Sicut supra dicebamus de actu quo adoratur humanitas Christi præcise concepta, propter hypostaticam unionem; et idem est de intentione et electione; nam virtus, quæ inclinat ad intendendum aliquem finem honestum, inclinat etiam ad eligenda media quibus est obtinendus. Et eadem ratione, juxta sententiam gravioribus Theologis probatam, et divinis litteris ac Patribus consentaneam, eadem virtus charitatis, quæ diligit Deum propter se, diligit proximum propter Deum. Ita ergo eadem virtus colit exemplar propter se, et imaginem propter exemplar; nam, ut dixit VIII Synodus, can. 3: *Propter honorem, qui ad principalia ipsa refertur, etiam derivative imagines honorantur et adorantur, ut Sanctorum Evangeliorum sacer liber, atque typus pretiosæ Crucis.*

25. *Proponitur objectio. — Solvitur objectio.* — Dices: ergo hæc adoratio, quatenus versatur circa imaginem Dei, erit actus elicitus a propria virtute religionis; erit ergo latria; nam latria et religio idem sunt, ut sentit D. Thom. 2. 2, q. 84, art. 4. Respondetur, hoc solum posse ad modum loquendi pertinere. Vox enim *latria* interdum sumitur pro habitu religionis, ut apud D. Thom. supra; interdum vero pro actu quodam speciali illius virtutis, continente supremam reverentiam, et recognitionem supremæ excellentiæ absolute et simpliciter, ut constat ex VII Synodo, ubi sæpe appellatur hæc latria, *quæ fit in spiritu et veritate.* In hoc ergo posteriori sensu, in quo Concilium loquitur, non sequitur illum actum esse adorationem latriæ, quia idem habitus potest habere actus magis et minus perfectos. Juxta priorem autem significationem concedi potest, illum actum esse adorationem latriæ, non quod ipsa adoratio sit latria, sed quod sit a religione seu latria, id est, elicita seu effecta ab habitu latriæ. Et juxta hunc loquendi modum, dicendum est actus latriæ esse varios, et diversarum rationum, et unum esse alio perfectiorem; et hoc significarunt doctores, qui hanc adorationem vocarunt latriam inferiorem, seu secundum quid; alii autem vocarunt illum actum *duliam*, non ea speciali significatione qua adoratio Sanctis debita, et fundata in creata excellentia, vocatur dulia, sed ea significatione qua omnis adoratio, quæ non attingit perfectionem supremæ et propriæ latriæ, *dulia* solet appellari, ut in superioribus explicuimus, tractando de adoratione humanitatis Christi. Et, quoniam VII

Synodus latriam simpliciter non vocat, nisi supremum illum cultum qui divinitati debetur, ideo simpliciter non est a nobis hæc adoratio appellanda latria, nisi cum explicatione vel limitatione. Et eodem modo philosophandum est de simili adoratione imaginum Sanctorum in ordine ad virtutem duliæ.

26. ***Fundamenta contrariæ sententiæ diruuntur. — Primum ex definitionibus Conciliorum.***— Superest respondeamus fundamentis contrariæ sententiæ. Ad primum ex locutionibus Conciliorum desumptum respondetur, in Conciliis has locutiones reperiri, imagines honorari et adorari, propter exemplar; adorationem imaginis referri ad exemplar; per imagines, et in imaginibus, adorari exemplaria; adorationem imaginis esse adorationem exemplaris, et alias similes, quæ eumdem sensum reddunt, et, his declaratis, facile intelligentur. Omnes ergo hæ locutiones verificari possunt in utroque modo adorandi imagines in hac et præcedente sectione explicato. Et, quoniam de priori modo, declarato sectione præcedenti, nunc non est controversia, de hoc posteriori manifestum imprimis est, in illo adorari imaginem propter exemplar, quia illud *propter* in rigore nihil aliud indicat nisi rationem ob quam imago adoratur, quam constat esse exemplar, etiam in hoc modo adorandi, ut satis explicatum est; imo, si modus loquendi Conciliorum attendatur, illud *propter* non dicit semper rationem proximam adorandi, sed interdum etiam remotam; nam etiam dicunt Sanctos adorari propter Deum, ut statim referemus; cum tamen proxime non adoremus Sanctos propter Deum, sed propter justitiam eorum, ut dixit Adrianus Papa, in epist. lecta in VII Synod., act. 2, prope finem; quia vero in imaginibus non est intrinseca excellentia propter quam honorentur, ideo, cum dicuntur adorari propter exemplaria, ratio proxima talis adorationis significatur. Rursus hinc fit, totam hanc adorationem imaginis ad exemplar referri, quia moralis actus potissimum refertur ad rationem et motivum in quo proxime fundatur, quæ relatio non est intelligenda tanquam medii ad finem, sed tanquam materiæ ad formam, seu objecti materialis ad formale; sicut actus fidei, licet fortasse versetur circa veritatem creatam, ut materiam creditam, refertur ad veritatem increatam, ut rationem credendi; et amor proximi ex charitate propter Deum, ad ipsum Deum eodem modo refertur; hoc ergo modo recte intelliguntur Concilia, cum dicunt adorationem imaginis referri ad exemplar. Quanquam interdum etiam abstractius loquantur de quacunque relatione, sive formali, sive virtuali, sive in rationem proximam, sive remotam, ut statim referemus, et constat ex Damasc., lib. 4 de Fide, c. 17, dicente, Beatæ Virginis, et aliorum Sanctorum honorem ad Deum referri, quod etiam affirmat Ambrosius, serm. 6, afferens illud Luc. 10 (ut ipse legit) : ***Qui vos honorat, me honorat;*** et Hieron., epist. 53, afferens illud Matth. 10 : ***Qui vos recipit, me recipit.***

27. Unde etiam fit, tertiam propositionem optime in hoc adorationis modo verificari, nimirum, dum adoratur imago, in ea et per eam adorari exemplar; non enim necesse est hoc intelligi de adoratione (ut ita dicam) formali, et proprii objecti adorati ut quod, sed de virtuali, et de proximo motivo adorandi, ad quod totus honor transit; sicut qui proximum amat propter Deum, dici potest in proximo amare Deum; imo non solum in propinquo motivo, sed etiam in fine remoto locum habet hæc locutio. Sic enim dixit Christus, Matt. 15 : ***Quandiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis;*** et in actu adorationis ita etiam loquuntur Sancti citati, et Basilius, orat. in sanctos 40 Martyres; imo et in VII Synodo hic modus loquendi sæpe recipitur, ut ex Leontio, in dialogo relato in act. 4 : ***Qui martyrem colit, Deum ipsum colit;*** et simili modo loquitur German., in epist. ad Joan. ibi recitata. Quæ locutiones diverso quidem modo dicuntur de Sanctis, ac de imaginibus, ut supra, disput. 52, sect. 2, declaratum est; afferuntur autem a nobis, ut explicemus, ad veritatem illius locutionis non requiri ut res, quæ in alia adorari dicitur, sit formale et proprium objectum proxime adoratum ut quod, sed satis esse ut sit proxima et tota ratio adorandi; nam, si sufficit quod sit finis ultimus, aut quod remote tantum in ipsum honor derivetur, multo magis sufficiet quod sit tota ratio, totumque adorationis fundamentum. Unde VII Synod., in Defin. fid., hæc duo simul conjunxit : ***Imaginis honor in prototypum resultat, et qui adorat imaginem, in ea quoque adorat descriptum argumentum.*** Nam, si vis illius verbi, ***resultat,*** expendatur, non significat proprium et formale objectum in quod proxime tendit adoratio, sed aliquid aliud, in quod ex proximo objecto derivatur adoratio. Eodem ergo modo verificari poterunt posteriora verba, quod in imagine adoretur exemplar. Ac tandem

hinc plane fit, hanc ipsam adorationem imaginis, quam in hac sectione declaravimus, posse dici adorationem exemplaris, quia, eo modo quo in ea et per eam adoratur exemplar in imagine, illa est adoratio imaginis, non ut objecti quod, seu materialis, sed ut objecti quo, seu formalis, et ut rei in quam transit et resultat omnis hæc veneratio. Atque ita etiam fit ut una semper sit imaginis et exemplaris adoratio ; non quod hæc adoratio uno tantum modo vel uno tantum genere actus perficiatur, id enim non est necesse, neque ex Patribus aut Conciliis sumi potest; sed quod, quandocunque adoratur imago, illo eodem actu adoretur aliquo modo exemplar, sive in recto, et ut objectum quod, sive in obliquo, et ut ratio adorandi ; sicut in simili supra dicebamus, tractantes de unica Christi Dei et hominis adoratione. Et fere in exemplo simili hoc insinuavit D. Thom. 2. 2, q. 103, art. 3, ad 3, ubi, agens de adoratione hominis quatenus per naturam est ad imaginem Dei, dicit, quamvis non semper referatur, seu terminetur actu in Deum, semper tamen redundare aliquo modo in illum, atque ita motum in imaginem semper esse aliquo modo in rem cujus est imago. Juxta hanc ergo interpretationem facillimum est omnia verba Conciliorum, quæ ibi referuntur, ad hunc modum adorationis, in hac sectione declaratum, accommodare.

28. *Dubitatio.* — Quæret tamen aliquis quis revera sit sensus Conciliorum, quia nec potest esse multiplex et æquivocus (ut sic dicam), præsertim in definitionibus fidei, neque est verisimile, tantum intendisse hunc posteriorem modum adorandi imagines docere, tum quia alias alter modus sine fundamento Conciliorum assereretur; tum maxime quia plura testimonia Patrum, quæ in VII Synodo afferuntur, plane declarant priorem modum directe adorandi exemplaria in imaginibus; definitio autem totius Concilii facta est juxta sensum et traditionem Patrum in eodem adductam; tum denique quia verba citata, in omni rigore et proprietate, magis indicant superiorem modum adorationis, quam hunc posteriorem. Si autem dicamus Concilia fuisse locuta de priori adoratione, relinquitur hæc nostra sententia non solum absque fundamento, sed etiam virtute reprobata per generales definitiones, ut in illa prima objectione tactum est.

29. *Declaratur.* — Respondetur, unum esse quod præcipue intendunt docere Concilia, nempe imagines esse vere ac proprie honorandas et adorandas ratione exemplarium; hoc enim est quod primo statuunt in definitionibus suis, et in hoc directe damnant Iconomachorum hæresim. Unde consequenter aiunt, imaginum adorationem referri ad exemplaria, et hæc in illis honorari. Quomodo autem hæc adoratio exerceatur, et an fiat uno tantum modo vel pluribus, et an exemplar et imago semper directe adorentur, et ut objectum quod, an vero interdum solum se habeant ut objectum materiale et formale, de his nihil definiunt Concilia, sed Theologorum disputationibus hæc relinquunt, quia non pertinent ad dogmata fidei, sed sub opinionem cadunt. Quia vero hic cultus imaginum variis modis exerceri potest, ideo plura etiam dicuntur de hac adoratione, præsertim in VII Synodo, quæ interdum unum adorationis modum, interdum alium declarant. Atque ex his satis declarata videtur doctrina Conciliorum.

30. *Primum notatu dignum.* — *Secundum.* — Ut tamen tota hæc materia magis intelligatur, duo advertenda sunt, quæ ad intelligendas etiam nonnullas Patrum sententias deservient. Primum est, imaginem dupliciter considerari posse; primo, ut imago est in actu exercito (ut Cajetanus loquitur), id est, ut actu exercet munus imaginis, quod est repræsentare prototypon; secundo, considerari potest imago ut res quædam sacra est; ita ut non consideretur imago solum ut talis res naturalis vel artificialis est, lignea, aut aurea, bene vel male depicta aut fabricata; nam hæc sola præcisa consideratio nullum adorationis genus fundare potest, neque sufficit ut res illa sacra censeatur; consideranda est ergo imago, ut cultui divino dicata, et in honorem Dei vel Sanctorum instituta. Unde, in hoc secundo modo, etiam consideratur imago ut imago est, non quidem in actu exercito, id est, quod actu exerceat munus repræsentandi intellectui hominis exemplar, sed tantum specificative, seu relative, quia consideratur imago ut est quædam res habens relationem ad tale exemplar a quo participat quamdam significationem, et quasi consecrationem, saltem per extrinsecam denominationem. Secundo animadvertendum est, quotiescunque imago sumitur in actu exercito in ordine ad adorationem, ita constitui vice exemplaris, ut actu illud revocet in memoriam, et proponat ut objectum principaliter adorandum; et tunc adoratio, quæ exercetur, directe ac prin-

cipaliter terminatur ad exemplar, ad imaginem vero concomitanter, et tanquam ad materiam proximam, in qua exemplar adoratur; et hic modus adorationis exercetur, quotiescunque signa, aut verba quibus adoratio fit, talia sunt, vel tali modo fiunt, ut absolutam adorationem contineant, et ad rem viventem, et per se dignam veneratione referri videantur. At vero aliquando imago non ita apprehenditur, ut actu repræsentet exemplar tanquam objectum per se adoratione dignum, sed ut solum concipiatur tanquam res quædam sacra, et ad usum religiosum instituta, et ideo reverenter tractanda, sive hoc fiat per confusam conceptionem rei sacræ et religiosæ, sicut apprehenditur calix, aut vestis sacra, quæ non semper sub propriis rationibus et muneribus concipiuntur, ut reverenter tractentur, sed tantum sub conceptu rei sacræ; sive concipiatur sub conceptu talis rei sacræ, quæ ob repræsentationem talis personæ cum debita veneratione tractari debet, in quo conceptu necesse est aliquo modo concipi etiam exemplar, non tamen in recto, tanquam objectum adorandum, sed in obliquo, tanquam formam extrinsecam, quasi sanctificantem imaginem, et reddentem illam veneratione dignam. Priori ergo modo dici potest imago perfecte exercere munus imaginis; et ideo adoratio, quæ illi muneri seu conceptioni respondet, dici solet proprie adoratio imaginis, ut imago est. Posteriori autem modo, quamvis etiam revera imago ipsa concipiatur et adoretur, dicitur tamen adorari ut res sacra est, vel ut distinguatur hic modus adorationis a priori, vel quia ille modus similis seu proportionalis est in quibuslibet rebus sacris.

31. Doctores igitur, tum sacri, tum etiam scholastici, tractantes de imaginum adoratione, frequenter loquuntur de imagine, ut actu exercet munus imaginis, et consequenter declarant quomodo circa illam exerceatur idem actus adorationis, qui circa personam rationalem exerceri potest et debet. Ideo autem de imagine sub hac consideratione frequentius loquuntur, quia illa est magis propria imagini, ut suum munus exercet; alia enim consideratio communis est omnibus rebus sacris. Item, quia in illo actu potissimum apparet difficultas, quomodo possit circa imaginem inanimatam exerceri, cum propriam et absolutam latriam vel duliam contineat; ac denique quia hæc consideratio imaginis alteram non excludit, sed potius illam in se quodammodo complectitur, ut totum continet partem; nam, ut supra dictum est, quando sic adoratur imago ut imago, quamvis directe ac primario adoretur prototypon, tamen etiam ipsa imago coadoratur, et circa illam versatur non solum externa actio, sed etiam intentio cultus, quæ, ut ad imaginem spectat, inferioris adorationis rationem habet, quam ut fertur ad exemplar; atque ita in illa adoratione virtute et eminenter continetur illa adoratio, quæ potest imagini tribui, ut talis res sacra est, quod satis insinuarunt Concilia, quando adorationem imaginis inferiorem vocarunt.

32. *Explicatur Concilii Tridentini testimonium.* — Ex his ergo facillimum erit testimonia citata, et omnia similia verba expendere ac intelligere; nam Concilium Tridentinum, primum ac generatim docuit, imaginibus debitum honorem ac venerationem esse impertiendam; quod verum est, sive imagines, ut imagines, sive ut res sacræ, sumantur. Deinde vero declarat qualis sit hæc adoratio, prout ad imagines spectat, dicens esse respectivam in ordine ad exemplar, et ratione illius, quod etiam est verum, non solum de adoratione quæ præcise tribuitur imagini, ut res sacra est, sed etiam de illa qua adoratur imago, ut actu exercens munus imaginis; nam etiam illa, qua ex parte imaginem attingit, fit ratione exemplaris, et ad illud refertur. Postea vero declarat Concilium quomodo hæc imaginis adoratio in illa non sistat, sed ad exemplar transeat, quod potest quidem verificari de utroque modo adorationis; Concilium autem videtur voluisse declarare in illis ultimis verbis formalissimam ac perfectissimam adorationem imaginis, ut imago est, non quia necesse sit ut, quotiescumque reverenter tractatur imago, ut res sacra est, circa illam talis modus adorationis exerceatur, sed quia imago, ut imago, capax est hujus adorationis, et explicare oportuit quomodo talis adoratio honeste circa imaginem exerceatur, quia non tantum in ipsam, sed in Christum aut Sanctos directe tendit. Vel etiam possunt illa verba ad utramque adorationem proportionate accommodari, nam quando imagines osculamur, vel coram eis caput aperimus, tantum ut res quædam sacræ sunt, sicut osculamur librum Evangeliorum, aut vestem sacram, Christum et Sanctos veneramur in obliquo, ut sic dicam, seu in virtute, quatenus in eis est tota ratio sic venerandi imagines; quando vero coram imaginibus caput aperimus et procumbimus, illo modo et affectu, qui absolutam et perfectam adoratio-

nem continet, tunc in eis Christum et Sanctos adoramus tanquam primaria objecta, ad quæ tendit adoratio et servitutis affectus.

33. *Testimonium Concilii Nicæni declaratur.* — De verbis autem Concilii Nicæni nihil addere oportet, nam eumdem habent sensum, ut Concil. Tridentin. indicavit; et in superioribus satis declaratum est. Solum est considerandum, cum Concilium ait, imagines Christi et Sanctorum dedicandas et habendas esse, quo per earum inspectionem omnes, qui contemplantur, ad prototyporum *memoriam, et recordationem, et desiderium veniant, illisque salutationem et honorariam adorationem* exhibeant, non esse sensum, imagines ita esse propter recordationem prototyporum, ut ipsa tantum prototypa in memoriam revocata adorentur, nam particula *illisque*, non refert prototypa, sed imagines, ut patet ex subjunctis verbis, *non, secundum fidem nostram, veram latriam;* nam, si sermo esset de prototypo, non excluderetur latria in imagine Christi, verbi gratia, et in sequentibus verbis id magis explicatur, ut perspicuum satis est. Est ergo sensus, imagines propter hunc finem præcipue institutas esse, ut repræsentent et in memoriam revocent prototypa, et hoc modo adorationi eorum deserviant; ex quo factum est, ut ipsæ etiam sint dignæ adoratione, quamvis minori et inferiori, sive hæc illis tribuatur simul cum prototypis, sive interdum separatim modo superius explicato. Quocirca, quamvis finis imaginum sit recordatio prototyporum, non tamen necesse est ut semper, et quotiescunque homo illas videt, hunc finem seu actum exequantur; nam, licet ipsæ, quantum est ex se, ad hanc recordationem moveant, potest tamen homo non semper, aut non eodem modo talem repræsentationem attendere et considerare, ut in superioribus declaratum est.

34. *Senonensis Concilii testimonium exponitur.— Elucidatur locus Concilii Moguntini.* — Atque ex his etiam constat sensus verborum Concilii Senonensis, quæ parum differunt a verbis Concilii Tridentini, et ita eumdem sensum habent. Videtur autem illud Concilium potissimum declarasse adorationem imaginis, ut imago est in actu exercito, propter rationes supra tactas, non tamen excludit adorationem imaginis ut rei sacræ, quæ et in altera continetur, et ad illam etiam possunt omnia illa verba Concilii applicari cum debita proportione, ut dictum est. Verba autem Concil. Moguntini explicatione indigent: nam, quatenus in eis dicitur, imagines non ad id proponi ut adoremus vel colamus eas, videntur contraria verbis definitionis VII Synodi. Duobus ergo modis exponi possunt: primo, de adoratione absoluta, et quæ in ipsis sistat, propter aliquod numen quod in ipsis sit, ut alia Concilia dixerunt; de hac ergo adoratione recte dicit Concilium non proponi imagines, ut sic adorentur; non tamen voluit excludere adorationem respectivam, quæ necessario concomitatur, hoc ipso quod imagines institutæ sunt ut per eas prototypa veneremur. Unde secundo dici potest, si loquamur de proprio fine propter quem imagines instituuntur et proponuntur, per se non proponi ut ipsæ adorentur, sed ut per illas exemplarium recordemur, eaque veneremur; et hoc est quod illud Concilium docuit; tamen hinc consequenter factum est, ut ipsæmet imagines sacræ sint et venerabiles, et aliqua adoratione dignæ, quæ interdum potest ipsis exhiberi, etiamsi actu non exerceant perfecte illum finem, propter quem sunt institutæ, quod in illo Concilio non negatur, quamvis non declaretur.

35. *Patrum testimonia in contrarium adducta exponuntur.*— Ad secundum fundamentum ex testimoniis Patrum nihil fere addere oportet; nam prior locutio, *quod in imaginibus exemplaria adoramus, non in tabulis, et coloribus honorem constituentes, sed eorum gloriam prædicantes, quos imagines referunt*, verissima est, et locum habet tam in adoratione imaginum, ut exercent munus imaginum, quam ut res sacræ sunt. Ac denique in his et similibus verbis solum intendunt Patres, imaginem non coli propter numen quod in ea sit, sed propter excellentiam exemplaris, quod in omni adorationis modo verissimum est. Altera etiam locutio, *imaginibus per recordationem exemplarium honorem exhiberi, ideoque honorem imaginis non posse ab honore exemplaris secerni*, declarata jam est; simulque est expositum quo sensu verum habeat, etiam quando imago tantum ut res sacra adoratur. Nam, sicut illa etiam adoratio in excellentia prototypi fundatur, ita fit per recordationem ejus, vel ut rei directe adoratæ, vel saltem ut rationis adorandi; et hoc modo, in dicto cap. Venerabiles, de Consecr., d. 3, imagines venerabiles dicuntur, non quia Christiani eas ut deos adorent, sed quia ad memoriam et recordationem primitivorum venerantur eas, et adorant. Et Photius, in eodem loco ibi citato, ait in VII Synod. definitum esse *sacras*

Sanctorum omnium imagines pro ratione sanctitatis, et excellentiæ exemplarium colendas et adorandas esse. Quocirca, cum in aliquibus testimoniis ibi citatis negatur imagines esse adorandas, intelligendum est de adoratione latriæ, seu absoluta, et propter se ipsas, seu propter numen et excellentiam quæ in ipsis sit. Intendunt enim Patres, quando ita loquuntur, excludere eorum errorem qui more Gentilium imagines ut deos adorabant; non enim defuerunt hæretici qui ita senserint, ut ex Damasceno constat, lib. de Hæres., in fine, eosque *Christianocategoros* vocat; contra quos loqui etiam videtur August., lib. 1 de Mor. Eccles., c. 34, et epist. 119, c. 11. Vel etiam intendunt Iconomachis respondere, eorumque imperitiam arguere, quod fidelibus imponerent, quod imagines ut deos adorarent, ut clare et diserte declaravit VII Synod., præsertim act. 6; et Damasc., orat. 1 de Imag.; et Jonas Aurelianus, lib. 1 de Imaginibus, circa medium.

36. *Rationes in oppositum diluuntur.—Prima quomodo ab aliquibus.* — Ad rationes respondetur. Circa primam, communiter distingui solet duplex tantum consideratio imaginis, scilicet, ut est res quædam, et ut est imago et exercet munus imaginis, et sub priori ratione nullo modo adorari, sub posteriori autem simul cum prototypo adorari dicitur, seu eadem adoratione qua prototypon. Ita fere D. Thomas, hoc art. 2; et Albert., Richard., Capreol., et alii locis citatis. Advertit tamen Cajetanus, sub priori membro, quo consideratur imago, ut res quædam est, non solum comprehendi materiam imaginis, ut aurum vel lignum, sed etiam formam, seu figuram, imo relationem imaginis ad exemplar, sive realis sit, sive rationis; nam secundum hæc omnia potest terminare motum distinctum, qui in ipsa maneat, et non transeat ad exemplar, tam in consideratione intellectus quam in motione affectus; nam potest quis complacere in imagine secundum totam rationem formalem ejus, non complacendo in exemplari; imo cum amore imaginis potest esse odium, vel displicentia exemplaris.

37. *Dubia nonnulla circa præcedentem solutionem. — Primum. — Secundum. — Tertium.* — Sed in hac doctrina, quantum ad præsentem materiam spectat, plures difficultates occurrunt. Prima est, cur in illa partitione auctores omiserint tertiam considerationem imaginis, ut res sacra est; sic enim nec consideratur solum ut res est vel pictura, sed ut est pictura sanctificata et consecrata. Neque etiam consideratur ut exercens officium imaginis, id est, ut ducens in proprium conceptum exemplaris. Secundo, est difficultas quomodo accommodetur ad hanc materiam principium illud ex Aristotele, lib. de Memor. et reminisc., desumptum: Idem est motus in imaginem, et in id cujus est imago; nam Aristoteles revera non loquitur de motu in imaginem, ut in objectum, sed de motu mentis per intentionalem imaginem in objectum; tractat enim ibi de motu vel actu memoriæ, quo per phantasma in memoria conservatum rei absentis et prius cognitæ recordamur; et declarat quomodo interdum repræsentatio phantasmatis non causet memoriam, sed simplicem cognitionem, interdum vero memoriam efficiat; et rationem ait esse, quia, sicut animal in tabella depictum dupliciter considerari potest, uno modo absolute, et secundum se, ac si esset animal quoddam; alio modo, ut relatum ad id quod repræsentat, tanquam imago ejus; ita phantasma considerari potest, vel ut in se est quasi quædam pictura (sive id fiat per directam, sive per reflexam cognitionem), et ut sic causat cognitionem simplicem; vel ut est imago repræsentans rem prius cognitam, et ut sic causat memoriam. Atque ex hac ultima consideratione sumptum videtur illud principium, quod idem est motus in imaginem, et in id cujus est imago, cum tamen revera ille motus memoriæ non sit in ipsum phantasma, ut objectum, sed potius sit motus in solam rem, per ipsum phantasma, tanquam per imaginem, repræsentatam, quia in illa memoriæ recordatione, quæ per phantasma fit, phantasma nullo modo concurrit ut objectum quod, sed ut ratio, seu forma qua tenditur in rem, quæ in memoriam revocatur et est totum objectum illius recordationis; in hoc autem sensu non applicatur commode illud principium præsenti instituto; alioquin inferendum esset, motum adorationis, qui per imaginem transit ad rem imaginatam, ita esse unum, ut nullo modo feratur in imaginem, ut in objectum, sed illa solum deserviat tanquam forma revocans in memoriam exemplar, ut in illud solum motus adorationis tendat. Hinc tertio difficile etiam est explicare quomodo in præsenti materia idem motus tendat in imaginem et exemplar tanquam in objectum; in illa enim materia, in qua Aristoteles locutus est, ideo una est actio, quæ tendit ad phantasma, seu imaginem intentionalem, et ad rem repræsentatam, quia non ten-

dit in utrumque ut in objectum, sed phantasma ipsum attingit ut actum productum, quo mediante tenditur in rem repræsentatam, ut in objectum. At vero in præsenti, necesse est ut ille motus attingat imaginem et exemplar tanquam objectum, quod nec de motu cogitationis verum videtur, quia imago et exemplar cogitantur ut res diversæ, quibus diversi conceptus correspondent, nec de affectu adorationis, propter eamdem causam.

38. *Triplex imaginum consideratio.—Ecclesiæ usus cur obtinuerit, ut uni ejusdem personæ imagini major deferatur honos quam alteri.—Celebris B. Virginis imago a D. Luca depicta.—Christi imago ab ipso ad Abagarum missa.*—Has difficultates proposui, ut ostenderem, primam illam rationem, si quid difficultatis habet, communem vere esse in omni sententia, et eadem facilitate explicari vel applicari principium illud ad hanc adorationem imaginis pure respectivam, qua ad alteram adorationem imaginis cum exemplari directe adorato. Primum igitur concedendum est, præter considerationem imaginis pure materialem, ut res quædam est sic fabricata vel depicta talibus coloribus, figura, etc., et considerationem imaginis, ut exercet munus imaginis, id est, ut facit præsentem personam repræsentatam, et in illam ducit tanquam in objectum quod, dari considerationem imaginis, ut talis res sacra est, quod ex dictis satis probatum relinquitur, et ex VII Synodo, quæ sæpe imagines rebus sacris annumerat, et parem venerationem eis attribuit; quam sententiam expressit etiam D. Thom., in 2. 2, loco supra citato, quamvis hoc loco non tam aperte eam declaraverit. Unde juxta Ecclesiæ usum, quamvis imagines ejusdem personæ in priori ratione repræsentandi æquales sint, tamen quatenus considerantur ut res quædam sacræ, potest una aliam excedere, si pluribus titulis et modis sacrata censeatur, ut si Deus per illam miracula operetur, aut si peculiari ritu Ecclesiæ benedicta sit aut consecrata, aut si non solum ut imago, sed etiam ut reliquia habeatur, ut est, verbi gratia, imago B. Virginis a S. Luca depicta, aut figura Christi in sudario. vel linteo quo faciem tersit, relicta, aut imago quam ad Abagarum misit. Quod ergo D. Thomas et doctores in hac materia hanc considerationem non distinxerint, fortasse causa fuit quæ supra tacta est, quia hæc ratio communis est cæteris rebus sacris, et quia explicata propria et difficiliori adoratione imaginis cum exemplari, alia implicite exposita censebatur. Vel certe dici potest, sub illo membro considerationis imaginis, ut imago est, comprehendisse omnem considerationem imaginis, qua conjuncte cum ex exemplari consideratur, sive exemplar simul concipiatur, ut id quod præcipue adoratur, sive tantum, ut ratio adorandi; et hoc satis significavit Cajetanus dicens, quod imago tunc terminat motum, ut res, quando ratione sui, sive materialiter, sive formaliter terminat; tunc vero exercet actum imaginis, quando ratio ejus actus est exemplar, id est, ratio adorandi illam, ut statim declarat. Unde subdit, motum adorationis vere et proprie terminari ad imaginem, quamvis non ratione sui, sed ratione exemplaris; quare, quod inferius ait, non exhiberi adorationem imagini, ne sibi sit contrarius, et in apertum errorem labatur, intelligendum est non exhiberi adorationem imagini, ex se, seu propter se; nam eodem sensu inquit adorari imaginem non secundum se, sed secundum aliud in ipsa, quod est ratio adorandi ipsam. Quotiescunque ergo consideratur imago, ita ut tota ratio adorandi illam sit prototypon, formaliter ut imago consideratur; imo hoc est, quod per se ac formaliter requiritur ad considerationem imaginis, ut imago est, et adorabilis; quod vero ulterius cum imagine concipiatur exemplar ut objectum quod adoratur, pertinet ad perfectiorem, magisque completum usum, seu exercitium imaginis.

39. *Qualiter in omni adoratione imaginis idem sit in ipsam, qui in exemplar motus.*—Atque hinc fit, etiam sub hac ratione seu consideratione, esse eumdem motum adorationis in imaginem, et in rem cujus est imago, quia, ut explicando testimonia dixi, etiam hoc modo adoratur aliqualiter exemplar in imagine, cum imago ipsa propter exemplar adoretur. Neque est difficile, quod in tertio puncto supra tangebatur, unitatem hujus motus in hoc modo adorationis declarare, tam in cogitatione quam in affectu; nam, cum imago sub hac ratione respective concipiatur, et ut res quædam sacra, ratione exemplaris, idem motus cogitationis tendit in imaginem in recto, et in exemplar quasi in obliquo, seu adæquate tendit in imaginem, ut sanctam ratione exemplaris; et eodem modo intentio cultus et reverentiæ tendit in ipsam, ut quod, et in exemplar, ut quo. Quocirca, quod Cajetanus ait, imaginem, ut res quædam est, includere non tantum materiam et figuram, sed etiam

relationem, et hoc modo non esse necessario eumdem motum in imaginem, et in rem imaginatam, quamvis de materia imaginis, et de figura verum sit, tamen de relatione non ita videtur, saltem quoad motum cogitationis, quia non potest concipi imago sub formali relatione imaginis, quin talis conceptus aliquo modo ad exemplar terminetur; de motu autem affectus distinguere oportet, nam imago sub illo respectu potest placere propter solam pulchritudinem, vel perfectionem artis, quæ in ea relucet, et tunc verum est talem motum non terminari ad exemplar, neque ad imaginem ut imaginem, sed tunc revera ratio talis motus non est simpliciter respectiva, cum non accipiat rationem suam a termino seu exemplari. Unde aliter potest placere ille respectus imaginis propter suum terminum, et tunc est proprie motus in imaginem, ut imago est, nec potest talis motus a re imaginata omnino separari, quod in amore est manifestum; nam, si quis amet imaginem solum quia est talis personæ, cujus memoriam et affectum nata est excitare, certe ille est virtualis amor exemplaris, cum in illo fundetur tanquam in ratione amandi, nec potest talis affectus cum odio ipsius exemplaris consistere. Idem ergo est de motu adorationis, qui sub simili ratione ad imaginem terminatur.

40. *Qui debeat intelligi Aristotelicum pronuntiatum.* — Ex illo ergo principio attributo Aristoteli nihil potest contra nostram sententiam colligi, cum satis commode declaretur, etiam in hoc modo adorationis, eumdem esse motum in imaginem, et in rem cujus est imago. In omni autem sententia fatendum est, motum in imaginem et in rem imaginatam non semper eodem modo terminari ad utramque; nam in motu memoriæ, de quo Aristoteles loquitur, motus terminatur ad imaginem tantum ut quo, et ad rem imaginatam ut quod; in motu vero adorationis, qui per imaginem recta tendit in prototypon, non solum prototypon adoratur ut quod, sed etiam imago, alioquin per talem motum non vere adoraretur imago, ut supra probatum est, et declaratum, quo modo ille motus sit unus, non tantum exterior, sed etiam interior, tum in affectu, tum etiam cogitatione; in respectiva vero adoratione imaginis, ut rei sacræ, idem motus adorationis tendit in imaginem, ut quod, et in prototypon, ut quo. Igitur principium illud solum est abstracte sumendum, quod motus in imaginem, ut sic, est aliquo modo motus in rem imaginatam; modus autem, quo attingit utramque, non semper est idem, sed juxta capacitatem materiæ declarandum est, et hoc significavit D. Thom., in 2. 2, quæst. 103, art. 3, ad 3, cum dixit motum in imaginem quodammodo esse etiam motum in rem imaginatam; atque ita satisfactum est omnibus difficultatibus propositis.

41. *Secundæ rationis principalis dilutio.* — Ad secundam rationem recte ibi responsum est, rem irrationalem non esse adorabilem propter se ipsam. Quo sensu dicunt sæpe Patres, adorationem attributam rei irrationali non contineri seu claudi intra ipsam; nihilominus dicendum est, rem irrationalem vere esse adorabilem propter aliam intellectualem, ita enim absolute loquuntur Patres VII Synodi. Unde, ut talis adoratio rei irrationalis honesta sit, et conformis rationi, satis est quod tota nitatur in excellentia alicujus rei rationalis. Quod vero illa adoratione simul colatur eadem res intellectualis tanquam objectum quod directe adoratur, nulla ratione probatur esse necessarium ad honestatem actionis, quia, quando honor est respectivus, non est necesse ut res illa, quæ est veluti materia adorationis, percipiat honorem sibi exhibitum, sed satis est quod ille, propter quem exhibetur, illum percipere possit; quia honor non ea intentione exhibetur hujusmodi rebus, ut ipsæ illum percipiant, sed solum ut convenienti et reverenti modo tractentur, juxta existimationem quæ de illis haberi debet; atque adeo ut hæc ipsa existimatio ipsismet actionibus significetur et ostendatur; significatio autem hæc, sicut non fit propter imaginem quæ adoratur, ita neque fit ad ipsam, id est, ut ipsa percipiat animum et intentionem adorantis, sed hoc modo ordinatur significatio ad eum propter quem fit adoratio, vel certe etiam ad alios, qui adorationem vident.

42. *Irrationali creaturæ qualiter se possit submittere rationalis.* — Ad replicam autem ibi factam contra hanc responsionem, aliqui concedunt esse in imagine aliquam dignitatem, ob quam coli possit et debeat, nimirum consecratio aliqua, vel dedicatio divino cultui, seu similitudo ad personam sacram; hæc enim in ipsa imagine est, et videtur esse aliquid sacrum, quod denominat rem aliquo modo sacram et sanctam, et consequenter adoratione dignam, juxta illud: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.* Sed nihilominus dicendum est, quod etiam Concilia significant, in imagine non esse orma-

liter, et intrinsece excellentiam aliquam propter quam sit adoranda, quia, licet in ea sit figura, vel etiam relatio ad exemplar, tamen hoc totum non constituit illam adoratione dignam, sed solum exemplar, quatenus ut forma extrinseca, et terminus habitudinis imaginis ad ipsum, illam sanctificat et venerabilem reddit. Cum autem objicitur, extrinsecam excellentiam non posse efficere ut homo rationabiliter serviat, aut se submittat rei irrationali, respondetur quod si hæc ratio quicquam valeret, etiam probaret imaginem non esse adorandam ex propria et vera intentione cultus, etiam cum prototypo, quia etiam tunc homo, saltem ex parte, serviret creaturæ irrationali propter extrinsecam causam. Vel si illud est licitum, licebit etiam illum modum servitutis exhibere imagini, propter exemplar, quamvis præcise (ut ita dicam) et separatim exerceatur. Unde, qui hac ratione utuntur, omnem veram imaginis adorationem evertere intendunt. Dicendum est ergo nullum esse inconveniens, quod homo aliquo modo se submittat rei irrationali, non propter ipsam, sed propter exemplar quod repræsentat, quia hoc non est servire creaturæ propter se ipsam, sed propter Deum, quod est servire Deo in ipsa. Unde per tale officium adorationis homo non ita se submittit imagini, ut profiteatur se inferiorem illa, sed solum profitetur imaginem pertinere, seu esse aliquid ejus, qui superior et excellentior est; ideoque dignam esse quæ ab homine reverenter tractetur. Ad alteram vero objectionem jam responsum est, excellentiam prototypi esse proximam rationem adorandi imaginem; inde autem non fit, quotiescunque adoratur imago, necessario adorari exemplar ut objectum quod primario adoratur; nam, ut ostendimus, fieri potest in actu intellectus et voluntatis, ut ratio formalis, in qua fundatur, non attingatur directe, et ut quod, per talem actum, sed tantum oblique, et ut quo.

43. *Adoratio excellentis personæ pariter circa terram, ac imaginem exerceri valet; at terra tunc non adoratur, secus imago, et quare.* — Ad confirmationem secundæ rationis, falsum omnino est intentionem rite adorantis non esse adorare imaginem, sed solum exercere, circa illam, actionem qua adorat prototypon, nam inde fieret, imaginem nunquam vere adorari, quod falsissimum est; fieret etiam imaginem non magis esse adorabilem quam sit terra, quam osculando, potest quis Deum adorare, per illam actionem submissionem sui animi ad Deum profitendo. Nec desunt moderni Theologi, qui in rigore ita esse fateantur, solumque in usu aiunt esse nonnullam differentiam, quia imago est jam dicata ad exercendum, circa illam, adorationem Dei, terra vero non est ad hoc munus specialiter deputata, licet ex hominis libertate, et peculiari affectu possit ad id munus assumi. Sed revera consequens illud alienum est a sensu Conciliorum, et Sanctorum, dicentium, imagines, et res alias sacras, esse vero honore et veneratione dignas, quod de terra dici non potest, quantumvis deosculatione ejus quis utatur ad colendum Deum, neque ullus recte sentiens dicet, per eum actum vere ac proprie adorari terram, cum tamen imago vere ac proprie adoretur, ut ostendimus.

44. *Tertiæ principalis rationis solutio.*—Ad tertiam rationem, concedo hanc adorationem imaginis Christi esse actum religionis, quia non oportet ut religio omnem suum actum expresse ac formaliter dirigat ad rem intellectualem, ut ad objectum quod, sed satis est ut ratione illius rem irrationalem reverenter tractet, in quo virtualiter exhibetur rei intellectuali debitus cultus, quamvis in expressa et formali intentione hoc non habeatur. Atque idem in justitia reperitur, nam, licet proprium ejus munus sit reddere jus suum alicui personæ rationali, tamen non in omni actu suo hoc ita formaliter et expresse intendit, ut respiciat illammet personam tanquam objectum quod, seu circa quod operatur, sed interdum exercendo actum circa rem irrationalem, vel inanimatam, ratione stipendii, vel mercedis, virtualiter reddit jus suum domino, et idem manifeste in injustitia contingit, quod lædendo rem inanimatam fit contra jus debitum personæ rationali, quamvis hoc directe non intendatur.

45. *Quarta ratio in ejusdem assertores retunditur.* — Unde ad quartam rationem respondetur, potius confirmare nostram sententiam, nam irreverentia facta imagini, quamvis virtute transeat in exemplar, tamen non semper procedit ex formali ac expressa intentione, quæ attingat ipsum exemplar, ut objectum quod, intendendo, scilicet, illi injuriam et irreverentiam inferre. Dupliciter ergo potest aliquis irreverenter tractare imaginem, vel rem sacram: uno modo ex conceptu ipsiusmet personæ repræsentatæ, directe intendendo illius injuriam, et quasi vice illius illam circa imaginem exercendo, quomodo ali-

quando Judæi verberibus affecerunt ac lancea percusserunt imaginem Christi crucifixi, de quo extat historia apud Athanasium, et in VII Synodo; et hæc irreverentia opponitur priori adorationi imaginis, ut imago est, explicatæ sectione præcedenti. Alio modo potest irreverenter tractari imago solum ex injuria, vel irreverentia circa res sacras, vel certe ex errore, si quis existimet imaginem non esse honorandam, etiamsi exemplar adoretur; et hoc sacrilegium respondet, seu opponitur adorationi respectivæ, quæ ipsis imaginibus debetur. Unde, sicut hæc adoratio inferior est illa, ita hoc sacrilegium tanto inferius est illo, quanto intentio virtualis minor est quam formalis, et indirecta quam directa; vel quanto sacrilegium contra personas sacras majus est quam contra imagines, vel res sacras, ut docuit D. Thom. 2. 2, q. 99, art. 3.

SECTIO VI.

Utrum hæc adoratio imaginum, etiam in imaginibus Dei et aliis sacris signis, locum habeat.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia imago Dei, ut Deus est, seu Trinitatis (de hujusmodi enim imagine loquimur), solum metaphorice repræsentat, et ideo minus apta esse videtur, ut in ea adoretur prototypon propria adoratione sibi debita, quam propria imago, quæ per formalem similitudinem repræsentat. Et confirmatur primo, quia alias homo, prout est ad imaginem Dei, adorari posset latria; imo et quælibet creatura, prout est vestigium Dei. Et confirmatur secundo, quia alias etiam nomina sacra Dei, aut Christi, possent similiter adorari, quia non minus repræsentant, aut in memoriam revocant personas, quas significant, quam hujusmodi imagines metaphoricæ sua exemplaria.

2. *Imagines, ut colantur, quomodo publica auctoritate et impositione indigeant.*—Respondetur, imprimis certum esse has imagines, postquam ad repræsentandum institutæ sunt, sacras esse, atque adeo in veneratione habendas, quod plane colligitur ex VII Synodo, quæ eodem modo loquitur de imaginibus Angelorum, et aliorum Sanctorum, cum tamen illæ etiam per metaphoram repræsentent. Et idem confirmat VI Synod. et usus Ecclesiæ, quæ imaginem Christi sub specie agni in veneratione habet, quidquid Sylvester dicat, verbo Imago. Et ratio est, quia etiam istæ imagines habitudinem habent ad personas sacras, et religiose institutæ sunt; unde earum veneratio ad honorem prototyporum pertinet. Observare autem oportet, quia hæ imagines non repræsentant naturaliter, ideo in illis maxime necessariam esse impositionem, et propterea, moraliter loquendo, oportere ut publica auctoritas interveniat, quæ hujusmodi imagines ad talem usum imponat. Quod fortasse indicare voluit Cajet. hoc loco, cum dicit adorationem harum imaginum non esse malam, oportere tamen ut publica auctoritate fiat, et in hoc illam comparat cum occisione hominis, quanquam exemplum non videatur in omnibus accommodatum; quia occisio hominis, per se nude sumpta, non est honesta, nisi veluti per accidens, propter necessitatem defensionis aut justæ pœnæ; hæc vero adoratio per se est utilis et honesta, quamvis objectum requirat debite propositum, et ideo necesse sit ut imago sufficienti auctoritate sit ad repræsentandum proposita. Et hinc etiam oritur ut aliqua signa sacra, quæ aliquando propter divinam impositionem veneratione digna fuerunt, jam non sint colenda nec veneranda, quia jam impositio cessavit, et consequenter significatio et repræsentatio, et hujusmodi sunt sacramenta vetera, serpens æneus, et similia.

3. Secundo addendum est has imagines coli posse illo duplici modo in aliis imaginibus explicato. Nam imprimis, ut res quædam sacræ sunt, honoraria veneratio illis exhibetur, ut Concilium Nicæn. dixit; deinde (ut notavit Walden. dicto, tom. de Sacramental., c. 156), quamvis repræsentatio harum imaginum minus propria sit, tamen, supposita impositione, habent sufficientem repræsentationem, satisque expressam, ut in ipsis et per ipsas fiat adoratio, quæ per se primo referatur ad prototypa, et concomitanter circa ipsas versetur. Ex quo fundamento ratio dubitandi in principio posita expedita relinquitur.

4. *Responsio ad argumenta. — Quomodo homo ut imago Dei adorari possit.* — Circa confirmationem, D. Thom. hic ad tertium plane sentit non esse intrinsece malum adorare hominem, prout ad imaginem Dei est, seu potius in illo adorare Deum cultu latriæ. Quam sententiam bene explicat Cajetan. 2. 2, q. 102, art. 3, ad 3; et Walden. supra, c. 154, qui nonnulla circa illam congerit. Et indicatur etiam a Greg. Nyssen., lib. de Creat. hom., cap. 4; et Cyrillo Hierosol., Catech. 12. Ratio vero eadem est, quæ de aliis imaginibus. Addunt vero prædicti auctores, raro, vel nunquam expedire uti hac adoratione,

quia cum homo sit per se et propter se adorabilis, humano quodam et inferiori honore, si sub aliqua ratione coleretur adoratione divina, præter suspicionem et scandalum, posset interdum esse occasio vel periculum transferendi ad hominem per se absolute divinum honorem, quod sacrilegium est; hoc autem periculum cessat in imaginibus inanimis. Addo præterea, licet homo creatus sit ad imaginem Dei, tamen ex sola ratione imaginis et naturali repræsentatione non referre Deum ut Deus est, seu quoad attributa propria Dei, sed solum quoad communia intellectuali naturæ, et cum alias non sit etiam hæc imago imposita ad repræsentandum Deum, secundum ea quæ illi sunt propria, ideo non videtur esse sufficiens ratio utendi hac imagine ad hunc adorationis modum, quamvis, secluso scandalo et periculo, et in homine spirituali ac bene instructo, non possit intrinsece malus existimari.

5. Et hinc constat quid dicendum sit de inferioribus creaturis, quæ multo minus repræsentant Deum quam homo, et ideo multo minus possunt sic adorari, licet quia sunt effectus Dei, in quibus ipse est intime præsens, in illis posset Deus tanquam in sua sede adorari, ad eum modum quo dicitur Matth. 5: *Nolite jurare, neque per cœlum, quia thronus Dei est; neque per terram, quia scabellum est pedum ejus*, etc. Hic tamen adorationis modus valde spiritualis est, et subtilis.

6. *Objectio.* — Et ex his solvitur obiter objectio quæ contra conclusionem fieri posset. Sequi enim ex illa videtur agnum verum vel solem adorari posse, quia metaphorice repræsentant Christum, quod tamen irridet Augustinus, conc. 3 in Psal. 113, exponens illa verba: *Sol cognovit occasum suum*. Negatur ergo consequentia, tum propter periculum; tum etiam quia res illæ non sunt impositæ ad repræsentandum Christum, neque ex natura sua illum repræsentant.

7. *Adoratio propria nominibus sacris debita.* — Ad secundam confirmationem de nominibus sacris, quidam existimant illis non deberi ullam adorationem propriam, quia tantum habent implicitam significationem ex impositione, et instituta non sunt ut suppleant vicem rei repræsentatæ, et in utroque differunt ab imaginibus quæ et expressius significant, et ex institutione locum gerunt personarum quas repræsentant. Ita sentit Dom. Soto, lib. 2 de Just., q. 4, art. 2; Cordub., d. lib. 1, q. 5, dub. 4, articulo 2, ad 1 confirm. 7 argument. Addunt tamen hi auctores, abusive et improprie honorari hæc nomina, quia excitant memoriam personarum, quæ, auditis hujusmodi nominibus, statim honorantur, et hoc modo fideles, audito nomine Jesu, caput aperiunt, juxta illud ad Philip. 2: *In nomine Jesu omne genu flectatur.* Hæc tamen sententia mihi non probatur. Censeo itaque imprimis sacra nomina, præsertim nomen Jesu, non tantum abusive, sed etiam proprie et in se adorandum esse, propter eum quem significat. Probatur primum ex dicto loco Pauli, et usu Ecclesiæ, quia hoc modo proprius, magisque juxta communem fidelium sensum intelligitur. Unde Iren., l. 4 contra Hæres., c. 36: *Nomen*, inquit, *Jesu per universum mundum glorificatur in Ecclesia.* Et illud statim cum imagine comparat. Idemque sentit D. Thom., opusc. 60, a. 6, ubi multa in honorem hujus nominis egregie congerit. Idem Abul., in c. 20 Exod., q. 6 et 7. Secundo, lib. Evangeliorum adorandus dicitur in VII Synod.; ergo et nomen Jesu scriptum adorandum erit, nihil enim illo dignius est in toto Evangeliorum libro; ergo et nomen Jesu voce prolatum eodem modo adorandum erit; ut enim dicitur VIII Synod., can. 3: *Quæ in syllabis sermo, hæc et scriptura prædicat et commendat.* Tertio, ratione ex his verbis canonis desumpta, quia ratio hujus adorationis, tam respectu scripturæ quam vocis, est res significata; quod vero res ipsa significans sit vox vel scriptura, materiale quid est; ergo non impedit rationem adorationis. Et confirmatur, quia hoc nomen est res quædam sacra, et ad usum religiosum suo modo destinata; ergo vel hoc titulo est adoratione dignum. Denique irreverentia huic nomini facta culpa est religioni repugnans; ergo e contrario hæc virtus inclinat ad honorem aliquem tali nomini exhibendum.

8. *Adoratio sacris nominibus debita respectiva est.* — Addo vero hujusmodi adorationem, his nominibus sacris debitam, potissimum esse respectivam illam, et venerariam adorationem, quam supra late explicuimus, quamque VII et VIII Synod. litteris sacris tribuendam esse docuerunt. Illa enim prior, qua adoratur persona, vix potest his nominibus accommodari, tum quia tantum implicite et per solam impositionem significant; tum quia cum nomen transeunti voce proferatur, difficile potest apprehendi ut conjunctum cum persona, seu persona in ipso, ut in illo et per illud adoretur, ipsumque nomen eadem ado-

ratione coadoretur, quanquam neque hic modus adorationis impossibilis videatur, ut ex dictis facile intelligi potest.

SECTIO VII.

Utrum hæc adoratio imaginum non solum honesta sit, sed etiam sub præceptum cadat.

1. In hac adoratione duo considerari possunt, scilicet usus, vel modus ejus; unde primo quæri potest an sit præceptum exercendi hanc adorationem, seu utendi illa. Deinde, an modus talis adorationis cadat sub præceptum. Potest autem esse sermo de præcepto naturali vel positivo, divino vel ecclesiastico.

2. *Usus, seu adoratio imaginum non est ex præcepto naturali.*—Dico ergo primo, absolute et simpliciter non esse ullum præceptum naturale vel divinum, utendi imaginibus, et consequenter neque adorandi illas. Probatur, quia neque in Scriptura sacra tale præceptum continetur, neque ex sola traditione colligi potest esse aliquam legem divinam, hunc usum præcipientem, ut ex dictis facile constare potest. Nam, licet ostenderimus Christum facto suo hanc consuetudinem probasse, non tamen præcepisse, neque etiam sola naturali ratione potest hoc præceptum demonstrari. Quia, licet teneamur Deum et Sanctos colere, tamen ex sola naturali ratione, ad certum modum cultus externi non obligamur; et ideo nulla est naturalis lex qua cogamur illos per imagines colere, et consequenter nec imaginibus, aut earum cultu et veneratione uti.

3. *Consuetudo Ecclesiæ circa imaginum usum instar præcepti.*—Dico secundo ex, more et consuetudine Ecclesiæ esse aliquo modo præceptum sacrum imaginum usum. Explicatur, nam imprimis templa et altaria ornari debent imaginibus, neque aliter possunt sine scandalo et gravi irreverentia, supposita fidelium existimatione et consuetudine, in eis munera sacra peragi. Deinde, quilibet fidelis male et superstitiose ageret, si ex industria ab usu imaginum abstineret; quia si hoc faceret judicans illum esse malum, hæreticus esset; si vere id faceret judicans id esse convenientius, vel ad spiritualem profectum utilius, certe superstitiosus esset, et vix posset non generare scandalum, et erroris suspicionem, præsertim cum hic usus tam frequens sit universæ Ecclesiæ, nec partes debeant a corpore dissidere. Deinde interdum posset obligare hoc præceptum, ubi ad honorem religionis seu fidei confessionem existimaretur necessarium; absolute tamen et simpliciter, non invenio in hac re præceptum affirmativum quod singulos fideles obliget. Unde, si quis ex negligentia vel avaritia nunquam imaginibus privatim uteretur, ex hoc capite speciale peccatum non committeret.

4. *Supposito imaginum usu, duplex præceptum oritur.*— Dico tertio, supposito sacrarum imaginum usu, duplex circa illarum cultum ex natura rei præceptum oriri. Alterum est negativum, non inferendi illis injuriam aut irreverentiam, quod per se clarum est ex supra tractatis, et hoc præceptum ex suo genere sub mortali peccato obligat, cum materia ejus gravis sit, et ad religionem spectet. Alterum est affirmativum, tribuendi his imaginibus debitum cultum; sed hoc tantum obligat pro temporibus necessariis juxta morem affirmativi præcepti. Hæc autem necessitas solum esse potest, vel si fidem confiteri oportet per hujusmodi actum, vel si cum cæteris fidelibus publica adoratio facienda sit, vel denique si aliqua alia actio circa imaginem exercenda sit, quæ reverentiam requirat.

5. Dico quarto, esse naturale et divinum præceptum servandi modum debitum circa hanc imaginum adorationem. Abstinendum est enim ab omni superstitioso cultu, neque alius modus adorationis illis tribuendus, quam sit earum institutioni seu naturæ consentaneus, alias actio in idololatriæ vitium facile deflecteret.

SECTIO VIII.

Quantum inter hac imaginum adorationem et idolorum cultum intersit.

1. Explicata vera imaginum adoratione, operæ pretium erit exponere quam longe distet a falso idolorum cultu, ut omni ex parte infidelium et hæreticorum objectionibus satisfaciamus. Illi enim (ut refert Gregorius Papa, epist. ad German. Constantin., quæ habetur in VII Synod., act. 4) non putant excusari Ecclesiam ab idololatriæ vitio adorando imagines, etiamsi illas propter extrinsecam excellentiam prototypi adorare se dicat. Nam etiam gentes dicebant se adorare idola, ut eorum hominum vel spirituum imagines, quos in honore habebant, non tamen idcirco ab idololatriæ peccato excusantur. Assumptum patet ex Euseb., lib. 8 de Præpar. Evang., c. 3, dicente: ***Adorant idola, ut imagines eorum,***

qui nonnihil ad vitam contulere; et lib. 3, c. 3, multa ex Porphyr. et aliis in eamdem sententiam refert. Et in eadem est Athanas., lib. contra Idola gentium; et Lactan., lib. 1 Divin. instit., c. 15, et lib. 2, c. 2; Cypr., lib. de Idolor. vanitate, circa princip.; et August., conc. 2 in Psal. 113, exponens illa verba: *Simulacra gentium argentum et aurum,* et in epist. 43. Hinc Olympius, Sophista gentilis, apud Niceph., lib. 12 Hist., c. 25, et Sozomen., lib. 7 Hist., cap. 15, ad consolandum gentiles socios suos, quorum idola Christiani confregerant, inquit: *Simulacra erant ex materia corruptioni obnoxia; ideo comminui potuerunt; quæ vero in eis erant cœlestes potestates, in cœlum evolarunt.* Confirmatur, nam per se videtur incredibile, homines in tantam cæcitatem incidisse, ut ligna et lapides propter se adoratione digna esse crederent; colebant ergo hæc propter rationem extrinsecam non sine idololatriæ vitio. Cujus rei exemplum ex c. 21 Exodi sumere possumus, ubi Hebræi adorantes vitulum aureum, non illum propter se, sed Deum in illo adorasse videntur; unde et Aaron dicebat: *Solemnitas Domini est;* et tamen magnum idololatriæ peccatum commiserunt. Similiter Judic. 17, Michas dicebat: *Sanctificavi hoc argumentum Domino,* quibus verbis significat erexisse imaginem Deo, et nihilominus ejus cultus idololatriæ accusatur.

2. *Imaginum usus contra idolorum culturam inventus.* — Respondetur, tantum abesse imagines nostras ab idolis, ut potius ad illorum destructionem ab Apostolis erectæ sint, ut erudite notarunt Turrian., lib. 1 pro canonibus Apost., cap. 25; et Feuarden., super 1 lib. Irenæ., cap. 24, qui referunt Apostolicum canonem in hæc verba: *Non debent servati decidi circa idola, sed loco eorum incontaminatas veri Dei simul et hominis, servorumque ejus, manibus efformatas imagines contra idola et Judæos erigere.*

3. *Idololatria quid.—Idolodulia.* —Ut autem hæc differentia evidentius constet, supponendum imprimis est, tunc proprie committi idololatriæ vitium, quando adoratio, soli Deo debita, ei, qui verus Deus non est, communicatur, ut D. Thom. docet, 2. 2, q. 94, art. 1, et ex supra dictis hic, art. 1 et 2, constare potest. Unde fit, ad idololatriæ vitium spectare, erigere Deo imaginem, ut propriam ejus naturam, sicut est, repræsentet. Et similiter illam sub tali existimatione adorare, vel eum, qui in illa repræsentatur, tanquam verum Deum, idololatria est, cum ille verus Deus esse non possit. Quod recte notavit German. Constantin., in epist. ad Thomam, relata in dicta VII Synod., act. 4, et indicat August., epist. 119, cap. 11. Sic etiam, servata proportione, potest vocari idolodulia, si quid adoretur cultu religioso Sanctis debito, quod tali adoratione dignum non est, vel si illi sub hac intentione simulacrum erigatur, ut si dæmon in se, vel in simulacro colatur, etiamsi non divino honore, sed illo qui sanctorum Angelorum proprius est, adoretur.

4. *Error idololatriæ unde ortus.—Varii modi antiquæ idolorum culturæ.* — Secundo, explicandi sunt varii modi quibus Gentes in hoc vitio errarunt, vel errare potuerunt. Primo enim, aut prorsus ignorabant unum Deum, cui supremam adorationem tribuerent, vel certe, si modo aliquo illum cognoscebant, non sicut Deum glorificabant, ut dicitur ad Rom. 1. Unde factum est ut supremum latriæ cultum inter multos dividerent, ut late tractat August., lib. 8 de Civit., cap. 14, et lib. 20 contra Faust., cap. 19; Lactant., lib. 1 Divin. instit., a cap. 5; et Orig., lib. 6 contra Celsum, circa princip. Hæc autem divini cultus partitio, seu communicatio variis modis accidit. Primum enim quidam homines insignes et potentes existimati sunt dii, illisque sacrificia offerebantur, et sub hac existimatione erigebantur simulacra, ut late ostendit Lactant. supra, 8; Tertul., in Apolog., c. 11 et 12, et lib. de Idolol.; et Euseb., 3 de Præparat., c. 7; August., lib. 8 de Civit., c. 26: *Tanta,* inquit, *cæcitate in montes offendunt, ut non attendant in omnibus litteris Paganorum, aut non inveniri, aut vix inveniri Deos, qui non homines fuerint, omnibus vero studeant honores exhibere divinos, quasi nihil humanitatis habuerint.* Neque homines solum mortuos, sed interdum etiam vivos, ut Eusebius supra notat, ut Deos interdum adorabant, ut ex Daniele 2 colligitur, ubi in hoc sensu Hieronymus (quem supra citavimus) inquit, simulacrum, seu statuam Imperatoris non esse ulla ratione hoc modo adorandam.

5. Secundo, quasdam mundi partes vel causas, cœlos, solem, ignem, et similia, quæ Sapien. 13 et 14 referuntur, ut Deos adorabant, eisque hac ratione simulacra erigebant, vel propter exteriorem formam quæ oculis patebat, vel certe propter latentem quamdam virtutem quam ibi inesse existimabant. Ut tradit Euseb., lib. 3 de Præpar., cap. 2 et 3; et August., lib. 20 contra Faustum, cap. 5

et 19, et lib. 4 de Civit., cap. 10, et lib. 7, cap. 5, ubi ex Varrone refert antiquos fecisse simulacra, ut per ea mundi animam, seu partes ejus conspicerent; ideoque frequentius in forma humana ea confinxisse, ut Deos hominibus similes esse significarent. Quocirca sæpe fingebantur idola, veluti receptacula quædam superiorum virtutum quæ illis conjungi putabantur, et in eis responsa dabant, quibus exteriores effectus et beneficia accepta referebant. Unde Augustinus, conc. 2 in Psal. 113, inquit : *Sine vivo aliquo habitatore esse non putant*. Quod variis Philosophorum testimoniis ostendit, lib. 8 de Civit., cap. 23 et 24, et lib. 10, cap. 10, et epist. 49, q. 3; Euseb., lib. 8 de Præparat., cap. 6. Et propter hanc causam Scriptura sacra nunc vocat idola lapides et ligna, nunc vero dæmones, Psalm. 95 : *Omnes dii gentium dæmonia;* Deuter 32 : *Immolaverunt dæmoniis, et non Deo, diis quos ignorabant ;* 1 ad Cor. 10 : *Fugite ab idolorum cultura;* et subdit infra : *Quæ immolant gentes, dæmoniis immolant*. Unde tandem eo devenerunt, ut ipsasmet sensibiles statuas Deos putarent, sive illas cum spiritibus inhabitantibus per modum unius apprehenderent, sive nihil inter eas et superiores virtutes distinguerent, sed quod videbatur, absolute adorarent. Et ideo in Scriptura sacra sæpe admonentur nihil divinitatis vel virtutis esse posse in rebus manu factis. Paul., Act. 19 : *Quia non sunt dii qui manibus fiunt*. Unde Augustinus, lib. 3 de Doct.Christ.,c. 6 et 7, omnem idololatriam ad duo capita revocat, quia vel simulacra ipsa manu facta ut Deos habebant, vel si aliqui eorum ea ut signa interpretari conabantur ,ad creaturam colendam referebant. Idem fere quæst. 116 in Genes. ; Euseb., lib. 5 de Præparat., cap. 15. Neque est hoc creditu difficile, supposita ignorantia per peccatum originale contracta, et per diuturnam consuetudinem , falsasque traditiones postmodum aucta. Præsertim cum in illis temporibus lumen fidei et gratiæ parce communicaretur hominibus, ex quibus multi sunt adeo tardi et parum instructi, ut vix quid nomine Dei significetur concipiant,

6. Tertio, constat Hebræos, quandocunque in Scriptura peccati idololatriæ redarguuntur, imitatos fuisse supra dictos ritus gentium, ut constat ex historia Jeroboam, qui vitulos aureos erexit, 3 Reg. 12, ubi, c. 18, Elias ostendit omnes illos, quos Israelitæ tunc colebant, fuisse falsos Deos, similes diis gentium, eorumque cultum esse contrarium cultui veri Dei. Et idem constat ex reprehensionibus Isaiæ 46, Jerem. 2, Deuteron. 31 : *Deum, qui te genuit, dereliquisti, et oblitus es Domini creatoris tui ;* et infra : *Immolaverunt dæmoniis, et non Deo*. Ubi sermo est de adoratione vituli, in qua Hebræi Ægyptios imitati sunt, ut Augustinus notat, libro 18 de Civitate, cap. 5.

7. *Quantum inter imaginum sacrarum idolorumque cultum intersit.* — Quarto, ex his facile intelligitur quantum distet adoratio nostrarum imaginum ab idolorum cultura. Ecclesia enim solum eas imagines in veneratione habet, quæ personas adoratione dignas repræsentant. Deinde non absolute et propter se eas adorat, sed totum earum honorem aliquo modo ad prototypa refert. Ad hæc, illas ex vera fide et existimatione depingit, res corporeas ab spiritualibus distinguendo, unamquamque juxta capacitatem ejus repræsentando. Ac denique unamquamque rem in suo gradu et ordine, et juxta modum suum veneratur, omnia in unius Dei cultum et supremum honorem referendo; ut autem in simili dixit Augustinus, libro tertio de Doct. Christ., cap. 6, ille cultus, qui videtur esse sub rebus aut signis corporalibus ac temporalibus, si ad unius Dei cultum referatur, longe a Gentium more et superstitione distat. Et similia possunt sumi ex eodem lib. 20 contra Faust., c. 13, et ex Germano et Leontio, in act. 4 VII Synod. At vero Gentiles et erigebant statuas seu imagines dæmonibus aut pravis hominibus, et eas, vel creaturas in illis repræsentatas propter se colebant tanquam suprema numina, primasque causas aliquorum saltem effectuum, seu temporalium bonorum. Credebant etiam omnes illos, quos ut Deos colebant, esse corporeos, et per propriam similitudinem per eas imagines repræsentari, quibus nihilominus divinos honores et sacrificia offerebant; distat igitur in infinitum eorum error ab Ecclesiæ Catholicæ veritate. Unde Sancti Patres vigilantissime restiterunt hæreticis, quandocunque ritus gentilicos cum imaginum usu et adoratione miscere cœperunt, ut ex Irenæo, Epiphanio, Augustino, locis supra citatis, constat, qui Carpocratem et Gnosticos reprehendunt, quod monstrosas Sanctorum imagines cum profanis simulacris conjungerent, illisque sacrificia offerrent.

8. *Objectio.— Responsio.*—Sed urgent hæretici, quia, licet in hac adoratione, bene illa utendo, manifestus idololatriæ usus non in-

tercedat, tamen fieri non potest ut omnino vitetur, præsertim in rudi et ignoranti vulgo. Unde fit ut ita imagines adoret, ac si audirent et sentirent, et divinum quid haberent. Cujus signum est, quia illas orant, et propinquius accedere cupiunt, ut audiantur vel videantur. Putant etiam unam imaginem habere majorem potestatem vel excellentiam, et ideo libentius illam adeunt. Respondetur ex dictis in superioribus, si quod fortasse in hac adoratione potest inesse periculum, vera doctrina ac populi instructione, non falsis erroribus, præcavendum esse. Unde negamus in Ecclesia Catholica, supposita vera ejus fide et doctrina, esse hoc periculum quod morale et commune sit. Quod si interdum ex incuria pastorum, vel ex defectu doctrinæ in aliquibus sit ignorantia vel superstitio, id est per accidens, neque ob eam causam universa Ecclesia tanta utilitate privanda est. Signa vero, quæ in contrarium objiciuntur, nullius momenti sunt. Orat enim populus coram imaginibus, quia (ut supra dicebamus) in eis prototypa apprehendunt et venerantur; cupiunt vero ad illas accedere, ut magis ad devotionem excitentur, et commodius illas venerentur. Magis vero ad quasdam quam ad alias afficiuntur, quia vel propter antiquitatem, vel propter artificis sanctitatem, vel propter similes circumstantias majorem devotionem excitant, aut denique quia interdum placet Deo per aliquam imaginem, seu ad præsentiam ejus majora beneficia conferre. Non est igitur cur hæretici temere judicent superstitiose fieri, quæ ex vera fide et devotione facta esse facile interpretari possunt.

9. ***Differentia inter imagines et idola.***— Ultimo ex dictis facile intelligitur quantum imagines sacræ ab idolis differant, meritoque in VII Synod., act. 7, circa finem, præceptum esse ne idolorum nomine imagines appellentur. Ut enim notavit Origines, hom. 8 in Exod., et Theodoret., q. 28 in Exod,, *idolum* falsam imaginem significat, quæ vel repræsentat quod non est, vel quale non est, id est, ut sanctum quod sanctum non est; et ideo, 1 ad Cor. 8, idolum dicitur nihil esse in mundo, quia non repræsentat aliquid quod vere ita sit, et propterea Ose. 7, exponente Hieronymo, dicitur de idololatris, quod *operati sunt mendacium*, id est, *idolum*, quia sicut simulacrum contrarium est Deo, ita idolum veritati. Et propterea etiam, Jerem. 2, idolum *vanitas* dicitur, eodem Hieronymo exponente in illis verbis : *Ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt;* et Abac. 1, *sculptibile, et conflatile*, imagines falsæ dicuntur. At vero imago propria et vera refertur ad aliquod verum exemplar; ut enim inquit Nazianz., orat. 36, quæ est 4 de Theolog., n. 83, *imaginis natura est, ut exemplar suum imitando referat;* et August., in Expos. inchoata Genes. ad litter., c. 16 : *Imago*, inquit, *tunc est*, *quando de aliquo exprimitur*, *similis ei cujus imago est;* et Damasc., orat. 2 de Imag., dicit, *imaginem esse typum prototypi*, *quem exprimit*, *et declarat;* et eodem fere modo loquitur Adrianus Papa, in sua responsione, et alii Patres in Conc. Nicæn. II. Quocirca, quamvis nomen imaginis interdum generice sumi soleat, et tribui etiam idolis et simulacris, ut videre licet in Tertul., l. de Idol., Lactan., et aliis supra citatis, in Scriptura tamen sacra nomen imaginis absolute dictum in bonam partem frequentius sumitur, ut constat Gen. 1 et 9, Sap. 7, 1 ad Cor. 11, et sæpe alias; at vero nomen idoli semper in malam partem sumitur, Lev. 19: *Nolite converti ad idola.*

10. Ad eumdem modum utendum est nominibus *sculptilium* et *simulacrorum*, ut nostris imaginibus illa non tribuamus; falsitatem enim et deceptionem includunt, et in Scriptura fere semper idola significant; et ideo Act. 15 præcipitur Christianis abstinere *a contaminatione simulacrorum*, et cap. 21 inquit Paul. : *Intuens simulacra vestra;* Psalm. 103 dicitur : *Simulacra gentium argentum et aurum*. Ubi eodem modo Augustinus loquitur, concio. 2; Hieronymus, locis citatis; Lactant., lib. 6, cap. 13.

11. Nec refert hoc loco inquirere, an idolum et imago in aliqua ratione univoce conveniant, id enim impertinens est. Quamvis enim in ratione picturæ seu figuræ, aut rei artificiosæ convenire possint, tamen in ordine ad cultum, ad vitium vel virtutem nihil habent commune, quæ sola consideratio ad præsentem materiam spectat.

ARTICULUS IV.

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriæ [1].

1. *Ad quartum sic proceditur. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contu-*

[1] 2. 2, q. 103, art. 4, ad 3; et 3, d. 9, q. 1, art. 2, quæst. 4.

meliam patris sui, puta, flagellum quo flagellatus esset, vel lignum in quo fuisset suspensus; sed magis illud abhorreret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud Sapient. 2: Morte turpissima condemnemus eum. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. *Præterea, humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, in quantum est unita Filio Dei in persona, quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

3. *Præterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis ejus et mortis, ita etiam et multa alia (puta clavi, corona et lancea) quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.*

Sed contra est quod illi exhibemus latriæ cultum, in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis; cantat enim Ecclesia [1]: O crux ave, spes unica, hoc passionis tempore, auge piis justitiam, reisque dona veniam. Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est [2], honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ; creaturæ autem insensibili non debetur honor vel reverentia, nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter. Uno modo, in quantum repræsentat rationalem naturam; alio modo, in quantum ei quocumque modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem: secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce, in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda; uno, scilicet, modo, in quantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet, adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia (puta lapidis vel ligni, argenti vel auri), sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ, ut supra dictum est [3].

[1] In Dominica de Passione Domini, in Hym.
[2] Art. præc., ad 3 arg.
[3] Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod in cruce Christi, quantum ad intentionem vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi; sed quantum ad effectum nostræ salutis consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Coloss. 2: Ipsum tulit de medio affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates, traduxit confidenter palam triumphans illos in semetipso. Et ideo dicit Apostolus, 1 ad Corinthios 1: Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem, qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est.

Ad secundum dicendum, quod crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quæ sunt Christi. Unde Damascenus dicit, in 4 lib. [1], pretiosum lignum ut sanctificatum tactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum, clavos, indumenta, lanceam, et sacra ejus tabernacula, quæ sunt præsepe, spelunca, et hujusmodi. Ista tamen non repræsentant imaginem Christi sicut crux, quæ dicitur signum Filii hominis, quod apparebit in cœlo, ut dicitur Matth. 24. Ideoque mulieribus dixit Angelus: Jesum quæritis Nazarenum crucifixum; non dixit, lanceatum, sed crucifixum. Et inde est quod crucem Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcunque hujusmodi.

COMMENTARIUS.

Respondet D. Thomas crucem, tam ratione contactus quam ratione repræsentationis, adorandam esse latria. Cujus responsionis posterior pars in superiori disputatione fere explicata est; prior vero ex iis pendet quæ circa articulum sextum dicenda sunt, et ideo hanc disputationem de cruce in ultimam hujus quæstionis partem differemus. In littera vero D. Thomæ (quoniam reliqua clara sunt), illud solum advertendum est, cum inquit nos alloqui et deprecari crucem tanquam ipsum crucifixum, non esse sensum, proprie et in rigore orationem fundi ad crucem (ut in superioribus explicatum reliquimus), sed fundi ad Christum in cruce repræsentatum et ap-

[1] C. 12, circ. med.

prehensum, ex quo tanquam ex signo recte colligit D. Thomas crucem eadem adoratione cum Christo adorari, quia in illa adoratur Christus, ac si præsens adesset.

ARTICULUS V.

Utrum mater Christi sit adoranda adoratione latriæ [1].

1. *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mater Dei sit adoranda adoratione latriæ. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri regis et regi. Unde dicitur*, 2 *Reg*. 2, *quod positus est thronus matri regis, qua sedit ad dexteram ejus. Et Augustinus dicit in serm. de Assumptione : Thronum Dei, et thalamum Domini cœli atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse, ubi est ipse. Sed Christus adoratur adoratione latriæ; ergo et mater ejus.*

2. *Præterea, Damasc. dicit in* 4 *lib.* [2], *quod honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione latriæ ; ergo et mater.*

3. *Præterea, conjunctior est Christo mater ejus quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ; ergo et mater Christi est adoratione latriæ adoranda.*

Sed contra est, quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.

Respondeo dicendum, quod quia latria soli Deo debetur, nulli creaturæ debetur latria, prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam, et ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ. Cum igitur Beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ; sed solum veneratio duliæ, eminentius tamen quam cæteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

Ad primum ergo dicendum, quod matri regis non debetur æqualis honor honori qui debetur regi ; debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cujusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates inductæ [3].

Ad secundum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium adoranda. Non tamen eo modo quo honor imaginis, quia ipsa imago, prout in se consideratur, ut res quædam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum, quod crux non est capax venerationis prout in se consideratur, ut dictum est [1]. *Sed Beata Virgo secundum seipsam est venerationis capax. Et ideo non est similis ratio.*

COMMENTARIUS.

Quod ad mentem D. Thomæ attinet, ipse in hoc articulo (ut aperte patet ex corpore ejus) solum agit de adoratione absoluta, quæ per se et propter propriam excellentiam alicui tribuitur, fortasse quia supponit rationalem personam non esse alio modo adorandam, non quia sit omnino incapax adorationis respectivæ, sed quia cum sit capax propriæ venerationis, ea uti oportet, et non alia, ut in solut. ad 3 indicatur. Hoc igitur sensu supposito, clara est responsio ejus, Beatam, scilicet, Virginem non latria, sed dulia, vel potius hyperdulia adorandam esse. Et solutiones etiam argumentorum, supposito eodem sensu, nullam habent difficultatem. Disputatio vero fusior de hac materia tradetur commodius infra, postquam de dignitate et excellentia gratiæ et gloriæ Beatissimæ Virginis disputaverimus; cum enim fundamentum hujus cultus sit excellentia Virginis et potestas, hujus cognitio illius intelligentiam supponit. Ibi ergo tam de adoratione quam de oratione ad Virginem exhibenda commodius disseremus. Sicut etiam de adoratione Eucharistiæ in propria illius materia tractandum est.

ARTICULUS VI.

Utrum reliquiæ Sanctorum sint adorandæ [2].

1. *Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sanctissimæ reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum, quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias, videtur ad errorem Gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt Sanctorum reliquiæ adorandæ.*

2. *Præterea, stultum videtur rem insensi-*

[1] 2. 2, q. 103, art. 4, ad 2. Et 3, d. 9, q. 1, a. 2, q. 3.
[2] C. 17.
[3] In arg. 1.

[1] Art. præc.
[2] 2. 2, q. 96, a. 4, ad 3.

bilem venerari. Sed Sanctorum reliquiæ sunt insensibilia corpora. Ergo stultum est eas venerari.

3. *Præterea, corpus mortuum non est ejusdem speciei cum corpore vivo; et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicujus Sancti corpus ejus non sit adorandum.*

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccles. dogmatibus[1]: *Sanctorum corpora, et præcipue beatorum Martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime honoranda, scilicet, credimus. Et postea subditur: Si quis contra hanc sententiam velit esse, non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantianus creditur.*

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de Civit. Dei[2], *si paterna vestis et annulus, ac si quid est hujusmodi, tanto charius est posteris, quanto erga parentes est major affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius atque conjunctius, quam quælibet indumenta gestamus, hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent. Ex quo patet, quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea, quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur; non solum corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes, et similia. Manifestum est autem quod Sanctos Dei in veneratione habere debemus, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescunque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et præcipue eorum corpora, quæ fuerunt templa et organa Spiritus Sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo.*

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit ratio Vigilantii, cujus verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scribit[3], *dicentis: Prope ritum Gentilium videmus sub prætextu religionis introductum; pulvisculum nescio quem in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. Contra quem Hieronymus, in ep. ad Riparium*[4]: *Nos non dico Martyrum reliquias, sed nec solem, nec lunam, nec Angelos adoramus, scilicet, adoratione latriæ, honoramus autem reliquias Martyrum, ut eum, cujus sunt Martyres, adoremus; honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum. Sic ergo honorando reliquias Sanctorum, non incidimus in errorem Gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.*

Ad secundum dicendum, quod corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo, et propter Deum, cujus fuerunt ministri.

Ad tertium dicendum, quod corpus mortuum alicujus Sancti non est idem numero quod primo fuit dum viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima; est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda.

Littera D. Thomæ et per se clara est, et in sequenti disputatione amplius illustrabitur.

DISPUTATIO LV,

In duas sectiones distributa.

DE RELIQUIARUM CULTU ET VENERATIONE.

In hac disputatione omnia illa, quæ de imaginibus tractata sunt, sigillatim quæri et investigari possent. Tamen, quia ratio doctrinæ similis est, et eadem fere proportione applicari potest, ideo brevius doctrinam de reliquiarum cultu complectemur, illius honestatem et modum, seu naturam et speciem explicando. Nomine autem reliquiarum non tantum Sanctorum corpora, vel eorum partes, sed etiam vestes, et alia similia, quibus ipsi specialiter usi sunt, comprehendimus.

SECTIO I.

Utrum Sanctorum reliquiæ in veneratione et honore habendæ sint.

1. Hæretici negant reliquias Sanctorum adorandas esse, vel a fidelibus custodiendas et conservandas. Cujus hæresis auctor fertur esse Vigilantius. Sed illum in hoc errore fuisse discipulum Eunomii, refert Hieronymus, ep. ad Riparium, et l. contra Vigilant., dicit etiam eum fuisse imitatum Judæos et Samaritanos, qui humana cadavera abominantur. Sed et ante Eunomium Gnosticos contempsisse Martyres, non tam eorum reliquias quam martyria despicientes, refert Iren., l. 3, c. 20; et

[1] C. 73, in princ., habetur inter opera Augustini, tom. 3.

[2] L. 1, c. 13, tom. 5.

[3] In ep. ad Vigilant., non procul a princ., t. 3.

[4] Incipit epist *Acceptis primum litteris tuis*, non procul a princ.

Tertul., in Scorpiaco. In hoc eodem errore versatus est postea Constant. IV, seu Copronymus, ut ex Suid. refert Prateol.; et postea Joann. Wicl., ut refert Waldens., tom. 3 de Sacramentalib., c. 174; ac denique Luther., Calvin., Zuingl., et alii novi hæretici, ut refert Lindan., dialog. 2; Hosius, in confes., c. 58; Alan., dial. 3, c. 12 et sequentibus.

2. *Reliquiis Sanctorum veneratio debita.* — Dicendum vero est reliquias Sanctorum merito a fidelibus conservari, et cum magna reverentia et veneratione tractari. Hæc veritas non solum de fide certa est, sed etiam videtur lumine naturali evidens, supposita, quam de Sanctis habemus, existimatione, et primo indicatur in Script. sacra; Genes. enim 50, et Exod. 13, legimus ossa Jacob et Joseph cum magno honore esse conservata et sepulturæ tradita. Et Deuter. ult. creduntur Angeli sepelivisse corpus Moysis, ut ex antiqua traditione exponit Epiph., hær. 9, circa finem; et Act. 8, curaverunt Stephanum viri timorati, et fecerunt planctum magnum super eum.

3. *Veneratio Ecclesiæ Romanæ circa reliquias Sanctorum. — Ecclesiæ Constantinopolitanæ erga reliquias devotio. — Antiochenæ Ecclesiæ devotio erga Sanctorum reliquias.* — Secundo hoc maxime probatur ex universalis Ecclesiæ traditione et consensu, quem sic demonstro. Nam imprimis de usu Ecclesiæ Romanæ antiquissimo constat ex Cornel. Papa, ep. 1, ubi tractat de translatione corporum Petri et Pauli, suo tempore facta a Catacumbis, ad loca in quibus martyria sunt passi; et Greg., l. 3, ep. 30 (quæ pro veneratione reliquiarum attente legenda est), earumdem reliquiarum Petri et Pauli meminit, et quomodo ab eo tempore quo passi sunt, magna cum veneratione servatæ fuerint; et l. 5, ep. 50, mittit partem harum reliquiarum reginæ Francorum, monens ut debito honore tractentur. Hieronymus etiam contra Vigilant., refert summos Pontifices solitos esse super reliquias SS. Apostolorum Deo sacrificium offerre; et coram eis semper fuisse luminaria accensa, constat ex Greg., 3 dialog., c. 24; Chrys., hom. 32 ad Rom., circa finem, civitatem illam magnificat, quod in ea reliquiæ Apostolorum conditæ sunt, et corpori Pauli circumvolvi exoptat. Secundo, de Ecclesia Constantinopolitana. Ad eam etiam translatæ sunt summo cum honore reliquiæ SS. Andreæ, Lucæ et Timothei, tempore Constantini Magni, teste Hieronymo contra Vigilant.; postea reliquiæ S. Pauli Episcopi et martyris tempore Theodosii senioris, ut refertur l. 9 Tripart., c. 17. Et corpus S. Joannis Chrysostomi, tempore Theodosii Junioris, l. 10 Tripart., c. 26; Theodoret., l. 5 Hist., c. 3; Niceph., l. 14, c. 43; refert etiam idem Chrys., hom. 66 ad Popul., Constantinum Magnum magni honoris gratia, juxta fores templi in quo Apostolorum reliquiæ servabantur, a filiis suis fuisse sepultum. Et ibidem inquit, reliquias Sanctorum non solum Romæ, sed etiam Constantinopoli magna coli pietate. Tertio, de Antiochena Ecclesia, corpus S. Ignatii, in magna veneratione ibi habitum esse refert Evag., t. 1, c. 16. Idem de S. Meletio, Sozomenus, l. 10, c. 12; et de S. Babila, Ruffinus, l. 1, c. 35, ubi refert dæmones ad ejus præsentiam obmutuisse, neque in idolis suis amplius responsa dedisse; et in hujus Sancti honorem integrum librum Chrysostomus composuit. Quarto, in Alexandrina Ecclesia, caput Joannis Baptistæ cum summo honore servavit Athanasius, ut Ruffin. refert, l. 2, c. 28. In Hierosolymitana, sedes seu cathedra S. Jacobi honorifice conservata est, teste Euseb., l. 7, c. 15; Niceph. l. 6, cap. 16. In Smyrnensi, corpus S. Polycarpi, auctore eodem Euseb., l. 4, c. 15; et Niceph., l. 3, c. 35. In Hispania, reliquiæ S. Jacobi, singulari Dei providentia conditæ sunt, et non solum ab incolis, sed ab universis fidelibus religionis causa eo venientibus adorantur, ut ex antiquissima et vulgatissima traditione constat. Et simili veneratione corpora S. Dionysii, Martini, Hilarii, et alia pene innumera Gallicana Ecclesia semper venerata est. De Mediolanensi legi potest Ambrosius, epist. ult. ad Sororem, et serm. 91 et 92, ubi de inventione Sanctorum Gervasii et Protasii, Nazarii et Celsi, historiam refert. Et alia similia congerit Hieronymus contra Vigilant.

4. Tertio confirmat hanc traditionem communis Patrum consensus, qui partim ex dictis hic, partim ex iis quæ, art. 1, pro veneratione Sanctis debita adduximus, satis constare posset. Sed præterea Clemens Romanus, lib. 6 Constit., c. 30: *Eorum*, inquit, *qui Deo vivunt, nec reliquiæ sine honore manent.* Justin. Martyr, quæst. 28 a Christianis proposita, corpora et sepulcra Martyrum dicit virtutem habere, et adversos dæmones, et ad sanandos morbos qui arte medicinæ curari non possunt. Nazianzen., orat. 3, quæ est prima contra Julianum, § Non victimas, de Sanctis loquens, inquit: *Quorum vel sola corpora idem possunt quod animæ sanctæ, sive tangan-*

tur, sive honorentur, quorum vel sola sanguinis gutta, atque exigua passionis signa, idem possunt, quod corpora Basilius, Psalm. 115, circa illa verba : *Pretiosa in conspectu Domini: In lege*, inquit, *veteri morticina habentur abominatione; nunc contra si mors cuipiam irrogatur pro Christi nomine, pretiosæ censentur reliquiæ ejus ; tunc, si quis tangeret cadaver, immundus erat ; nunc martyris ossa quisquis attigerit, ob gratiam corpori insidentem fit quadantenus sanctificationis particeps.* Tertullianus, l. 2 ad Uxorem, dicit solitos esse fideles reptare in carceres ad osculanda vincula martyrum. Alia legi possunt in August., ep. 42, et serm. 11 de Sanctis; Cyprianus, l. 3, ep. 6, alias ep. 37.

5. Quarto, variis signis et miraculis, per Sanctorum reliquias tanquam per divina organa effectis, earum adorationem approbavit Deus. Nam, 4 Regum 13, ossa Elisæi suscitarunt mortuum. Actorum 19, sudaria vel semicinctia Pauli ad infirmos deferebantur : *Et recedebant ab eis languores, et spiritus nequam egrediebantur.* Quin etiam umbra Petri liberabat homines ab infirmitatibus suis. Multaque alia referuntur in VII Synodo, et apud Augustin., l. 22 de Civit., c. 8, de miraculis per reliquias S. Stephani et aliorum effectis; et ep. 137, eleganter disputat cur Deus per unius Sancti reliquias potius quam alterius; miracula interdum operetur. Gregorius Turon., l. de Gloria Mart., c. 31, agit de reliquiis S. Andreæ, earumque miraculis, et de oleo quod ab illis manabat. Et similia frequenter leguntur in ecclesiasticis historiis. Huc etiam pertinet quod Deus sæpe occultas Sanctorum reliquias per revelationem manifestavit, ut in honore haberentur, ut legimus de S. Marcellino, Gervasio, Protasio, et aliis.

6. Quinto, propter hæc tandem definita est hæc veritas a Felice I, cum Conc. Rom., ep. 2 decretali; in VII Synod., act. 1, in confessione catholica Theodosii et Basilii Ancyrani, ubi dicitur hanc esse traditionem Apostolicam, et act. 3, ep. Theodo., in fine, optimis rationibus probatur. Habentur etiam multa act. 4, et 7, can. 7, præcipitur ut Ecclesiæ non consecrentur sine reliquiis Sanctorum. Quod in Conc. Carthag. V, c. 14, fuerat institutum. Habetur cap. Placuit, de Consecrat., d. 1. In Lateran. etiam sub Innoc. III, c. 62, præcipitur ut reliquiæ extra capsam non ostendantur, neque exponantur venales, et ut denuo inventæ non adorentur, nisi prius a Roman. Pont. fuerint approbatæ, de quo infra. In Concil. item Mogun., cap. 51, præcipitur ne transferantur de loco ad locum sine licentia Episcopi, cap. Corpora, de Consec., dist. 1. Item in Bracharen. III, c. 5, docetur qua reverentia portandæ sint in publicis solemnitatibus et pompis. Denique Tridentinum, sess. 25, decr. 2, hoc gravissime definit.

7. Sexto et ultimo, ratione, quia corpora Sanctorum fuerunt templa animarum sanctarum, et futura sunt consortia æternæ beatitudinis, in qua erunt in perpetuo honore. Deinde illas conservare et retinere, est signum amoris erga Sanctos, et excitant eumdem amorem et devotionem ad illos. Tertio, majorem cum illis habent conjunctionem quam imagines, et suo modo magis illos repræsentant; ergo propter excellentiam Sanctorum et habitudinem ad illam sunt reliquiæ honore dignæ. Quæ rationes latius tractantur in VII Synod., act. 4 et 7; ab August., l. 1 de Civit., c. 13; et Damasceno, l. 4, c. 16.

8. *Objectio.* — Sed contra; nam, Lucæ 11, dixit Dominus Judæis : *Væ vobis, qui ædificatis monumenta Prophetarum.* Ergo similia verba dici possunt de nobis. Unde ibidem, et Matthæ. 23, comparat Christus Pharisæos sepulcris dealbatis, quæ interius sunt plena ossibus mortuorum; indicans hujusmodi ossa esse immunda, et nullius venerationis posse esse digna. Secundo, Concilium Elibertin., can. 34, vetat ad sepulcra Martyrum cereos accendere. Tertio, in Sanctorum reliquiis non manet nisi materia prima, præsertim in cadaveribus eorum, et ad summum juxta probabilem opinionem manet eadem quantitas cum aliquibus accidentibus; sed hæc non sunt satis ut adorari possint, quia alias, etiam si convertantur in terram aut in vermes, essent adorandæ, quia manet eadem quantitas.

9. *Responsio.* — Ad primum, ut illa Christi verba intelligantur, attendenda sunt quæ sequuntur; sic enim ait : *Væ vobis, qui ædificatis sepulcra Prophetarum, patres autem vestri occiderunt illos. Profecto testificamini, quia eorum operibus consentitis.* Quæ ultima verba difficilia sunt; nam qui ædificat sepulcrum homini occiso, non ideo videtur occidenti consentire, sed potius pietatem et misericordiam circa occisum ostendere. Nicodemus enim et Joseph ab Arimathia, qui Christo mortuo sepulcrum pararunt, non ideo neci ejus consenserunt. Dici ergo potest duplici causa posse aliquem ædificare sepulcrum hominis occisi. Primo, ut misericordiam vel honorem circa mortuum exerceat. Secundo in

memoriam, et quasi in monumentum egregii operis ab interfectore patrati; qui ergo hoc posteriori modo ædificat sepulcrum, aperte testificatur se consentire operibus interfectoris. Hoc ergo modo videntur Pharisæi ædificasse sepulcra Prophetarum, et ideo merito à Christo reprehenduntur; ejus vero reprehensio ad reliquiarum adoratores nullo modo pertinet. Ita videtur interpretari Chrys., hom. 75 in Mat., dicens : ***Menti eorum, qui ædificabant sepulcra, aperte detrahit ; non enim ut honorarent occisos, sed ut suorum vires ostenderent, ne tanti facinoris audacia memoria caderet, sepulcra ædificabant.*** Sed difficile est asserere Pharisæos hac intentione ædificasse sepulcra Prophetarum, quos justos et sanctos esse existimabant, et injuste fuisse interfectos; unde, Mat. 23, aperte dicit Christus : ***Ædificatis sepulcra Prophetarum, et ornatis monumenta justorum, et dicitis : Si fuissemus in diebus Patrum nostrorum, non essemus socii eorum in sanguine Prophetarum.***

9. Dicendum ergo est, Christum hoc modo illos reprehendisse, quia, licet expresse hoc non intenderent, facto tamen ipso ita se gerebant, ac si hoc intenderent. Cum enim persequerentur vivos Prophetas, imo et dominum Prophetarum, licet dicerent se ædificare monumenta in honorem Prophetarum mortuorum, satis convincebantur, non animo religioso, sed ex hypocrisi ædificasse illa sepulcra; atque adeo ita se gessisse, ac si approbare vellent facta parentum suorum. Ita exposuit Chrysostomus his verbis : ***Non quia ædificant, nec quia patres accusant, Væ illis dixit, sed quoniam ita dicentes et facientes, patres suos condemnare audebant, cum ipsi pejora committerent.*** Et in Imperfecto, hom. 45, latius prosequitur eamdem expositionem. Quam indicat etiam Hieronymus, Matth. 23; et Hilar., canon. 23, in Matth.; optime Ambrosius, l. 17 in Luc., inquit : ***Ædificando sepulcra Prophetarum, patrum suorum facta damnabant ; æmulando etiam paterna scelera in seipsos sententiam retorquebant ; non ergo ædificatio, sed æmulatio loco criminis æstimatur.*** Idem Augustinus, l. 2 contra Advers. leg. et proph., c. 5. Quod vero Christus comparaverit Pharisæos sepulcris dealbatis, plenis ossibus mortuorum, nihil facit ad causam ; illa enim metaphora solum voluit Christus Pharisæorum hypocrisim indicare; non tamen propterea significavit omnia ossa mortuorum esse immunda, et non posse interdum esse veneratione digna, ut notavit Cyril. Alexand., l. 10 contra Julian., in princ.

10. Ad secundum, ex Conc. Elibert., notanda est ratio quæ in illo canone subjungitur, sic enim dicitur : ***Cereos per diem placuit in cæmeterio non incendi, inquietandi enim Sanctorum spiritus non sunt.*** Hujus enim rationis obscuritas occasionem quibusdam præbuit dicendi, per ***Sanctorum spiritus***, non mortuorum animas intelligi, quia sive beatæ sint, sive in Purgatorio existant, nihil cereis accensis perturbari possunt. Nec enim verisimile est Patres illius Concilii tam crassa ignorantia laborasse, ut sanctas animas nostris actibus perturbari putarent. Loqui ergo videntur de viventibus fidelibus ad sepulcra mortuorum accedentibus, quorum spiritus seu mentes ea cæremonia eo tempore perturbabantur, seu scandalum patiebantur propter aliquam specialem occasionem eo tempore occurrentem, eo quod videretur aliquid commune habere cum ritibus Gentilium; solebant enim illi ad sepulcra defunctorum faces accendere, ut colligitur ex Sueton. in Tiberio, c. 98; aut certe quia inducebantur in errorem, putantes animas martyrum inde juvari.

11. Sed veriori et clariori sensu per ***Sanctorum spiritus***, mortuorum animas intelligimus, quæ non proprie dicuntur perturbari, sed metaphorice, quatenus eis displicet, quando homines aliquid superstitiosum in earum levamen vel honorem fieri vident. Quomodo dixit Ambrosius l. 2, ep. 8, loquens de quadam defuncta, ***Non esse mæstificandam lacrymis, sed orationibus juvandam.*** Et juxta hanc expositionem dicendum est eam cæremoniam tunc fuisse prohibitam, quia fortasse aliquid de errore Gentilium irrepserat, et accensis facibus, ritibus superstitiosis Sanctorum animæ invocabantur; et fortasse hac ratione dictum est non debere Sanctorum spiritus inquietari, sicut 1 Reg. 28 dixit anima Samuelis : ***Quare inquietasti me?*** Qui etiam loquendi modus apud ethnicos erat, qui incantationibus dicebant inquietari animas defunctorum, seu sollicitari, ut significat Plinius, l. 28, cap. 2. Cessante ergo omni superstitione, omnique illius occasione et periculo, certum est cæremoniam illam non esse malam, sed potius honestam et religiosam; ordinatur enim in divinum honorem, et ad excitandos animos fidelium ad devotionem, et spem gloriæ et æternæ vitæ futuræ, ut late tractat Hieronymus, ep. ad Ripar., et l. contra Vigilantium. Exemplum hujus est apud

Augustinum, l. 1 de Morib. Eccles., c. 34, ubi reprehendit eos qui ad sepulcra martyrum epulas deferunt. Reprehendit enim excessum et superstitionem, ut patet ex illis verbis : *Luxuriosissime super mortuos bibentes, et epulas cadaveribus præbentes*. Nam quod recta fide et intentione id factum honestum sit, idem Augustinus declarat, l. 6 Confes., c. 2, l. 8 de Civit., c. 27.

12. De tertio argumento multa speculatur Henricus, Quodl. 10, q. 6; existimo tamen non tam metaphysice quam moraliter expediendum esse; nam (ut statim dicam) quod in reliquiis manet, solum adoratur propter habitudinem ad personam cujus reliquiæ fuerunt. Hæc autem habitudo non est res physica, nec relatio realis, sed rationis seu moralis quædam dignitas, quæ tamdiu durare censetur, quamdiu res illa sub tali forma, figura et accidentibus conservatur, ita ut humano et morali modo res existimetur esse eadem, quæ ad talem Sanctum pertinuit, seu qua ille usus est. Hic autem status durare censetur, quamdiu res in ea dispositione conservatur quam habuit, quando a tali persona separata vel relicta fuit, vel saltem quamdiu non multum est ab illo statu mutata, in quo adorabilis est, quia retinet prædictam habitudinem, et in esse reliquiæ (ut ita dicam) conservatur. At vero, postquam multæ transmutationes intercedunt, censetur hujusmodi res prædictam habitudinem amittere, et statum seu rationem reliquiarum perdere, et idcirco adorabiles non sunt. Præsertim quia, quando ad eum statum deveniunt, nulla potest esse certitudo, et sæpe earum rerum veneratio indecentiam præ se ferret, quæ tamen in omni religioso cultu maxime cavenda est.

SECTIO II.

Quæ adoratio Sanctorum reliquiis tribuenda sit.

1. In hac dubitatione nihil fere novi addendum occurrit; eadem enim doctrina, quæ de adoratione imaginum data est, servata proportione, est ad reliquias accommodanda. Supponendum est ergo reliquias esse adorabiles illo duplici modo supra explicato. Primo, per se seu solitarie, tanquam materiam totam adorationis. Secundo, ut conjunctas cum personis quarum fuerunt reliquiæ, ita ut persona ipsa per se primo adoretur in reliquiis, seu per reliquias quæ simul coadorantur.

2. Dicendum est ergo primo, eadem adoratione qua adoratur persona, posse interdum reliquias ejus coadorari. Ita docuit Damasc., orat. 3 de Cultu imag., et colligitur ex VII Synod., act. 4, ubi ex Leontio hæc verba referuntur : *Quemadmodum filii, peregrinante patre, ingenti amore ex animo erga eum affecti, quidquid in illius domo viderint, sive baculum, sive sedem, cum lacrymis amplexantur, non illa honorantes, sed patrem desiderantes et venerantes, sic nos Christum, et reliquos Sanctos colimus*, etc. Ex quibus verbis ratio conclusionis sumitur. Nam, licet reliquiæ re ipsa separatæ sint a personis quarum fuerunt reliquiæ, mente tamen possunt ut conjunctæ apprehendi; ergo sicut vestis, verbi gratia, S. Francisci, si esset revera conjuncta personæ ejus, posset cum illa, unica actione adorari ita, et nunc quamvis in re ipsa disjuncta sit, potest similiter coli. Quia mentis apprehensio potest conjungere, et per modum unius ad colendum proponere eas res quæ, licet sejunctæ sint, habitudinem tamen inter se retinent.

3. *Adoratio reliquiis Sanctorum debita qualis.*— Secundo dicitur, quando reliquiæ seorsum et per se adorantur, adorationem illam esse respectivam et inferiorem, et consequenter esse diversum actum ab illo quo persona propter se adoratur, quamvis ad eumdem habitum pertineat. Tota conclusio est facilis ex supra dictis de imaginibus. Nam totus hic cultus fundatur in excellentia et sanctitate illius personæ cujus reliquiæ sunt. Cum enim ipsæ sint res vita et ratione carentes, propter se adorabiles non sunt. Ergo illa adoratio non potest esse absoluta, sed respectiva, et consequenter distincta saltem quoad actum ab absoluta ejusdem personæ adoratione; non tamen quoad habitum, quia excellentia in qua uterque actus nititur, et quam per se primo respicit habitus, eadem est, sicut de imaginibus diximus.

4. *Cultus reliquiarum quomodo religiosus. —Constantini imperatoris erga Sanctorum reliquias pietas qualis.—Reliquiarum venditio simoniaca.* — Et hinc consequenter infertur, hunc cultum reliquiarum esse religiosum, et ad pietatem pertinentem, ad modum de imaginibus explicatum. Quia totus fundatur in eadem sanctitate, et ad idem bonum animæ refertur. Unde per actiones et res sacras tribuitur, ut sunt templa, altaria, peregrinationes, et similia. Unde Hieron., in c. quadragesimo Ezechiel., de se ipso refert, cum esset puer, et Romæ versaretur, valde fuisse sollicitum in sepulcris Apostolorum et

Martyrum visitandis, diebus præsertim dominicis et festivis. Et Constantinus (ut Ruffin. refert, l. 3 Hist., c. 33), ante Martyrum et Apostolorum thecas, jacebat cilicio prostratus. Hinc etiam Chrysostomus, hom. 66 ad Popul., circa finem, inquit: *Christi servorum sepulcra regiis aulis sunt clariora, non ædificiorum magnitudine, licet in hoc etiam superent, sed (quod multo majus est) convenientium studio.* Hinc denique reliquiarum contemptus in injuriam Sanctorum redundat, propter quod etiam earum venditio sacrilega et simoniaca censetur, cap. Cum ex eo, de Reliquiis et veneratione Sanctorum, et tradunt jurisperiti, in c. Quisquis, 17, q. 4.

5. *Dubium.—Reliquiæ Sanctorum quo modo absolute, et sine conditione adorari possint.*— Sed quæret aliquis hoc loco, an hujusmodi reliquiæ absolute adorandæ sint, vel tantum sub conditione. Et ratio dubii est, quia plurimum sunt incertæ ; unde, si absolute adorentur, periculum est ne falsæ pro veris adorentur ; ad vitandum ergo periculum, oportet conditionem apponere. Exemplo confirmari hoc potest, nam, cum alicui, per modum revelationis, species Christi Domini ostenditur, non debet illam absolute adorare, sed solum sub conditione, ne exponat se periculo pro Christo adorandi Satanam transfiguratum in angelum lucis; ergo similiter, etc. Respondetur distinctione et prudentia opus esse. Aliud est enim loqui de publico et solemni ritu seu honore reliquiarum, aliud de privato ex singulari devotione alicujus personæ. Ut enim aliquæ reliquiæ publice ab universa Ecclesia colantur, primo, necesse est ut de sanctitate personæ, vel per universalem Ecclesiæ consensum seu traditionem, vel per summi Pontificis canonizationem constet. Deinde oportet ut publica auctoritate reliquiæ proponantur ut veræ, et ad talem personam pertinentes; hæc autem auctoritas est apud Summum Pontificem et Episcopos, qui sufficientem diligentiam ante approbationem adhibere tenentur. Et quamvis harum reliquiarum non sit æqualis certitudo (aliæ enim sunt antiquiores aliis), tamen, supposita dicta approbatione, absolute adorari possunt absque explicita conditione, tum quia in rebus humanis non est major certitudo requirenda, et periculum formalis erroris, ut ita dicam, nullum est, cum in ratione formali adorandi non possit esse error, in qua ratione virtute continetur conditio errorem excludens; tum etiam quia si interdum materialiter erretur, nulla erit culpa, cum bona fide et prudenti modo procedatur. Et pie credendum est non permissurum Deum hujusmodi errorem in hoc publico cultu. Quod si interdum videtur intercedere aliquis error, non tam est in substantia rei adoratæ quam in aliqua conditione. Ut, verbi gratia, corpus ejusdem Sancti interdum in diversis locis esse existimatur, et in eis solemniter honoratur; id tamen accidere potuit, vel quia in utroque loco est aliqua pars illius corporis, et a parte totum nominatum est. Ait enim Theodoret., lib. 8 ad Græcos, nullibi fere reperiri integrum alicujus Sancti corpus, propter fidelium devotionem. Vel certe causa interdum esse potuit, quia Sancti fuerunt ejusdem nominis, et successu temporis utriusque reliquiæ ejusdem personæ existimatæ sunt, et propter nominis ambiguitatem, illi attributæ, qui majoris habetur gloriæ et sanctitatis. Quod in capite Joannis Baptistæ suspicor accidisse. In diversis enim Ecclesiis esse dicitur; qui tamen error non tam est in substantia, quam in conditione rei adoratæ ; satis est enim ut sine errore certum sit illas esse alicujus Sancti reliquias.

6. At vero, ut reliquiæ privatim coli possint, sufficit privatum etiam testimonium virorum fide dignorum, vel alia ratio aut conjectura ita probabilis, ut sufficiens sit ad prudens judicium ferendum. Neque enim in hoc actu major certitudo exigenda est, quam ad aliarum virtutum actus exercendos, et ideo tunc etiam non oportet conditionem aliquam explicare, quia proprie nullum est periculum erroris, ut explicatum est. Quando vero res est dubia et incerta, tunc quidem abstinendum est a cultu, non tamen reliquiæ conculcandæ sunt et contemnendæ, sed separatim custodiendæ. Et per hæc patet responsio ad rationem dubitandi.

7. Ad exemplum vero respondetur, frequentius verum esse quod in eo sumitur, ut docet Bonavent., in 3, d. 9, a. 1, q. 6; Marsil., quæst. 8, a. 2, dub. 5. Quia veritas personæ, quæ in revelatione apparere videtur, difficilius cognoscitur, et ideo, moraliter loquendo, res est valde incerta, et quoad hoc non est simile illud exemplum. Si tamen bona fide aliquis procedat, et sufficientem faciat diligentiam ad discernendos spiritus, et tandem prudenter judicet revelationem esse a bono spiritu, potest simpliciter adorare sine periculo erroris, tum quia bona fide et prudenter operatur ; tum etiam quia formaliter tota

adoratio tendit ad personam vere sanctam; ad formam vero seu speciem apparentem, solum quatenus vel illa persona est, vel illam repræsentat.

8. *Dubium.—Responsio.—Sanctorum reliquias, privatim possessas, secum devotionis gratia portare licitum ac pium.*—Ultimo tandem quæri potest, an liceat reliquias, quæ privatim possidentur, devotionis gratia secum ferre. Angelus enim, verbo Reliquiæ, negat, argumento capituli Corpora, de Consecr., dist. 1, ubi præcipitur ut reliquiæ de loco ad locum non transferantur sine Episcopi licentia. Cui addere possumus Concilium Bracharense III, cap. 5, ubi reprehendit Episcopos qui, in solemnitatibus Martyrum ad Ecclesiam progressuri, reliquias collo suo imponebant. Respondetur tamen sine ulla dubitatione, illud esse licitum et pium, ut D. Thomas docet, 2. 2, q. 96, a. 4, ad 3; Anton., 3 par., tit. 12, c. 8; Sylvest., et Armil., verbo Reliquiæ; et Navar., in Sum., c. 11, n. 35; et piorum usus hoc satis confirmat. Ratio vero est, quia hoc non est per se malum, cum ex devotione fiat propter venerationem Sanctorum et utilitatem fidelium, et nullam indecentiam vel malitiam per se conjunctam habeat. Neque etiam est malum quia prohibitum. Nulla est enim lex ecclesiastica quæ hoc vetet. In illo enim capite Corpora, non est sermo de hac re, sed de translatione reliquiarum, ut per se constat. Concilium autem Bracharense reprehendit Episcopos, qui propter majorem fastum, et hominum gloriam id faciebant, ut super humeros Levitarum in sellulis portarentur. Unde infra subdit: *Quod si Episcopus reliquias per se deportare elegerit, non ipse a diaconibus in sellula vehatur, sed una cum populis progrediatur.*

DISPUTATIO LVI,

In tres sectiones distributa.

DE USU ET ADORATIONE CRUCIS.

Quoniam D. Thom. de cruce specialiter disseruit, ideo disputationem hanc superioribus adjungimus, quamvis ejus doctrina eadem fere futura sit. Eam tamen in ultimum locum reservavimus, quia duplex potest esse crucis consideratio. Prima, quatenus est reliquia Christi, ejus tactu et sanguine consecrata, quæ solum habet locum in ea cruce in qua Christus pependit, et in omnibus ejus partibus, etiam si in figura crucis non sint; extendi autem potest ad clavos, columnam, sepulcrum, et alias Christi reliquias. Secunda consideratio est per modum imaginis, quæ potissimum locum habet in omni cruce, quæ ex permanenti materia conficitur. Addi vero potest tertia consideratio crucis, per modum cæremoniæ cujusdam, ut quando motu, seu actione successiva nos ipsos, seu res alias signo crucis, veluti quadam successiva imagine signamus seu sanctificamus. De his igitur breviter dicendum est.

SECTIO I.

An lignum crucis, in quo Christus pependit, sit adorandum latria.

1. *Cruci, aliisque passionis Christi insignibus, adoratio debita.* — Omissis hæreticorum sententiis, qui de cruce Christi nihil aliud quam de cæteris reliquiis opinantur, dicendum est primo, lignum crucis in qua Christus pependit, adorandum esse, idemque de spinis, clavis, aliisque reliquiis Christi sentiendum esse. Conclusio est de fide, ut ex supra dictis satis constat, tanto evidentius quanto plures sunt majoresque causæ ad has reliquias venerandas. Primo, quia eis armis vicimus dæmones, nostramque salutem comparavimus in Christo, ut notavit Origen., hom. 8 in Josue, ad hanc rem accommodans illud, ad Coloss. 1: *Pacificans per sanguinem crucis ejus, quæ in cœlis et quæ in terra sunt;* et c. 2: *Spolians principatus*, usque ad illud: *Affigens illud cruci;* et ad Eph. 2: *Ut reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem.* Secundo, quia hæc crux fuit veluti sacrum altare, in quo Christus cruentum sacrificium obtulit, ut significatur ad Hebr. 7. Fuit etiam via per quam Christus incedens, ad suam exaltationem pervenit, ut Joan. 3 et 12, et ad Philip. 2, significatur. Denique tactu carnis et sanguinis Christi consecrata fuit. Unde Damasc., l. 4, c. 12: *Hoc lignum*, inquit, *venerandum, et ex tactu sancti corporis et sanguinis sanctificatum, optimo jure adorari debet, clavique item, et lancea, et indumentum, ac præsepe;* et ad crucem accommodat illud Psalm. 131: *Adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus. Nam crucem ibi intelligi, argumentum*, inquit, *est id quod sequitur: Surge, Domine, in requiem tuam; comes enim crucis est resurrectio.* Hieron., 1 tom., ep. 17 ad Marcel., ut migret in Jerusalem, nomine Paulæ et Eustoch., circa med.: *Venerabantur*, inquit, *Judæi propitiatorium, nonne tibi ve-*

nerabilius videtur sepulcrum Christi, quod quotiescunque ingredimur, jacere in sindone cernimus Salvatorem. Habet etiam multa, ep. 13 ad Paulinum, de institutione monachorum. Et in epitaphio Paulæ, laudat illam quod præsepe adoravit. Quod etiam se fecisse affirmat, apolog. 3 contra Ruffin. Idem docet Cyrill. Hierosol., ep. quadam ad Constantium imperatorem, et catech. 10, et 13, dicit totum mundum repletum fuisse particulis illius crucis ob devotionem. Chrysostom., hom. Quod Christus sit Deus, t. 5 : *Tanta,* inquit, *veneratione lignum illud habetur, ut qui parum ex illo habere possunt, auro includant, et cervicibus imponant.* Idem de inventione crucis, homil. 84 in Joan.; Gregor., l. 7, ep. 126, ad Reccaredum, Hispaniæ regem, crucem mittit auream, particulam crucis ligneæ includentem. Confirmant denique miracula per crucem facta; nunc sufficiant quæ in inventione et exaltatione crucis acciderunt. De quibus lege Ruffin., l. 1, c. 7 et 8; Nicephor., l. 8, cap. 29; et Sever. Sulpit., l. 2 sacræ histor., post med., 1 tom. Bibliot. sanct.; Simonem Metaphr., in vita Helenæ.

2. *Objectio.* — Sed contra primo, quia filius, qui patrem amat, non solum non adorat, sed nec etiam libenter videt patibulum aut gladium quo pater interfectus aut supplicio affectus fuit. Secundo, solus contactus non est sufficiens adorationis fundamentum, alias terra, asina, imo et sacrilega manus, quæ Christum percussit, adoranda esset. Adde etiam omnia quæ Christus vidit, quia sicut videri est extrinseca denominatio, ita et tangi. Tertio, esto adorari posset crux, quando Christus in ea actu pendebat, non vero separatione facta. Inquit enim Augustinus, serm. 58 de Verbis Dom.: *Purpuram conjunctam regi simul cum ipso adoro; si vero separetur, jam non meretur honorem regis.*

3. *Responsio.* — Argumentum primum recte dissolvit D. Thom., art. 4, ad 1. Non enim adoramus crucem, ut illa usi sunt Judæi ad injuriam et pœnam Christo inferendam, sed ut ab illo sanctificata est, eique gloriam et exaltationem attulit, et eodem modo pius et fidelis filius veneratur gladium, quo pater suus, non ut malefactor, sed ut innocens martyr occisus est, et per mortem ad æternam gloriam translatus.

4. Ad secundum respondetur, primo, contactum Christi per se quidem sufficientem rationem adorationis esse; sæpe tamen non expedire uti hac adoratione, vel quia non decet, vel quia res adoranda valde incerta est, vel cum aliis rebus necessario conjuncta, quæ ad communes usus humanos deputatæ sunt; præsertim vero manus illius qui Christum percussit, adoranda non fuit, sed execranda, non solum quia tactus ille, ut fuit actio talis personæ, gravissimum peccatum fuit, sed etiam quia erat membrum iniquissimæ personæ. Unde, cum persona sit quæ per se primo adoratur, non debuit pars illa adorari, ne in talem personam veneratio redundaret. Denique non est eadem ratio de alia extrinseca denominatione, quæ realem conjunctionem non requirit, ut est videre, quia ex illa nulla propria moralis habitudo resultat, neque illa res efficitur aliquo modo quasi propria Christi. In contactu vero, aliqua realis conjunctio intercedit, et quidam usus ad proprias actiones et passiones, et ideo non est similis ratio.

5. *Dubium.* — Ad tertium, patebit ex solutione sequentis dubii. Dubitari enim potest de qualitate, et specie hujus adorationis. Nonnulli enim illam vocant *hyperduliam.* Ita loquitur D. Thom., in 3, dist. 9, quæst. 1, a. 2, quæstiun. 4; Marsil., q. 8, a. 2; Henri., Quodlib. 10, q. 6. Alii dicunt esse latriam perfectam, qua Christus ipse colitur. Ita loquitur D. Thomas hic, quem omnes discipuli ejus sequuntur; et Anton. Cordubens., qui alios refert dicto lib. 1 Quæstionum Theol., q. 105.

6. *Respons.—Adoratio cruci Christi debita qualis.* — Dicendum vero est, distinctionem supra in genere datam de reliquiis, ad crucem et alias Christi reliquias esse applicandam. Itaque, si lignum crucis adoretur, ut mente et cogitatione conjunctum ipsi Christo, adorandum est perfecto actu latriæ, qui per se primo ad Christum, concomitanter vero et quasi par accidens ad lignum terminatur; et hoc modo locutus est D. Thomas hic; et D. Hieronymus supra citatus dicens : *Quotiescunque sepulcrum Christi ingredimur, jacere in sindone cernimus Salvatorem.* Si vero hæ reliquiæ adorentur ut tota materia adorationis, adoratio quidem erit respectiva propter excellentiam Christi, minus tamen perfecta quam sit illa, quæ Christo propter se debetur. Et ita intelligitur dictum Augustini supra citatum. Et hanc fortasse vocavit D. Thomas *hyperduliam.* Quanquam revera ab eodem habitu procedat, quo Christus ipse colitur, juxta generalem doctrinam supra traditam. Et hac fere distinctione, quamvis diversis verbis, utuntur Bonav., d. 9, a. 1, q. 4, et Richar., a. 2, q. 3.

7. Et juxta eamdem optime intelligitur locus Ambrosii, orat. de Obitu Theodos., ubi inter multa alia notatu digna, quæ de crucis adoratione tractat, agens de Helena, Constantini matre, sic inquit : *Invenit titulum, regem adoravit, non lignum, quia hic gentilis est error ; sed adoravit illum qui pependit in ligno.* Ubi loquitur de perfecta adoratione latriæ, et absoluta, et de re per se primo adorata ; non vero negat crucem concomitanter vel respective adorari posse. Unde infra subdit : *Sapiens Helena, quæ crucem in capite regum levavit, ut crux in regibus adoretur ; non insolentia ista, sed pietas est, cum defertur sacræ redemptioni;* et infra : *Ecce et clavus in honore est, ferro pedum ejus reges inclinantur.*

SECTIO II.

Utrum crucis imago retinenda sit et adoranda.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia crux non repræsentat aliquam personam sacram, sed solum eam crucem in qua Christus pependit ; ergo non est in ea sufficiens ratio ob quam adoretur. Alias etiam clavus, vel flagellum et similia adorari possent, quatenus repræsentant alias res similes, quibus Christus supplicio affectus est ; imo quælibet ligni particula, quatenus repræsentare potest similem partem veræ crucis Christi, adoranda est. Propter hanc fortasse causam, præter hæreticos supra citatos, Ægidius Hispanus negavit crucem esse adorandam, qui propter hunc et alios errores Hispali damnatus est.

2. *Crucis erectio signum expulsæ idololatriæ. — Crucis dignitas et veneratio.* — Dicendum est ergo usum crucis per modum imaginis Christi crucifixi, quam Catholica Ecclesia semper tenuit, honestum et religiosum esse. Hæc veritas de fide est, definita in VI Synodo, can. 73 ; VII Synodo, act. 7 ; VIII Synodo, can. 3. Quæ potissimum apostolica traditione fundata est, de qua legi potest Leo Papa, serm. 8 de Passione ; Iren., l. 1 contra hær., c. 24 ; Tertul., in Apolog., c. 16 ; Chrysost., serm. 1 et 2 de Adorat. crucis ; optime Ambrosius, serm. 56 : *Sicut navis,* inquit, *sine arbore, ita Ecclesia sine cruce stare non potest;* et infra : *Ubi signum crucis erigitur, statim et diaboli iniquitas effugatur.* Unde factum est ut, cum alicubi Evangelium de novo prædicatur, primum signum introductæ fidei et expulsæ idololatriæ, sit crucis erectio. Quod t nostris temporibus observari videmus, et tempore etiam Constantini Magni singulari Dei providentia factum legimus. Statim enim ac Constantinus fidem accepit, Romanorum vexillum in Christianorum crucem mutavit, ut Nazian. refert, orat. 3, n. 27; et Euseb., l. 1 de Vita Constantini ; Sozomen., l. 1 Hist., c. 4; Nicephor., lib. 7, capit. trigesimo septimo, 47 et 49. Addunt etiam Euseb. supra, l. 9 Histor., c. 9 et 10, et Niceph. supra, et l. 8, c. 3, idem signum crucis Constantino in cœlo apparuisse, eumque securum de victoria contra Maxentium reddidisse, ideoque illud in fronte sua posuisse. Nec dissimile est quod Prosper refert accidisse Arcadio imperatori, lib. de Prædictionibus et promissionibus Dei, p. 1, c. 34, ubi inquit propter hanc causam Arcadium aureos nummos cruce consignari præcepisse. Confirmatur hæc traditio. Quia constat ex historiis, ante mille ducentos annos, fuisse in Ecclesia consuetudinem deferendi in publicis processionibus crucem argenteam inter cereos accensos. Quam consuetudinem defendit Cyril., l. 6 contra Juli., circa princ., et referunt Soz., l. 8, c. 18; et Socr., l. 6, c. 8. Denique ante Passionem Christi data sunt signa et figuræ crucis ejus, non solum in Scriptura sacra, ut per se constat, et late congerit Jonas Aurelian., l. 1 de Imagin., in fine, et l. 2, in princip. ; sed etiam inter Ethnicos, ut de Ægyptiis referunt Nicephor., l. 12 Hist., c. 26 ; et Ruffin., l. 2, c. 29 ; quid ergo mirum quod Ecclesia Catholica imaginem crucis semper retineat ? Præsertim cum, Matth. 24, de die judicii legamus in eo apparitarum signum filii hominis, id est, crucem, ut Christi vexillum ab omnibus adorandum, ut exponit Chrys., hom. 87 apud Matth., qui dicit futuram illam crucem sole splendidiorem, obscuratur enim sol, et crux apparet. Quæ fuit etiam sententia Damasceni, l. 4 de Fide, c. 12 et 17, et orat. 1 de Imagin. ; August., serm. 130 de Temp., circa finem ; Hippolyti, orat. de Consummatione mundi, tom. 7 Biblioth. ; Hieron., et aliorum, quos refert Waldens., t. 3 de Sacramental., c. 158, ubi ex Chrysost., homil. de Cruce et latrone, dicit illam crucem, quæ in die judicii apparebit, futuram esse illam eamdem in qua Christus pependit, quod pium est, sed incertum.

3. *Adoratio crucis qualis.* — Ex quibus satis constat, hoc crucis signum merito in Ecclesia adorari; est enim res sacra, et ad divinum cultum spectans. Propter quod merito Sedulius cecinit : *Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam.* Et Rupert. Abb., lib. 6 de Divin. Offic., c. 9 et 21 : *Adoramus* (inquit)

crucem fidei præsidium, pacis vexillum. Unde, quod ad modum adorationis attinet, nulla difficultas est, quin per modum rei sacræ ad honorem Christi pertinentis, coli possit adoratione respectiva et secundaria, sicut de aliis rebus sacris et imaginibus explicatum est. Deinde, si in ipsa cruce imago Christi depicta seu affixa sit, non est dubium quin adorari possit cultu latriæ, vel potius coadorari simul cum ipso Christo. Denique etiam si nulla alia hominis figura, sed tantum crucis in illa appareat, eodem modo et respectu adorari potest. Quia hujusmodi crux etiam per se sola repræsentat non solum aliam crucem, sed etiam Christum ipsum per modum crucis extensum. Et in hoc (ut ad rationem dubitandi in principio positam respondeamus) magna differentia est inter crucem, et clavum, lanceam, etc., quia sola crux est figura ipsius Christi, et ideo imago crucis, quæ etiam est imago Christi, adorabilis est, non vero imago clavi, aut lanceæ, ut D. Thom. hic, art. 4, ad 3, docuit. Et Athanas,, seu auctor Quæst. ad Antiochum, quæst. 16, ubi aliam rationem indicat, scilicet, quia crux facile ostendi potest adorari propter figuram, non propter materiam. Quia si duæ partes ejus separentur, non adorantur. Quod tamen in lancea, aut clavo, non tam facile constat. Quæ ratio non magni ponderis esse videtur.

4. ***Differentia quoad cultum inter crucem et reliqua passionis Christi insignia.*** — Ex differentia vero quam D. Thomas posuit, oritur alia, quæ ad rem maxime pertinet; nam inter Christianos propria figura crucis semper habet usum sacrum et religiosum; clavus autem et lancea, et aliæ res similes ordinarie non ad significandum, sed ad humanos usus assumuntur. Unde fit, si hæc interdum depingantur ad Passionem Christi repræsentandam, veneratione digna esse posse, quia habent sacrum usum, et rationem imaginis sacræ. Quando autem hoc modo repræsentant, ex circumstantiis et modo imaginis colligendum est.

5. ***Armenorum in crucis cultu superstitio.*** — Ex quibus etiam colligitur superstitiose errasse Armenos, qui crucem non adorabant, nisi prius in ea clavum infigerent, eamque baptizarent, et postea alterum lignum ab altero separarent, et separatum adorarent. Hoc enim totum superstitiosum est. Quia neque clavi, neque baptismus, necessaria sunt ad rationem imaginis, et si separes unum lignum ab alio, jam non manet ratio imaginis. De quo vide Euthy., 2 p. Panopl., titul. 20, circa med.; et S. Nicon., in lib. de Religione Armenor., tom. 1 Bibliot. sanct.; et plura apud Alan., dialog. 4, præcipue c. 11, ubi explicat legem Theodosii, qui prohibuit ne crux depingeretur in pavimento.

SECTIO III.

Utrum liceat uti signo crucis in modum cæremoniæ sacræ.

1. ***In crucis signo et usu quanta utilitas et religio.*** — Respondetur, hoc crucis signum, ejusque usum multis rationibus religiosum esse, fidelibusque utilissimum. Hæc est certa veritas fidei, quam universalis Ecclesiæ consensus, et ratio fide illustrata evidenter ostendit. Primo enim usus signi crucis quædam est Christianæ fidei professio. Unde Augustinus, Psalm. 141, exponens illa verba: *In via hac qua ambulabam: Usque adeo,* inquit, *de cruce non erubesco, ut non occulto loco, sed in fronte eam ponam; insultet ille crucifixo Christo, videam ego in frontibus regum crucem Christi.* Profitemur ergo hoc signo, Christi crucem amplecti, et illius virtute sanctificari, muniri et defendi. Secundo, hinc factum est ut in omnium sacramentorum administratione signum crucis adhibeatur, ut Dionys. tradit, c. 4, 5 et 6, de Ecclesiastica Hierarch.; et August., serm. 181 de Tempore, cap. 3.

2. ***Crucis signum terror dæmonum.*** — Tertio virtutem habet contra dæmones, ut Chrysost. tradit, hom. 21 ad Populum: *Crucem,* inquit, *fronti imprime, sic enim nec ipse diabolus lædere poterit.* Idem hom. 55 Matt., unde Hieronymus, ep. 1 ad Eliod.: *Intus,* inquit, *est hostis, expedite rudentes, vela suspendite, crux antennæ figatur in frontibus.* Et Lactant., l. 4 de Vera sapientia, c. 27, dicit hoc signum terrori esse dæmonibus, eosque de corporibus obsessorum fugare. Unde Nazian., orat. 3, n. 19, et Niceph., l. 10 Hist., c. 3, refert, cum Julianus Apostata quibusdam dæmonum terroribus afficeretur, ex veteri consuetudine, contra suam perfidiam et voluntatem, signo crucis se signasse, dæmonesque fugavisse. Ex quo intelligi potest hanc crucis efficacitatem, non in sola devotione et merito operantis, sed potissimum in divina ordinatione, propter meritum Christi, ejusque honorem, fundatam esse. Compelluntur enim divino imperio hoc signum revereri, et ad illius præsentiam contremiscere, nec solum fugiunt, quia illud odio habent, ut Gentiles

objiciebant apud Lactant., loco cit., sed potius ideo odio habent, quia virtutem ejus sentiunt, ut eleganter docuit Augustinus, l. 83 Quæstionum, q. 79, ubi de sacramentis et signis sacris Christianorum in genere loquens, inquit : *Nec mirum est quod hæc signa valent, cum ab eis* (id est a malis Christianis) *adhibentur; quando etiam, cum usurpantur ab extraneis, qui omnino suum nomen ad istam militiam non dederunt, propter honorem tamen excellentissimi imperatoris valent.*

3. *Crux Christi armatura fidelium.*—Eadem ratione et modo valet hoc signum crucis ad impetrandum aliquid a Deo. In cujus figuram Moysis oratio tunc a Deo populi victoriam impetrabat, quando in crucis figura manus ad cœlum levabat. Ita enim interpretantur locum Exod. 17, Nazian., orat. 6, coram Greg. Nyss.; Prosp., l. de Prædictionibus et promissionibus Dei, part. 1, c. ult.; Aug., in Orat. de quinque hæresibus, c. 2; Chrys., orat. 2 ex decem Græcis, quæ nondum latinæ factæ sunt. Unde S. Martial., ep. ad Burdegal., tom. 1 Bibl. sanct. : *Crucem*, inquit, *semper mente, ore, et signo tenete, crux enim Domini armatura nostra est.*

4. Quinto, hinc factum est ut ex bonorum omnium fidelium consuetudine, signum crucis ad suas actiones præmittant. Sic Cyrillus Hierosolymitanus, catech. 4 et 13 : *In omni negotio, comedens, bibens etiam, signa te in fronte.* Hier., ep. 22 ad Eustoch., de Custodia Virginit. : *Ad omnem actum, ad omnem incessum manus pingat crucem.* Similia habet Tertull., l. de Corona militis, c. 4; Orig., l. 3 in Job., col. 12, dicit, *cibum et potum signo crucis esse benedicenda.* Hanc denique inter traditiones non scriptas, refert Basil., lib. de Spirit. Sancto, c. 27; et Anastas. Nicæn., lib. Quæstionum sacræ Scrip., q. 89, tom. 6 Bibliot.; eamque contra Julianum defendit Cyrill., lib. 6, circa principium.

5. Sexto denique reperiri possunt in hoc signo omnes imaginum utilitates; conservat enim passionis Christi memoriam, fiduciam indicat, est grati animi significatio, et ostendit, qui illo utitur, se in cruce Christi gloriari. Et eadem est de cæteris utilitatibus ratio. Ex quibus facile intelligitur, hoc signum esse venerabile, et adoratione dignum, habet enim usum et significationem sacram. Nec refert quod in materia seu actione transeunti constituatur, quia sola diversitas materiæ, quando figura et significatio est eadem, adorationem non impedit. Unde modus hujus adorationis, juxta ea quæ de imaginibus et de nominibus sacris diximus, explicandus est.

QUÆSTIO XXVI.

DE EO QUOD CHRISTUS MEDIATOR DEI ET HOMINUM DICITUR, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de hoc, quod dicitur Christus Dei et hominum mediator. Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo.

Secundo, utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

Hanc quæstionem addidit hoc loco D. Thomas, solum ut hanc *mediatoris* appellationem explicaret. Breviter autem eam expedit, quia, licet nomen diversum sit, res tamen, quæ per illud significatur, non est alia ab iis quæ in superioribus explicata sunt. Et ideo de re hac specialem disputationem non instituemus, sed solum, D. Thomæ litteram explicando, propriam hujus vocis significationem et usum ostendemus.

ARTICULUS I.

Utrum esse mediatorem Dei et hominum, sit proprium Christo [1].

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum, non sit proprium Christo. Sicut enim sacerdos, ita et Propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundum illud Deut.* 5 : *Ego illo tempore sequester fui, et medius inter Deum et vos. Sed esse Prophetam et sacerdotem, non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.*

2. *Præterea, illud quod convenit Angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit Angelis bonis, ut Dion. dicit,* 4 *c. de Div. nom.* [2]; *convenit etiam Angelis malis, id est, dæmonibus; habent enim quædam communia cum Deo, scilicet, immortalitatem, quædam cum hominibus, scilicet, quod sunt animo passivi, et per consequens miseri, ut patet per August., in* 9 *de Civit. Dei* [3]. *Ergo*

[1] 3, d. 19, a. 5, q. 5. Et opusc. 3, cap. 22. Et opusc. 60, c. 18. Et Gal. 3, lect. 7, in fin.

[2] Non multum procul a princ.

[3] C. 8, tom. 5.

esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

3. *Præterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum, inter quos est mediator, pro altero. Sed Spiritus Sanctus, sicut dicitur Rom. 8, interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus. Ergo Spiritus Sanctus est mediator inter Deum et homines. Non ergo est proprium Christo.*

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 2: Unus est mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus.

Respondeo dicendum, quod ad mediatoris officium proprie pertinet conjungere et unire eos inter quos est mediator. Nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud 2 ad Cor. 5: Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi. Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde, cum Apostolus dixisset : Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, subjungit: Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus. Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines; prout, scilicet, comparantur ad unionem hominum cum Deo dispositive, vel ministerialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ et sacerdotes Veteris Testamenti dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, in quantum, scilicet, prænunciabant et præfigurabant verum et perfectum Deiet hominum mediatorem. Sacerdotes vero Novi Testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, in quantum sunt ministri veri Mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum, quod Angeli boni, ut Augustinus dicit in 9 de Civ. Dei[1]*, non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines. Cum enim utrumque habeant commune cum Deo, et beatitudinem, et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus, quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque conjuncti, quam inter utrosque medii constituti? Dionysius*[2] *tamen dicit eos esse medios, quia secundum gradum naturæ sunt infra Deum, et supra homines constituti, et mediatoris officium exercent, non quod principaliter et perfective, sed ministerialiter et dispositive. Unde Matt. 4 dicitur, quod accesserunt Angeli, et ministrabant ei, scilicet, Christo. Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam; ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducat ad miseriam immortalem. Unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus mortalitatem, et ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales (quod in resurgendo monstravit), et ex miseris beatos; unde nunquam ipse decessit. Et ideo ipse est bonus mediator, qui reconciliat inimicos.*

Ad tertium dicendum, quod Spiritus Sanctus, cum sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius, vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui, licet secundum divinitatem æqualis sit Patri, tamen secundum humanitatem minor est Patre, ut supra dictum est[1]*. Unde super illud ad Galat. 3: Christus est mediator, dicit Glossa*[2]*: Non Pater, nec Spiritus Sanctus. Dicitur autem Spiritus Sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.*

[1] C. 13, a medio, tom. 5.

[2] Loco citato in arg.

[1] Q. 20, art. 1.

[2] Implicite habetur in glos. ord., ib.

COMMENTARIUS.

1. Duo in hoc titulo continentur: alterum est, an Christus sit mediator; alterum est, an præter illum sint alii mediatores. Indicat autem S. Thom. distinctionem mediatoris, scilicet, perfective, et dispositive seu ministerialiter. Et respondet solum Christum esse mediatorem perfectum, seu perfective; præter eum vero, esse alios ministros, qui dispositive seu imperfecte, et per quamdam participationem dici possunt mediatores.

2. Pro cujus doctrinæ intelligentia advertendum est, nomen mediatoris in propria significatione, qua D. Thomas hic usus est, esse nomen non substantiæ, sed muneris et officii. Proprie enim mediator dicitur, qui inter duas personas intercedit, ut eas aliquo modo conjungat, vel in aliquo pacto aut negotio consentientes efficiat. Interdum vero usurpatur nomen mediatoris ad significandum substantiale medium, seu vinculum inter duas et ex-

treme distantes substantias. Et hoc modo dici potest Christus substantialis mediator Dei et hominum, quia in eo humana et divina natura substantialiter conjunctæ sunt, ut loquitur Chrysostomus, hom. 7 in 1 ep. ad Timot.; et Amb., in eamdem epist., c. 2, exponens illa verba : *Unus Deus, unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* Et ad eumdem modum Augustinus, l. 9 de Civit., cap. 15, dicit Christum fuisse medium, non solum ratione substantiæ, quia fuit Deus et homo; sed etiam ratione status, quia simul beatus et mortalis fuit. Unde ibidem subdit, bonos Angelos non esse medios inter nos et Deum, quia immortales sunt et beati ; Angelos autem malos quodammodo esse medios, quia immortales sunt, in quo cum Deo conveniunt, et miseri, ac penitus subjecti, in quo nobiscum aliquo modo communicant. Quanquam alia ratione considerando et ampliando hanc mediatoris, seu potius medii, significationem, Angeli beati etiam dici possint mediatores inter nos et Deum, quia natura inferiores sunt eo, nobis autem superiores, et cum illo communem habent naturam spiritus et incorruptionis; nobiscum vero rationem creaturæ indigentis divina gratia et influxu, ut hic D. Thomas, ad 2, docuit, exponens Dionys., 4 c. de Divin. nomin.

3. Omissa vero hac substantiali mediatione, quæ impropria est, munus mediatoris (si generatim loquamur) latissime patet; proprie tamen sic significat eum, qui inter personas dissidentes intercedit, ut eas inter se conciliet. Quod variis modis fieri potest, scilicet, rogando, intercedendo, conditiones seu leges amicitiæ proponendo, ac denique satisfaciendo parti læsæ, et ipsam reconciliationem et amicitiam perficiendo.

4. Ex quibus intelligitur primo, solum Christum esse perfectum mediatorem inter Deum et homines. Dissidebant enim inter se, et tota natura humana erat Deo invisa et inimica ; ipse vero pro illa Deo satisfecit, et quantum in ipso est, inimicias abstulit, amicitiamque perfecit ; et hic est sensus Pauli, 1 Tim. 2, dicentis, Christum esse unicum mediatorem Dei et hominum, ut recte D. Thomas hic exponit; et idem intendunt Chrysostomus et Ambrosius et alii expositores in illum locum. Quanquam, quia ad exercendum hoc perfecto modo mediatoris munus necessarium fuit humanam et divinam naturam, in se substantialiter copulare, ideo utramque rationem mediatoris, scilicet substantia, et officio, dicit Patres inter se conjungunt, et alteram ex altera pendere docent. Et eodem fere modo loquitur Augustinus, cit. loco ; et Fulg., de Fide ad Pet,, c. 2 ; et Cyril., dial. 1 de Trin., non longe a principio ; clarius l. 12 Thesaur., c. 10 : Epiphan., in Ancor.; Hilar., l. 9 de Trin., in princip.

5. Unde etiam constat hanc rationem vel munus mediatoris idem omnino esse in præsenti materia cum munere Redemptoris, quod in Christum perfectissime convenire, ipsiusque proprium esse, supra satis ostensum est, cum de Christi satisfactione et merito ageremus. Et ideo plura hoc loco addere non est necesse. Et ad hoc munus etiam mediatoris spectant, quæ de Christi oratione et pro nobis intercessione diximus. Nam in hoc etiam perfectissimam rationem mediatoris habuit : *Accedit enim per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Huc denique spectant quæ de illius sacerdotio et potestate ad ferendas leges diximus. Nam, quatenus summus sacerdos est, pro hominibus est constitutus in iis quæ sunt ad Deum ; quatenus vero est legislator, proposuit nobis conditiones pacis et fœderis, ac media necessaria ut amicitiam cum Deo ineamus ; propter] quod Malac. 3 dicitur *Angelus testamenti.* Et ad Heb. 9 et 12, *mediator novi testamenti* appellatur.

6. Secundo, colligitur ex dictis, quanquam hæc perfecta ratio mediatoris, Christi sit propria, quamdam tamen participationem ejus, seu ministerium tam Angelis quam hominibus communicari. Et hoc modo alios etiam posse mediatores appellari. Nam, sicut Christus est *lux vera quæ illuminat omnem hominem,* et nihilominus ipse dixit discipulis suis : *Vos estis lux mundi ;* et sicut ille est pastor bonus et verus magister, et tamen alios constituit Doctores et Pastores ; ita ipse est mediator perfectus, et nihilominus alios vult esse mediatores, vel, ut Paulus vocat, *adjutores,* 1 Cor. 3. Hoc igitur modo Angeli sancti dici possunt mediatores inter nos et Deum. Primo quidem, quia pro nobis orant, nostrasque orationes Deo offerunt. Secundo, quia nos custodiunt, et a malo avertunt, et ad bonum aliquo modo disponunt, ut constat ex c. Tobiæ 12, Daniel. 10, Psalm. 90, Zach. 1, Matth. 18, Apoc. 8 ; et ita loquitur Dion., 4 c. de Divin. nomin. Deinde Sancti etiam beati, et cum Christo regnantes, possunt aliquo modo dici mediatores nostri, quia pro nobis orant et intercedunt, nostrasque orationes Deo repræsentant, juxta illud Apoc. 5 : *Habentes phial s aureas plenas odoramentorum, quæ*

sunt orationes Sanctorum. De qua re, quoniam propriam disputationem requirit, alius erit commodior dicendi locus.

7. Solum est hic observanda differentia inter Christum et alios Dei deprecatores. Nam ipse per seipsum accedit, alii per ipsum, ejusque merito nixi et fundati; *quia nemo venit ad Patrem nisi per me ipsum*, Joan. 4, nec petere debet nisi in nomine ejus, Joan. 17. Et propterea dixit Bernar., in serm. super illa verba: *Signum magnum apparuit in cælo*, esse Virginem mediatricem ad mediatorem ipsum. Deque sacerdotes et ministri Christi dici possunt aliquo modo mediatores, quia intercedunt inter Deum et populum, et homines disponunt, eisque applicant Christi redemptionem tanquam mysteriorum Dei dispensatores, et hoc modo Moyses dicitur *medius inter Deum et populum*, Deut. 5, ut hic exponit D. Thomas, ad 1; et eodem modo dicitur ad Gal. 8: *Lex data per Angelos in manu mediatoris*, scilicet, Moysis, ut sentit Cyrillus Alex., l. 13 Thes., c. 10; indicat Greg. Naz., orat. 6, coram Greg. Nys. Et juxta hæc interpretandus est Augustinus, 2 l. contra Parmen., c. 8, ubi negat Paulum vel Apostolos esse mediatores, sed solum Christum. Intelligit enim de mediatore perfecto; non excludit tamen ministros, qui dum pro Christo legatione funguntur, ut homines Deo reconcilient, 2 ad Cor. 5, secundarii seu ministeriales mediatores dici possunt, ut diserte docuit Cyril. Alexand., lib. 12 Thes., capite decimo. Et ex his locutiones etiam argumentorum relinquuntur expositæ.

ARTICULUS II.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit mediator Dei et hominum [1].

1. *Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum, secundum quod homo. Dicit enim Augustinus, in lib. cont. Felicianum* [2]: *Una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia, nec mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum dicatur, aut hominis filius. Sed non est Dei et hominis filius secundum quod homo, sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo neque dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.*

2. *Præterea, sicut Christus, in quantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu Sancto, ita in quantum est homo convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod, in quantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu Sancto, non potest dici mediator, in quantum est Deus; quia super illud* 1 *ad Timot.* 2: *Mediator Dei et hominum*, etc., *dicit Glos.* [1]: *In quantum est Verbum, non medius est, quia æqualis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus. Ergo nec etiam in quantum est homo, potest dici mediator propter convenientiam, quam cum hominibus habet.*

3. *Præterea, Christus dicitur mediator in quantum reconciliavit nos Deo; quod quidem fecit auferendo peccatum quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo, non in quantum est homo, sed in quantum est Deus. Ergo Christus, in quantum est homo, non est mediator, sed in quantum est Deus.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in l. 9 *de Civ. Dei* [2]: *Non ob hoc mediator est Christus, quia est Verbum; maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator est secundum quod homo.*

Respondeo dicendum, quod in mediatore duo possumus considerare. Primo quidem rationem medii; secundo, officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum; conjungit autem mediator per hoc, quod ea, quæ unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre et Spiritu Sancto in natura et potestate dominii. Nec etiam Pater et Spiritus Sanctus aliquid habent quod non sit Filii, ut sic possit id, quod est Patris vel Spiritus Sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei, in quantum est homo; quia secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiæ et gloriæ. In quantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, præcepta et dona Dei hominibus exhibendo, et pro hominibus Deo satisfaciendo, et interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator, secundum quod homo.

[1] 3, d. 19, a. 5, q. 2. Et 4, d. 43, a. 2, q. 1, et dis. 48, q. 1, a. 2. Et Ver., q. 29, a. 5, ad 5. Et 1 Tim. 2, lect. 1, fin., et 2 Tim. 2, col. 2.

[2] C. 10, parum ante med., tom. 6.

[1] Est sumpta ex Augustino, l. 10 Confes., c. 43, ante med., tom. 1.

[2] C. 15, non procul a fin., tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahetur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei, in quantum est Unigenitus a Patre, ut dicitur Joann. 2. Ex qua quidem plenitudine habet, ut sit super omnes homines constitutus, et propinquius ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, est per omnia æqualis Patri; sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo secundum quod homo, potest esse mediator, non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum, quod licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei, secundum quod est homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

COMMENTARIUS.

1. Respondet divus Thomas Christum non posse dici mediatorem ut Deum, sed ut hominem, quod satis dilucide in articulo probat. In cujus expositione plura hoc loco dicere non oporteret, nisi corrigendi essent hæretici hujus temporis, qui imperite satis de Christo mediatore loquuntur. Quidam enim ex eis affirmant humanitatem fuisse mediatricem. Alii divinitati, vel Christo ut Deo hoc munus tribuunt, ut referunt Canis., l. 1 de Corruptel. verb. Dei, in procemio; et Robert. Bell., tom. 1 Contr., l. 1 de Christo mediatore, ubi fuse contra hos hæreticos disputat. Si tamen præ oculis habeantur principia supra posita, quæst. 16, de communicatione idiomatum, non oportebit hoc loco immorari, sed veras propositiones colligere, quæ ex dictis principiis facile elici possunt.

2. Primo ergo dicendum est, hunc hominem Christum esse mediatorem Dei et hominum. Hæc est de fide, ut patet ex d. art. præced., et habetur expresse 1 ad Tim. 2.

3. Secundo, hinc sequitur, absolute et simpliciter concedi posse et debere Verbum et Deum esse mediatorem Dei et hominum; quia quod absolute dicitur de homine Christo, dicitur per communicationem idiomatum de Verbo et Deo, præsertim ubi nihil est quod repugnet, ut revera contingit in hoc prædicato, *mediator*. Denique Verbum et Deus absolute dicitur Redemptor et Pontifex noster, et pro nobis suum sanguinem effudisse, ut in superioribus sæpe dictum est, et satis expresse habetur Act. 22, 1 ad Cor. 2, ad Philip. 2.

4. Tertio dicendum est, eum qui est mediator, et exercuit opera mediatoris, esse Deum hominem, ita ut principium *quod* talium operum sit Deus, seu hic homo, formale autem principium *quo* exercuit opera mediatoris, sit humanitas. Hæc est mens D. Thomæ hic et omnium Theologorum in 3, dist. 19; et Aug., locis statim citandis. Et probatur facile prior pars, nam in Christo tantum est una persona divina, quæ est Deus et homo; sed esse mediatorem est proprium munus personæ, quia illius est operari tanquam principium *quod*. Deinde supra variis locis, præsertim q. 1, art. 2, late ostensum est, non potuisse Christum esse perfectum Redemptorem et satisfactorem, nisi esset divina persona, a qua valor satisfactionis et perfecta justitia originem traxit; sed hoc idem est munus perfecti mediatoris; ergo. Altera vero pars probatur, præter rationem D. Thomæ, quia actiones mediatoris, quæ sunt mereri, satisfacere, sacrificium offerre, interpellare, dicunt habitudinem ad personam superioris naturæ et voluntatis; ergo formale principium talium operationum non potest esse divinitas, ut in superioribus etiam ostensum est; ergo formale principium, per quod convenit Christo munus mediatoris, non potest esse divinitas, sed humanitas.

5. Quarto, consequenter fit neque divinitatem, neque humanitatem in abstracto posse dici mediatorem seu mediatricem. Probatur, quia neque divinitas, neque humanitas meretur, nec satisfacit. Item neutra illarum supponit pro persona quæ est Deus et homo; humanitas præterea per se non est sufficiens ad munus mediatoris, quia per se non potest satisfacere Deo de rigore justitiæ, cum ex vi suæ significationis dignitatem personæ divinæ non includat; divinitas vero nec proprie est principium *quod*, nec *quo*, operum mediatoris; ergo in rigore et proprietate sermonis non potest dici mediator.

6. Quinto, Deus, aut Verbum, in quantum Deus, non potest dici mediator, ut recte hic D. Thomas docet, cum Augustino, l. 10 Conf., c. 43, et ser. 11 de Verbis Apostoli, et l. 2 de Gratia Christ., c. 28. Quibus locis ad hoc comprobandum ponderat, ideo Paulum, 1 ad Tim. 2, dixisse: *Unus mediator Dei, et hominum, homo Christus Jesus,* ut indicaret Christum non Deum, sed ut hominem esse media-

torem. Et ratio ex dictis est aperta; nam quæ conveniunt Christo per humanam naturam, non possunt dici de Christo aut Deo cum reduplicatione seu determinatione divinitatis, quia hæc ipsa reduplicatio contrarium significat, scilicet, tale prædicatum in divinitate, seu per divinitatem, ut per formam, Christo convenire, ut in dicta q. 16 ostensum est.

7. Sexto, hinc concluditur Christum, ut hominem, vel ut hunc hominem, includendo hoc suppositum in humanitate subsistens, esse mediatorem. Quod ex dictis satis constat.

8. *Dubium.—Responsio.*—Indicat autem D. Thomas, in solut. ad 1, breve dubium, scilicet an concedi possit Christum, in quantum Deum hominem, esse mediatorem. Et non respondet in forma, sed solum ait, cum Christus, in quantum homo, dicitur esse mediator, non excludi consortium divinitatis ab humana natura, quia alias excluderetur gratia unionis, ratione cujus humanitas habuit ut potuerit esse principium operationum mediatoris. Ex hac vero doctrina colligitur, propositionem illam habere convenientem sensum, et esse concedendam. Quia non est sensus illius, divinitatem et humanitatem esse formale principium harum operationum, sed dignitatem Dei et naturam hominis necessarias fuisse, simulque convenisse ad munus et opera perfecti mediatoris; unamquamque tamen modo sibi proportionato, naturam ut, formale principium satisfactionis et meriti; personam vero, ut radicem et fontem infiniti valoris, et dignitatis talis satisfactionis, et meriti in perfecto mediatore necessarii. Quo sensu dixit Augustinus, hom. de Ovibus, c. 12, in tom. 9: *Mediator Dei et hominum, quia Deus cum Patre, homo cum hominibus, non mediator homo præter deitatem, non mediator Deus præter humanitatem; divinitas sine humanitate non est mediatrix, neque humanitas sine divinitate, sed inter humanitatem solam, et divinitatem solam, mediatrix est humana divinitas, et divina humanitas.* Quæ posteriora verba minus propria sunt, et per priora sunt explicanda; abstractis enim vocibus, pro concretis utitur. Et propter eamdem causam dixit Leo Papa: *Si non esset Deus, non afferret remedium*, etc. Quæ cum multis aliis late supra tractavimus, quæst. 1, artic. 2. Hæc igitur de Incarnatione ad incarnati Verbi et augustissimæ matris ejus gloriam dicta sint.

FINIS TOMI DECIMI OCTAVI.

INDEX
LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ

QUÆ HIC EXPLICANTUR, CUM BREVI IPSORUM EX COMMENTATORE DESUMPTA EXPOSITIONE.

ACTORUM.

AD ROMANOS.

EX PRIMA AD CORINTHIOS.

EX SECUNDA AD CORINTHIOS.

EX EPISTOLA AD GALATAS.

EX EPISTOLA AD EPHESIOS.



INDEX RERUM

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

ADAM.

ANNUS, ANNUS INCARNATIONIS.

ANTICHRISTUS.

APPETITUS, APPETITUS CHRISTI.

ASSUMPTIO, ASSUMERE, ASSUMPTIBILIS.

ARS.

ATTRIBUTA.

ATTRITIO.

AUDACIA CHRISTI.

AUXILIUM.

B

BABYLON.

BEATUS, BEATITUDO.

BONUM.

C

CALVINUS HÆRETICUS.

CAPUT, CAPUT CHRISTUS.

CARO.

CAROLUS.

CAUSA.

CHARITAS. CHARITAS CHRISTI.

CHRISTUS DEUS ET DOMINUS.

COGNITIO. COGNOSCERE.

COMMUNICATIO. COMMUNICATIO IDIOMATUM.

COMPREHENSIO. COMPREHENDERE.

CRUX CHRISTI VERA, ET PICTA.

D

DÆMON.

DAMNATI.

DEBITOR. DEBITUM.

DEFECTUS.

DEPENDENTIA.

DEUS. DEITAS.

DILECTIO.

DISCRETIO SPIRITUUM.

DISPOSITIO.

DOMINIUM DEI. DOMINIUM CHRISTI.

DONA SPIRITUS SANCTI.

H

HABITUS. HABITUS IN CHRISTO.

HEBDOMADA.

HILARIUS.

HOMO. HOMO PURUS.

INCARNATIO.

IRA. IRA IN CHRISTO.

J

JESUS.

JUDÆ TRIBUS.

JUDÆI.

JULIANUS APOSTATA.

JUSTITIA. JUSTITIA CHRISTI ET DEI.

JUSTIFICATIO.

L

M

R

S

U

UBIQUETARII.

UNIO, UNIO HYPOSTATICA.

UNIVERSUM.

V

VERBUM DIVINUM.

VIRTUS, VIRTUS CHRISTI.

VISIO BEATA.

VOLUNTAS, CHRISTI, DIVINA.


CAEN
Imp. E. Poisson.



